

Marcello Carastro

QUELLE ALTÉRITÉ POUR LES GRECS? Les katádesmoi et l'invention de la notion de magie

Résumé:

La question de l'altérité qui doit être reconnue à la culture grecque ancienne est abordée par l'étude de la relation entre la notion de magie et les *katádesmoi*, les ligatures rituelles. Dans une perspective qui allie l'anthropologie à l'histoire culturelle, l'analyse d'une défexion de Sélionte invite à questionner le rôle que les *katádesmoi* ont pu jouer dans le processus d'invention de la notion de magie en Grèce. Alors que, depuis un siècle déjà, ces objets rituels ont été considérés comme « l'expression de la magie » en Grèce ancienne, il est plus fructueux de les analyser à partir des catégories grecques anciennes et du cadre culturel qui les a élaborés. Cette approche invite, d'une part, à écarter des hypothèses souvent admises, qui font des mages les auteurs des *katádesmoi* et, d'autre part, à analyser comment ces objets se sont trouvés associés à la notion de magie, au IV^e siècle avant notre ère. L'abandon des cadres modernes de pensée permet ainsi d'apprécier ce formidable chantier que la culture grecque a mis en oeuvre pour créer une notion à partir d'un matériel linguistique grec et étranger. La fonction heuristique de ce type d'altérité reconnu à la culture grecque ancienne invite à envisager la frontière sous un jour nouveau.

Mots-clé: Grèce ancienne, magie, altérité, défexions, histoire culturelle

L'étude de la notion de magie offre un point de départ intéressant pour réfléchir sur la frontière et l'identité¹. Depuis son invention, en Grèce ancienne, cette notion est souvent projetée à la lisière de la culture qui l'utilise pour stigmatiser des pratiques et des croyances considérées comme *autres*. Si bien que la magie est pensable comme une notion-frontière qu'une culture élabore pour décliner son propre partage entre identité et altérité. Entre la fin du Ve et la première moitié du IV^e siècle avant notre ère², le mot *mageia* avait été créé pour désigner le savoir des *autres*, les mages de l'empire perse, mais aussi pour stigmatiser des pratiques traditionnelles grecques. Aujourd'hui encore, la magie est couramment mobilisée pour marquer la séparation entre la civilisation moderne occidentale et les *autres* cultures, éloignées dans l'espace

¹ Cet article reprend quelques thèmes développés au cours des cinq séminaires organisés par l'ISH, du 9 au 13 décembre 2002. Je tiens à remercier tous les auditeurs alors présents et, plus particulièrement, Svetlana et Božidar Slapšak ainsi que Martin Žužek pour leur accueil chaleureux.

² Sauf mention contraire, les dates indiquées sont toujours avant notre ère. Les traductions des textes présentés sont les miennes. Les mots grecs sont translittérés selon la méthode d'E. Benveniste.

et dans le temps. Pensée comme l'autre de la religion et de la rationalité³, la magie est devenue un outil conceptuel scientifique avec la littérature anthropologique du début du XXe siècle⁴. Bien que, depuis les années soixante, sa validité en tant que notion transculturelle ait été mise en discussion par certains anthropologues, les travaux récents en histoire ancienne ne semblent pas prendre en compte les difficultés créées par son usage. Au risque d'appliquer aux cultures anciennes des clichés élaborés sous le signe d'une altérité construite par inversion, s'ajoute un problème de terminologie, car le mot « magie » dérive du latin *magia*, dont *mageia* est l'équivalent grec. Cette proximité a souvent induit à une assimilation du concept ancien à la notion moderne de magie.

Afin d'éviter ces écueils, un certain nombre de questions doivent être abordées dont, tout d'abord, celle de la perception de la magie chez les anciens. Il faut en effet se demander quel type de rapport existe entre les notions moderne et ancienne. S'agit-il d'identité, de filiation, de similitude ou bien la différence est-elle trop importante pour qu'une relation puisse être établie ? Se pose ensuite la question de l'altérité qui est impliquée dans la notion de magie. Dans quelle mesure les *autres* des anciens ressemblent-ils à ceux des modernes ? Selon quelles modalités la construction de l'autre s'opère-t-elle dans l'antiquité ? Et à quelles exigences répond-elle ? Est-il possible de discerner les stratégies d'écriture des sources anciennes, afin de s'affranchir de leur rhétorique ? Enfin, une troisième série de questions, qui relève plus généralement du rapport entre les anciens et les modernes, doit être examinée. Quelle altérité l'historien est-il disposé à reconnaître aux cultures anciennes ? Est-il inévitable de perpétuer le « modèle du miroir », qui construit l'autre par inversion de soi ? Ne serait-il pas possible de proposer un modèle différent, qui convie à la connaissance de l'autre, dans la perspective d'un élargissement des possibles ?

Plutôt que de considérer la magie comme une catégorie universelle⁵, présente à chaque époque et en tous lieux, et de l'étudier à partir d'une définition moderne qui

³ Cf. J.G. FRAZER, *Le Rameau d'Or. Le roi magicien dans la société primitive. Tabou et les périls de l'âme* (1911-1915), tr. fr. Paris 1981.

⁴ Cf. l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, publiée par Henry Hubert et Marcel Mauss il y a un siècle déjà (M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950 : 1-141), ainsi que l'œuvre de B. MALINOWSKI (*Magic, science and religion*, New York 1954) dont les considérations sur la fonction psychologique de la magie (critiquée notamment par C. LÉVI-STRAUSS dans *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962 : 100-104) connaît encore un succès étonnant auprès des antiquisants (cf. la notion de « crise » invoquée par F. GRAF, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris 1994 : 181).

⁵ Cette approche caractérise nombre d'études sur la magie dans l'antiquité. Cf. par exemple le dernier volume paru à ce sujet, *Magic and Ritual in the Ancient World*, édité par P. MIRECKI et M. MEYER, (Leyde 2002) qui propose l'exploration des « expressions de la magie » dans le monde ancien, comme point commun entre les différentes contributions. Pour une bibliographie raisonnée sur ce vaste sujet cf. R.L. GORDON, « Imagining Greek and Roman Magic », in : B. ANKARLOO et S. CLARK (éd.), *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, Philadelphie 1999 : 159-275, surtout 266-269.

colporte un lourd héritage historique⁶, il est préférable d'adopter une approche *émique*, qui utilise les catégories indigènes pour comprendre l'objet étudié et en saisir les spécificités. Suivant cette démarche, l'apparition de la notion de *mageia* ne relève pas d'une découverte mais d'une *invention*⁷. La magie peut être étudiée comme un produit culturel. Elle est le résultat d'un processus d'articulation de différentes notions grecques autour de termes apparus au Ve siècle et formés sur la racine *mag-*, d'origine iranienne⁸. L'invention de cette notion, au pouvoir fort stigmatisant, répondait à des exigences liées à une conjoncture historique particulière. Des cités comme Athènes ont en effet assisté à cette époque à la juxtaposition de différentes formes de savoir. Ainsi, le médecin hippocratique auteur du traité *Sur la maladie sacrée* a pu chercher à stigmatiser le savoir et les pratiques de ses adversaires, les purificateurs et les guérisseurs traditionnels, en les assimilant aux mages⁹. De même, le personnage d'Œdipe, dans la tragédie homonyme de Sophocle, dévalorisait le savoir prophétique de Tirésias, divin mythique, en l'accusant d'être un *mágos* et un prêtre mendiant¹⁰.

Dans cette perspective d'histoire culturelle, l'ensemble de problèmes méthodologiques présentés trouve un champ d'application et d'expérimentation fort intéressant dans l'analyse de la relation entre le processus d'invention de la notion de *mageia* et les *katádesmoi*, les ligatures rituelles. À la lumière de ces considérations, ces documents, communément considérés comme des « objets magiques », proposent ainsi de nouveaux défis à l'historien soucieux de restituer les modes de pensées de la Grèce ancienne, en lui rendant son altérité.

Depuis leur découverte et la publication des premiers recueils, au début du XXe siècle¹¹, les *katádesmoi*¹² ont occupé une place non négligeable dans le champ des

⁶ Bien que S. J. TAMBIAH (*Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge MA, 1990) se situe dans une perspective webérienne, convaincu que le long passé de la notion de magie n'infirmait pas son utilité dans l'outillage conceptuel moderne, sa proposition de récupérer la réflexion de B. Malinowski en privilégiant la structure rhétorique et performative de la magie, entendue comme « meaningful performance » ou « rhetorical art », assure à la magie son ancienne et redoutable fonction de notion-frontière entre les cultures (cultures à technique, d'une part, et cultures à rhétorique, d'autre part). Voir également les critiques portées par R.L. GORDON (« What's in a list? Listing in Greek and Graeco-Roman malign magical texts », in : D. R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN (éd.), *The World of Ancient Magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens*, 4-8 mai 1997, Bergen 1999: 239-275, surtout 239-240) sur l'usage ambigu des catégories de « métaphore » et de « métonymie » employées par cette interprétation.

⁷ Cf. G.E.R. LLOYD, *Pour en finir avec les mentalités*, tr. fr., Paris 1996 : 77.

⁸ Pour un développement de ces réflexions, cf. M. CARASTRO, *La cité des mages. Anthropologie et histoire de la notion de magie en Grèce ancienne*, Thèse EHESS, Paris 2002.

⁹ HIPPOCRATE, *Sur la maladie sacrée*, I, 10 éd. Grensemann.

¹⁰ SOPHOCLE, *Œdipe roi*, 388.

¹¹ R. WUNSCH, *Defixionum Tabellae Atticae*, IG, vol. 3, pt.3, Berlin 1897; A. AUDOLLENT, *Defixionum Tabellae*, Paris 1904.

¹² Il est préférable de désigner ces documents par leur nom en grec, *katádesmoi*, qui peut être traduit par « ligatures rituelles », ou par le terme technique français *défixions*, dérivé du latin,

études de la religion grecque. Ces objets en plomb, de forme circulaire ou rectangulaire, gravés de signes et de noms, puis enroulés ou pliés et parfois percés par des clous, pour être ensuite enfouis sous terre, dans des sépultures ou à l'intérieur de sanctuaires, ont été interprétés comme des pratiques d'envoûtement. Les philologues les ont souvent utilisés comme des témoignages de croyances et de pratiques populaires qui devaient être éloignées des formes jugées plus élevées de la religiosité grecque, incarnée par le polythéisme des cités. Aujourd'hui, l'appartenance des *katádesmoi* au vaste domaine de la magie, au sens moderne du terme, ne soulève donc aucun doute pour les spécialistes. Depuis deux décennies, une série de recherches a prêté plus d'attention aux défixions, notamment pour étudier la frontière entre les champs du magique et du religieux dans l'univers gréco-romain¹³. Mais l'intérêt grandissant pour ces documents s'explique également par leurs résonances dans l'imaginaire moderne : la malveillance repérée dans le langage employé ainsi que les gestes requis pour la confection des *katádesmoi* ont évoqué chez les spécialistes des pratiques d'envoûtement plus modernes, d'ici et d'ailleurs¹⁴. Cette attitude témoigne de la difficulté à appréhender des objets ou des pratiques en recherchant comment ils pouvaient être perçus et pensés dans leur propre culture, dès lors qu'ils sont qualifiés de « magiques », à partir des catégories modernes. Et bien que les études récentes revendiquent parfois une approche *émique*, les réflexes ethnocentriques ne cessent de teinter les analyses¹⁵. Aussi, la confusion entre les catégories des acteurs et celles des observateurs a conduit à des propositions peu ou pas fondées historiquement. Les mages, *mágoi*, ont été décrits comme des professionnels de ces rituels d'envoûtement, sous prétexte que ces pratiques proviendraient du Proche-Orient¹⁶. De même, les *katádesmoi* ont été présentés comme

defixiones et employé par les épigraphistes pour désigner plus généralement les objets d'origine grecque et romaine.

¹³ Cf. C.A. FARAONE et D. OBBINK (éd.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991 et la monographie de F. GRAF, *op. cit.*

¹⁴ La définition qu'en donne D. JORDAN (« A Survey of Greek defixiones not included in the Special Corpora », *GRBS* 26, 1985 : 151-197, et surtout 151) évoque des représentations modernes de la magie sympathique qui agit à distance. Voir également le pouvoir *évocateur* de l'expression « poupées vaudou », employée par C.A. FARAONE pour désigner des figurines anthropomorphes grecques, d'une nature très problématique, qui sont associées aux *katádesmoi*, sous l'appellation de « binding magic » (« Binding and burying the Forces of Evil : The defensive use of 'Voodoo Dolls' in Ancient Greece », *Classical Antiquity*, 10,2 oct. 1991 : 165-220 et notamment 166n.4).

¹⁵ La remarque de D. OGDEN (*Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001) selon qui l'approche *émique* ne garantit pas un accès direct à la culture examinée permet de préciser que cette méthode est un outil nécessaire mais non suffisant.

¹⁶ Cf. J. GAGER, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford 1992 : préface et p. 10 ; W. BURKERT, « Itinerant Diviners and Magicians : A neglected Element in Cultural Contacts », in : R. Hägg (éd.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C. : Tradition and Innovation*, Stockholm, 1983 : 115-9 ; IDEM, *The orientalizing revolution. Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*, Cambridge MA 1992 : 41-87, et GRAF, *op. cit.*, 1994 : 194-198.

des pratiques que les Grecs eux-mêmes auraient qualifiées de magiques¹⁷. Ce genre d'interprétations, qui ne cherche pas à saisir en quoi la notion de *mageia* diffère du concept moderne de magie, semble être favorisé par l'altérité qui est traditionnellement associée à cette notion¹⁸. Les *mágoi* viennent d'ailleurs, du Proche-Orient, et ces « pratiques d'envoûtement » témoignent d'une Grèce populaire *autre* que celle des lumières, tant célébrée par les philologues de la première moitié du XXe siècle¹⁹. Que l'on soit troublé ou fasciné par ces objets, le risque demeure le même : leur attribuer une altérité pour sauver une image idéale de la Grèce²⁰.

Afin de rendre aux *katádesmoi* leur altérité culturelle et pour en saisir les spécificités, il est nécessaire de sortir des schémas culturels modernes et de les traiter comme des documents historiques. L'analyse de ces objets rituels et l'étude du vocabulaire qu'ils mobilisent ne peuvent pas faire abstraction de la complexité et de la richesse du processus d'élaboration de la notion de *mageia*.

Le premier élément à prendre en compte dans l'étude des défixions est l'analyse de leur contexte archéologique²¹. Il n'est certainement pas négligeable que ces lamelles en plomb aient été retrouvées dans des sépultures ou auprès de sanctuaires chtoniens, pour ce qui concerne les plus anciennes, au fond de puits ou de rivières, lorsqu'il s'agissait de documents plus tardifs²². L'occultation est donc une caractéristique des défixions, dans la longue durée. Elle a des conséquences considérables sur le statut de l'écriture dont elles sont le support. Car toute inscription visible est susceptible d'être vue et lue. C'est le cas des lois civiques gravées sur pierre et vecteurs d'une *publicité* de la cité²³ ; mais aussi de cette classe de documents appelés « objets parlants » : stèles funéraires²⁴ ou vases²⁵, qui présentent des verbes à la première personne du singulier et empruntent la voix du lecteur pour transmettre leur message. Toutefois, l'écriture

¹⁷ Cf. GRAF, *op.cit.*, 1994 : 33-34 et 140; IDEM, « Theories of Magic in Antiquity », in : P. MIRECKI et M. MEYER (éd.), *op.cit.* p. 99.

¹⁸ Cf. MAUSS, *op.cit.*, p. 23 mais aussi : 24, 50-51.

¹⁹ Cf. R. BUXTON (éd.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 2001.

²⁰ Voir l'introduction du livre de GRAF (*op.cit.*, p. 17-22).

²¹ Ce n'est que très récemment que les archéologues et les épigraphistes ont prêté plus d'attention à la valeur de ces informations. Pour un exemple de 'bon usage' du contexte archéologique cf. D.R. JORDAN et S.I. ROTROFF, « A curse in a chytridion. A contribution to the study of Athenian Pyres », *Hesperia* 68.2, 1999: 147-154.

²² Fait exception une tablette morcelée en huit fragments à l'intérieur d'une poterie de cuisine trouvée à Athènes, dans une maison du IVe siècle, au sud de l'Agora (D.R. JORDAN et S.I. RODROFF, *op. cit.*).

²³ M. DETIENNE, *L'espace de la publicité : ses opérateurs intellectuels dans la cité*, in : DETIENNE (éd.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille 1992 : 29-81.

²⁴ Cf. J. SVENBRO, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988.

²⁵ Cf. F. LISSARRAGUE, « Paroles d'images : Remarques sur le fonctionnement de l'écriture dans l'imagerie attique », in : *Ecritures II*, textes réunis par A.-M. CHRISTIN, Paris 1985 : 71-93.

mobilisée par les *katádesmoi* relève d'un autre registre. Si l'emploi de verbes à la première personne du singulier les rapproche des objets parlants, ils ne peuvent pas leur être assimilés, parce qu'ils ne sont pas offerts à la vue. La lecture éventuelle de ces inscriptions est envisageable au moment de la production de l'acte rituel, mais ne semble pas prévue ensuite²⁶. Certes, il y a lieu de penser, sur la base de quelques témoignages littéraires²⁷, que ces objets pouvaient être retrouvés, notamment par les victimes qu'ils visaient, mais rien ne prouve que leur lecture par ces dernières était prévue dans le dispositif rituel et jugée nécessaire pour leur efficacité. Enfin, si l'hypothèse d'une lecture par les dieux, véritables destinataires de certaines défixions qui prennent l'allure de lettres²⁸, peut être prise en considération²⁹, elle ne doit pas induire l'analyste en erreur. Les défixions ne se laissent pas réduire à de simples supports de textes. L'acte d'inscription sur les *katádesmoi* s'insère dans un ensemble organique d'opérations rituelles : de la confection de la lamelle en plomb au pliage, à la perforation éventuelle au moyen d'un clou et, enfin, à l'enfouissement. Dans ce cadre, l'écriture peut être envisagée comme un acte rituel à part entière et être analysée comme telle. Le rapport entre ce type d'écriture et la dimension orale des rituels de ligatures est par conséquent bien plus complexe que ce que les spécialistes ont pu envisager³⁰. Car écrire n'est pas transcrire³¹. Aussi, l'analyse des *katádesmoi* ne doit-elle pas se réduire aux inscriptions ni privilégier les lamelles les plus riches en texte. Même la plus banale des défixions est plus qu'une inscription. Il suffit en effet qu'un seul nom apparaisse, et que cet objet soit enfoui sous terre, pour soulever un ensemble de questions qui ne se posent pas dans le cas d'un texte littéraire. La nécessité d'étudier les défixions dans leur intégralité invite ainsi à les considérer comme des *dispositifs graphiques*. Dès lors, tout signe gravé à côté ou sur le texte peut être porteur de sens et mérite donc

²⁶ Ce qui distingue les défixions des « judicial prayers », inscriptions produites par des individus qui se sentaient victimes d'un tort ou d'une injustice et qui semblent avoir été destinées à une exposition dans des lieux publics (cf. H.S. VERSNEL, « Beyond Cursing : The Appeal to Justice in Judicial Prayers », in : C. A. FARAONE et D. OBBINK (éd.), *op. cit.*, p. 60-106).

²⁷ PLATON, *Lois* XI, 933b ; LIBANIUS, *Discours*, I, 243-250.

²⁸ B. BRAVO, « Une tablette magique d'Olbia Pontique. Les morts, les héros et les démons », in : *Poikilia. Recueil d'essais offerts à J.-P. Vernant*, Paris 1987 : 185-218. Ce matériau est aussi employé pour les lettres, contrats et notules (cf. *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, tome II, Rome 1995).

²⁹ Cf. le cas, unique à ce jour, de la défixion de l'Ashmolean Museum (Inv. G. 514.1), mentionnant sa lecture par Hermès et récemment publiée par D. JORDAN, « Three curse tablets », in : D.R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN (éd.), *op. cit.* : 115-124.

³⁰ Depuis un siècle, la question du rôle de l'écriture est en effet faussée par le débat sur l'origine orale de ces pratiques.

³¹ A ce propos, les considérations de J.-J. GLASSNER (*Ecrire à Sumer. L'invention du cunéiforme*, Paris 2000 : 73 et suiv.) sont éclairantes.

d'être publié et analysé³². L'exemple d'une défexion de Sélinonte, datant du deuxième quart du Ve siècle, illustre l'intérêt de cette notion :

« J'inscris, auprès de la pure déesse, Apélos, fils de Lykinos
 et son âme et sa puissance, et Lykinos,
 fils de Halos et son frère ; et celui-ci,
 auprès de la pure déesse, Navéron fils d'Halos
 et Rotulos et Tamiras et les enfants, et Saris 5
 et Apélos et Romis, fils de Kailio, auprès de la pure déesse,
 et les enfants, et Saris et Pyrhinos et Pyrhe.
 Pyrhe, auprès de la pure déesse, et les enfants
 de Rotylos ; de Pyrhe, auprès de la pure déesse, et
 la puissance et la langue ; Plakite et le fils de Nannelaïos 10
 et Halos fils de Pykeleios, moi, j'inscris l'âme
 et la puissance de ceux-ci, auprès de la pure déesse ;
 Kadosis, fils de Matylaïos et Ekotis, fils de Magon,
 j'inscris, auprès de la pure déesse, l'âme
 de ceux-ci ; le fils de Phoinikos de Kailios je l'inscris 15
 auprès de la pure déesse. Apelos fils de Lykinos, Lykinos fils de Pyrhe,
 Nannélaïos, Ekotis fils de Magon, Halos fils de Pukéleïon, Romis fils de Kailios,
 Apélos le phénicien, Titélos phénicien, Atos Nauériade,
 Titélos fils de Nannélaïos, Saris Romios. »³³

Le support de ce texte est une lamelle en plomb rectangulaire trouvée au début des années quarante aux alentours du sanctuaire extra-urbain de la déesse Malophoros³⁴,

³² Les remarques d'A. BRUGNONE (« Defixiones inedite da Selinunte », in : *Studi di storia antica offerti dagli allievi a Eugenio Manni*, Rome 1976 : 67-90 et surtout 77) témoignent à la fois de l'intérêt porté aux signes non-alphabétiques gravés sur certaines défexions et de l'embaras qu'une civilisation de l'écriture peut éprouver à leur égard. Font exception à cette tendance quelques études sur les papyrus dits magiques : voir les considérations sur les « visual devices », signes dont la valeur visuelle au sein des textes gréco-égyptiens reste à apprécier, proposées par R.L. GORDON (« Shaping the text: innovation and authority in Graeco-Egyptian malign magic », in : H.F.J. HORSTMANSHOFF, H.W. SINGOR, F.T. VAN STRATEN, J.H.M. STUBBE (éd), *Kykeon. Studies in honour of H.S. Versnel*, Leyde 2002 : 69-111 et surtout 90).

³³ L'édition suivie est celle de R. ARENA (*Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia, Iscrizioni di Sicilia, I, Iscrizioni di Megara Iblea e Selinunte*, Milan 1989, n° 63 : 62-65). Pour une lecture quelque peu différente de l'onomastique voir : M. LOPEZ JIMENO, *Las Tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam 1990, n° 12 : 85-100.

³⁴ Plus précisément, près du côté extérieur du mur du sanctuaire : S. FERRI, « Nuova 'defixio' greca dalla Gaggera », *Notizie degli Scavi* 5-6, 1944-1945 : 168-74. Ce document se trouve aujourd'hui au Musée de Palerme (NI 12524). En ce qui concerne le contexte archéologique des *katádesmoi* de Sélinonte, voir le livre de M. DEWAILLY (*Les statuettes aux parures du sanctuaire de la Malophoros à Sélinonte. Contexte, typologie et interprétation d'une catégorie d'offrandes*, Cahiers du Centre Jean Bérard, XVII, Naples 1992 : 38 et suiv.) qui reprend avec précision les journaux des fouilles d'E. GABRICI (« Il santuario della Malophoros a Selinunte », in : *Mon. Ant. Lincei*, XXXII, 1927). Pour une analyse de la défexion, cf. W.M. CALDER III, « The Great Defixio from Selinus », *Philologus*, 107, 1963 : 163-172.

dans la colonie dorienne de Sélinonte. Elle comporte trois traits horizontaux : le premier au niveau de la ligne 1, sous le mot *kakatagrapho*, « j'inscris », le deuxième à la fin de la ligne 4, sous le mot *huion*, « fils », et le dernier au début de la ligne 16 et sur la moitié de sa longueur. Les deux premiers signes n'ont pas retenu l'attention des spécialistes. Le troisième, en revanche, a été interprété par W.M. Calder III comme une ligne de séparation entre deux textes qui, par ailleurs, peuvent être différenciés sur la base de critères épigraphiques³⁵ et grammaticaux³⁶. Bien que l'interprétation proposée soit peu fondée et peu pertinente du point de vue du rituel³⁷, ce signe, et les deux traits qui le précèdent, ne sont pas moins problématiques ou intéressants pour l'étude de ce dispositif graphique.

Si de nombreuses questions demeurent encore sans réponse, l'intérêt de cette défixion réside également dans le vocabulaire qu'elle mobilise. Le verbe *katagráphein*, « inscrire », figure sur plusieurs défixions anciennes. Son champ sémantique, déterminé par la notion de « graver, écrire, dessiner, tracer »³⁸, inclut le terme technique employé pour l'inscription dans des listes et pour l'archivage³⁹. A ce propos, il est utile de souligner la ressemblance, du point de vue formel, entre les *katádesmoi* et certaines « archives » du monde grec ancien. Des lamelles en plomb, pliées ou enroulées, ont en effet été retrouvées à Stira, en Eubée, gravées de noms propres, mais également dans le Céramique ainsi qu'à l'angle nord-ouest de l'agora d'Athènes, ces dernières se référant aux membres de la cavalerie athénienne⁴⁰. Aussi, l'usage du verbe *katagráphein* associé à des listes de noms⁴¹ dans les *katádesmoi*, prend le sens d'une mise en séquence par l'écrit. Il est par ailleurs éclairant d'établir le parallèle avec un

³⁵ L'usage du *qoppa* et des lettres plus petites et moins espacées étant propres à la deuxième partie seulement.

³⁶ Le recours à l'asyndète, au lieu du polysyndète de la première partie, ou encore l'usage de l'accusatif au lieu du nominatif dans la deuxième partie.

³⁷ Selon l'auteur, cette tablette serait constituée d'un texte plus récent, correspondant aux seize premières lignes de la défixion, qui aurait été écrit par le fils de l'auteur du deuxième texte considéré plus ancien sur la base des éléments énoncés ci-dessus. Cette hypothèse néglige totalement le problème de la gestion des rituels de ligatures par un expert, le gravant, qui aurait produit matériellement la défixion commanditée par le graveur. D'un point de vue épigraphique, O. MASSON (« La grande imprécation de Sélinonte (SEG XVI, 573) », *Bulletin de correspondance hellénique* 96, 1972 : 377-388) jugeait déjà l'hypothèse de Calder III plutôt artificielle et attribuait la défixion à un seul scripteur vivant à une époque de transition (ce qui expliquerait le flottement entre les deux parties, dans l'emploi des lettres *kappa* et *qoppa*).

³⁸ HÉRODOTE, III, 108, 4 ; PAUSANIAS, I, 28, 2. Dans le domaine juridique, cf. l'inscription de Cyrène (R. MEIGGS et D. LEWIS, *A selection of Greek historical inscriptions*, Oxford 1969, n° 5, lignes 16, 18 et 21) et PLUTARQUE, *Solon*, I, 25, 1.

³⁹ Cf. S. GEORGOUDI, « Manières d'archivage et archives de cités », in : M. DETIENNE (éd), *op. cit.*, p. 221-247.

⁴⁰ Archive des IV-IIIe siècles, mise à jour par les fouilles de l'Agora et du Dipylon : J.H. KROLL, « An Archive of the Athenian Cavalry », *Hesperia*, 46 (1977) : 83-140.

⁴¹ Sur le statut des listes dans les défixions, cf. R.L. GORDON, « What's in a list? ... » *op. cit.*, p. 239-275.

autre verbe composé, *katalégein*, « raconter », impliquant déjà chez Homère⁴² une narration *dans l'ordre*. En appliquant ces réflexions à la fabrication des défixions, l'usage de ce verbe semble souligner l'acte rituel qui consiste à graver dans l'ordre les noms qui feront l'objet de la ligature⁴³.

Il faut rappeler que les verbes les plus fréquemment employés dans les défixions sont des termes déjà attestés chez Homère : *katékhein*, « retenir en bas », et *katadein*, « lier en bas ». Alors que le premier appartient au champ sémantique de l'emprise, le second s'inscrit dans celui de la ligature. En effet, c'est de *katadein* que dérivent les substantifs qui désignent la ligature rituelle : *katádēsis* et *katádesmos*⁴⁴.

L'usage du verbe au présent de l'indicatif⁴⁵ et à la première personne du singulier est une des caractéristiques communes aux défixions qui mériterait d'être exploitée dans le cadre d'une étude du rituel. En effet, il met en évidence une identification entre le graveur, qui a commandité l'opération, et la lamelle, support de la ligature qui, en tant qu'objet parlant, prend en charge, du point de vue linguistique, la réalisation du rite.

Le complément d'objet du verbe des défixions est souvent le nom personnel des victimes du rituel⁴⁶. Mais peuvent également figurer des parties anatomiques de la victime⁴⁷, des instances de la personne, ses modes d'expression⁴⁸ et ses sphères d'activité⁴⁹. La défixion de Sélinonte mentionne à deux reprises (lignes 2 et 11-12) le nom de l'individu visé, complété par ce que l'on peut considérer comme des instances de la personne : l'âme, *psukhá*, et la puissance, *dínamis*. A la ligne 10, la *dínamis* est alliée à la langue, *glōssa*. Ces termes, dont les attestations dans les textes littéraires ont déjà fait couler beaucoup d'encre, nécessiteraient une recherche en soi, en raison de l'intérêt qu'ils présentent pour une analyse du rituel de ligature, dont il souligne la diversité.

⁴² Cf. *Odyssée* II, 297.

⁴³ Deux autres verbes, appartenant au champ sémantique de la gravure, *enráphein*, « graver, inscrire » et *enkatáráphein*, « inscrire », figurent sur quelques défixions anciennes.

⁴⁴ Ces termes sont attestés uniquement dans les sources littéraires. Les lamelles ne présentent en effet presque jamais de termes qui désignent l'objet même. Fait exception une défixion de Géla (L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile. Contribution à l'étude du vocabulaire grec colonial*, Rome 1989, n° 134) dans laquelle le mot dialectal *bolimos*, « plombs » désigne la défixion.

⁴⁵ Indication temporelle d'une grande importance pour une recherche sur le temps dans et du rituel, en raison de la valeur aspectuelle de la durée exprimée par les thèmes verbaux grecs.

⁴⁶ Parfois suivi du patronyme, du matronyme ou de l'ethnique, selon une « logique de catalogue ».

⁴⁷ Cf. H.S. VERSNEL, « An essay on Anatomical Curses », in : F. GRAF (éd), *Ansichten griechischen Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Castelen bei Basel 15-18 mars 1996, Stuttgart 1998 : 217-267.

⁴⁸ Comme dans le syntagme « les actions et les mots », employé dans de nombreuses défixions attiques et siciliennes.

⁴⁹ L'art, *tekhne*, les ressources, *aphormē*, le travail *ergasia*, comme dans la lamelle de l'Ashmolean Museum, (Inv. G.514.1), publiée par JORDAN, *op. cit.* p. 119. Cf. GAGER, *op. cit.*, p.151-174.

Le long texte de Sélinonte présente aussi la particularité de mentionner une divinité, la pure déesse, auprès de laquelle sont « inscrits » les individus. Cette mention, caractéristique de textes plus tardifs, est rare à cette époque⁵⁰. D'autres puissances divines apparaissent sur les défixions du Ve et du IVe siècle, telles Ge, Hécate, Pluton, Perséphone, les Érinyes, ainsi que des puissances collectives sous l'appellation plus générique de « dieux ou démons qui retiennent, *kátokhoi* ». Hermès est mentionné le plus fréquemment, surtout sur les lamelles attiques, avec les épiclèses *Khthónios*, « chthonien » et *Kátokhos*, « qui retient solidement ». Si la mention des autres puissances met en évidence l'implication du monde chthonien dans les opérations rituelles d'enfouissement des *katádesmoi*, la figure d'Hermès semble concernée à double titre par ces pratiques. Le fils de Zeus et de Maïa est représenté, dans la littérature homérique déjà, dans ses fonctions de psychopompe⁵¹, qui met en relation avec le monde chthonien, mais aussi en tant que puissance qui entretient une relation particulière avec l'emprise et les liens. Ligoté par Apollon qui le soupçonnait de lui avoir dérobé des vaches, le jeune Hermès n'éprouve aucune difficulté à se défaire de ses liens solides⁵². Insaisissable, le Cyllénien exerce également un pouvoir d'emprise redoutable dans le monde des hommes. Muni de sa baguette, « il méduse, *thélgei*, à son gré les yeux des mortels ou réveille ceux qui dorment »⁵³. Hermès obstrue la vision des hommes, comme savent le faire Zeus et Athéna⁵⁴ ; il engourdit et répand le sommeil, autre puissance qui lie.

Hermès est donc un guide de choix pour pénétrer dans le paysage mythique grec, qui est particulièrement marqué par le thème du lien, de l'entrave et du pouvoir d'emprise. Une exploration de ce vaste domaine permet de mieux comprendre que les *katádesmoi* relèvent pleinement de la culture grecque, telle qu'elle se définit à partir de l'époque archaïque à travers l'épopée homérique.

L'usage des liens par les dieux fait son apparition dès le premier livre de l'*Iliade*. Achille y évoque l'intervention de Thétis venant en aide à Zeus⁵⁵, victime d'un complot de quelques divinités olympiennes, Héra, Poséidon et Athéna, qui voulaient le lier, *xundēsai*. Expérience douloureuse pour le roi des dieux qui a fondé sa souveraineté sur une maîtrise des liens⁵⁶. Et qui n'hésite pas à l'exercer sur le champ de bataille, lorsqu'il « lie le courage et les bras des Achéens », pour reprendre les mots

⁵⁰ W.M. CALDER III (*op. cit.*, p. 167) a proposé d'identifier la pure déesse avec Pasikrateia, en s'appuyant sur l'inscription qui a fait connaître le panthéon de Sélinonte (IG XIV 268, 5-6).

⁵¹ *Od.*, XXIV, 1 et suiv.

⁵² *Hymne homérique à Hermès*, 409 et suiv. Sur les tours et détours d'Hermès, cf. M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris 1974.

⁵³ *Iliade*, XXIV, 343-4.

⁵⁴ Cf. CARASTRO, *op. cit.*, p. 35-41.

⁵⁵ *Il.* I, 396-406.

⁵⁶ *Il.* XV, 18-24 ; HÉSIODE, *Théogonie* 501-2, 521-2 et 718. Voir, à ce sujet, les belles pages de J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 75-96.

d'Agamemnon⁵⁷. L'emprise s'exerce non seulement sur les membres mais aussi sur les instances de la personne, pour engourdir, immobiliser et neutraliser la victime. Héphaïstos, puissance de la forge, dispose aussi d'un pouvoir sur les liens⁵⁸. Ainsi, il fabrique les chaînes de Prométhée⁵⁹, le filet invisible pour piéger Aphrodite et Arès⁶⁰ ainsi que le trône aux liens invisibles, destiné à sa mère Héra⁶¹. D'autres puissances peuplent également le pays des ligatures, qu'il s'agisse de Dionysos⁶², d'Hypnos, le Sommeil⁶³, d'Até, l'égarement⁶⁴, ou de *moira*, le destin⁶⁵. Enfin, Poséidon et Athéna, bien que rarement mentionnés pour leurs compétences de dieux lieurs, interviennent aussi bien sur le champ de bataille que sur le chemin de retour d'Ulysse. Leur mode d'action est désigné par un ensemble de verbes, tels *pedân*, « entraver, enchaîner », *deîn*, « lier » avec ses composés, *katadeîn*, « lier en bas » et *sundeîn*, « lier ensemble », qui montrent plusieurs aspects, parfois méconnus, du champ sémantique de la ligature.

Alors que le mot *katádesmos* n'est pas attesté en grec avant le Ve siècle, le verbe duquel il dérive, *katadeîn*, est employé à plusieurs reprises dans les poèmes homériques. Ce verbe composé doit être distingué du plus générique *deîn*, « lier ». Souvent traduit par « lier solidement », il signifie littéralement « lier en bas ». Dans les poèmes homériques, *katadeîn* est employé comme terme technique dans les domaines hippique et naval⁶⁶, mais il définit également un mode d'action divine. Pour favoriser le départ d'Ulysse de l'île de Calypso, Athéna « lia les chemins, *katédese keleúthous*, des autres vents, et leur ordonna de cesser (de souffler) et de se coucher »⁶⁷. Ce mode d'action n'est pas exclusif à cette déesse. Poséidon agit également sur les vents, lorsqu'il veut

⁵⁷ Il. XIV, 73.

⁵⁸ Cf. M. DELCOURT, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris 1982.

⁵⁹ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 3-6.

⁶⁰ Od. VIII, 266 et suiv.

⁶¹ Des liens qui sont néanmoins visibles sur un cratère à figures rouges (Paris, Louvre, G 162, ARV², 186/47) commenté par F. LISSARRAGUE (« Un peintre de Dionysos : le peintre de Kleophrades », in : F. BERTI (éd.), *Dionysos. Mito e mistero. Atti del convegno Internazionale Comacchio 3-5 novembre 1989*, Comacchio 1991 : 257-276 et surtout 260-261). Dans cette représentation du retour d'Héphaïstos sur l'Olympe, la position d'Hermès en tête du cortège et face à Héra s'explique non seulement par sa fonction de dieu du passage mais aussi par ses compétences de dieu qui délie.

⁶² Cf. son épicièse *Lúsios*, « celui qui délie » (PAUSANIAS, II, 2, 6 et 7,6).

⁶³ Od. XXIII, 17 et suiv. ; SOPHOCLE, *Ajax*, 675-6.

⁶⁴ Il. XIX, 94.

⁶⁵ Il. XXII, 5 et aussi IV, 517 ; Od. III, 269 et XI, 292-3.

⁶⁶ Il désigne les attaches des chevaux aux mangeoires (Il. VIII, 434) ou aux courroies (Il. X, 567) mais aussi la fixation du mât à l'aide de câbles (Od. II, 424-5) et l'amarrage (Il. I, 436). A ce propos, il faut souligner que la levée de l'ancre est exprimée par le verbe *analúein*, « défaire les liens, délier ». Ce terme s'oppose en effet au verbe *katadeîn*. Il est d'ailleurs remarquable que sur une défixion découverte au sud de l'acropole d'Athènes et datée du IV^e siècle (JORDAN, « A Survey ... » *op. cit.*, n° 18), les deux verbes se côtoient dans l'expression : « je lie en bas et je ne défais pas le lien ».

⁶⁷ Od. V, 383-5.

entraver, « lier en bas » selon le texte, la route du retour d'Ulysse⁶⁸. Et Aeolos, puissance préposée aux vents, détient ce même pouvoir⁶⁹.

A côté des références fréquentes aux liens, *desmoi*, qui occupent une place importante dans la mythologie grecque, la littérature homérique emploie donc déjà le verbe *katadeîn*, qui exprime un mode d'action divine par empêchement, avant d'être mobilisé pour désigner les opérations rituelles de ligature, attestées dès le début du Ve siècle. Dès lors, on comprend plus difficilement le besoin de recourir à des modèles de type oriental⁷⁰ pour fournir un encadrement culturel à des pratiques si bien enracinées dans la tradition grecque.

L'étude du champ sémantique de la ligature et des représentations de l'empêchement et de l'immobilisation en Grèce ancienne permet de mieux comprendre l'imaginaire mobilisé par les *katádesmoi*. C'est le cas, par exemple, du verbe *pedân* et de son composé *katapedân*. Comme *katadeîn*, ces termes désignent un mode d'action divine⁷¹ par ligature qui entrave. L'étude de leurs occurrences dans l'épopée met en évidence le lien fondamental entre la notion de ligature et celle d'emprise et d'immobilisation.

Lorsque le roi crétois Idoménée doit affronter le jeune troyen Alkathoos, Poséidon n'hésite pas à intervenir : « Poséidon en ce jour, le dompta sous Idoménée. Ayant médusé⁷² ses yeux brillants, il entrava ses membres éclatants : l'homme ne put plus se retourner et fuir et pas davantage esquiver les coups, mais resté planté là, immobile, telle une colonne, tel un arbre au haut feuillage, il fut blessé en pleine poitrine par la lance »⁷³. L'effet est fatal : ébloui et immobilisé, Alkathoos n'a plus la capacité de s'enfuir. La référence conjointe aux yeux et aux membres rappelle un schéma corporel courant dans l'épopée homérique : à l'image du héros qui bondit et se jette dans la mêlée, bénéficiant d'une vue claire et de membres rendus agiles par un dieu, s'oppose la figure d'Alkathoos, condamné à l'immobilité par Poséidon.

Dans *l'Illiade*, la notion d'empêchement est également retenue pour décrire le mode d'action d'Atè, puissance de l'égarement. Considérée comme funeste, elle nuit aux hommes et aux dieux. Ainsi, pour expliquer sa colère qui causa tant de pertes chez les Achéens, Agamemnon invoque l'intervention de la déesse : « c'est elle qui entrave les hommes »⁷⁴. Une scholie à ce passage homérique établit une équivalence intéressante

⁶⁸ *Od.* VII, 272. Cf. aussi *Od.* XIV, 61.

⁶⁹ *Od.* X, 19-24.

⁷⁰ Cf. C.A. FARAONE, « Binding and Burying ... » *op. cit.* A l'origine de ces interprétations se trouve le travail de W. BURKERT, « Itinerant Diviners and Magicians ... » *op. cit.* Bien que F. GRAF (*op. cit.* p. 194-198) s'inscrive dans ce sillon, il remarque néanmoins l'existence de différences substantielles entre la culture grecque et le monde assyro-babylonien.

⁷¹ A deux exceptions près : *Il.* XXIII, 581-5 et *Od.* XXI, 391.

⁷² La traduction du verbe *thélgein* par « méduser » est motivée par l'effet d'immobilisation associé à ce type d'action. Cf. CARASTRO, *op. cit.*, p. 18-21 et, pour une analyse de ces notions, 46-62.

⁷³ *Il.* XIV, 434-438.

⁷⁴ *Il.* XIX, 94.

entre le verbe *katapedân*, présent dans le texte, et *katékhein*, terme technique des défixions. Cela prouve bien que, malgré leur absence du lexique employé par les *katádesmoi*, *pedân* et *katapedân* ont continué à fonctionner à l'intérieur du système de représentations mobilisées par les défixions, qu'ils avaient contribué à constituer.

Cet aperçu de la terminologie et des notions rattachées au champ sémantique de la ligature invite ainsi à s'interroger sur la relation qui a pu être établie entre les ligatures rituelles et la notion de magie au IV^e siècle. Car c'est à cette époque que les *katádesmoi* sont *devenus* magiques.

L'analyse du processus d'élaboration de la notion de *mageia* requiert une lecture des sources attentive à leurs stratégies rhétoriques. Depuis la deuxième moitié du Ve siècle, les auteurs utilisaient en effet le mot *mágos*, mage, à des fins polémiques⁷⁵, pour stigmatiser des pratiques ou des figures traditionnelles. Ainsi, le devin Tirésias et les guérisseurs traditionnels sont comparés à des mages et accusés de tromperie⁷⁶. Et la *mageia* est présentée par Gorgias comme une erreur pour l'âme et une tromperie de l'opinion⁷⁷. A une époque qui connaît l'essor de la rhétorique, le sophiste qui sait persuader son public, voire le tromper, en troublant son esprit par des discours qui lui font changer sans cesse d'opinion, risque de se faire traiter de mage. Au IV^e siècle, Platon utilise ce genre de stratégie rhétorique pour stigmatiser les sophistes, les poètes et les devins⁷⁸. En effet ces personnages revendiquent un pouvoir de persuasion et exercent donc, selon Platon, une emprise sur l'âme qu'il juge dangereuse pour sa cité idéale régie par la philosophie. La mention des *katádesmoi* par Platon doit donc être étudiée dans cette perspective.

Parmi les textes les plus cités par les spécialistes de la magie antique, figure un passage du deuxième livre de la *République*, dans lequel il est question de spécialistes de la purification des fautes :

« Des prêtres mendiants, *agúrtai*, et des devins, *mánteis*, allant aux portes des riches les persuadent qu'ils ont un pouvoir obtenu des dieux de soigner, par des sacrifices et des incantations, n'importe quelle faute commise soit par eux soit par leurs ancêtres, avec des plaisirs et des fêtes ; et si l'on veut nuire à un ennemi, avec un petit prix, on endommagera aussi bien le juste que l'injuste par des invocations et des ligatures rituelles, car ils persuadent les dieux, disent-ils, de les servir. »⁷⁹

⁷⁵ Cf. G.E.R. LLOYD, *Origines et développement de la science grecque. Magie, raison, expérience* tr. fr. Paris 1990 et R.L. GORDON, « Aelian's peony : the location of magic in Greco-Roman tradition », *Comparative Criticism* 9, Cambridge 1987.

⁷⁶ Cf. HIPPOCRATE, *Sur la maladie sacrée*, I, 27 Grensemann et *supra* n. 10.

⁷⁷ *Eloge d'Hélène*, 10. Cette tromperie a le même aspect contraignant et néfaste que l'égarement d'esprit causé par la puissance divine Atè, cf. *supra*.

⁷⁸ Pour la relation étroite entre les devins et les sophistes, cf. PLATON, *Lois* 908c-d.

⁷⁹ PLATON, *République*, II, 364b-c. Cette traduction se distingue des lectures de ce texte généralement proposées. Dans ce sens, cf. G. CASERTANO, *L'Eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*, Naples 1991: 60. Pour une analyse plus approfondie de ce passage, cf. CARASTRO, *op. cit.*, p. 394-396.

Les commentateurs de ce texte identifient souvent la cible de cette attaque avec les mages et leur attribuent donc la pratique des *katádesmoi*, en s'appuyant sur le texte du traité *Sur la maladie sacrée*, dans lequel les prêtres mendiants, *agúrtaí*, et les purificateurs traditionnels, *kathartáí*, sont comparés aux mages⁸⁰. Or, à la lumière des considérations précédentes, cette lecture du texte hippocratique est peu justifiée car elle en ignore la portée polémique. L'usage stigmatisant de la figure des mages ne permet pas de tirer des conclusions sur leurs pratiques. Une approche plus sensible aux stratégies rhétoriques amène à constater que Platon, dans le passage cité ci-dessus, attribue en réalité les ligatures rituelles aux devins. Or, les prêtres et les devins visés par le philosophe ne sont pas des mages mais ces praticiens dont il considérait les pratiques, tels les *katádesmoi*, et les propos comme impies et dangereux, puisqu'ils parvenaient à convaincre les hommes que toute faute envers leurs semblables ou envers les dieux était réparable⁸¹. Dans un passage des *Lois* qui vise à interdire leurs pratiques⁸², Platon stigmatise également ces spécialistes en les associant à la goétie⁸³, un des termes reliés à la notion de *mageia*. Aussi, les *katádesmoi* sont-ils pris dans la polémique platonicienne contre les devins et se trouvent associés à la notion naissante de magie. Dès lors, les défixions seront toujours plus assimilées à des pratiques « magiques ». C'est également à partir de cet usage platonicien que la magie se constitue en tant que notion-frontière. L'œuvre de Platon se trouve en effet à l'origine d'une longue tradition exégétique qui, d'une part, a affiché un grand mépris à l'égard des croyances et des pratiques qualifiées de magiques et, d'autre part, a considéré la *mageia* comme une forme de savoir élevée et exclusive, enseignée par les mages⁸⁴.

Pour conclure, l'étude de la relation entre les *katádesmoi* et la notion de *mageia* invite à abandonner l'approche qui utilise la magie comme une catégorie universelle. L'avantage de considérer cette notion comme un produit culturel est confirmé, d'une part, par une analyse des sources soucieuse de leurs stratégies rhétoriques et, d'autre part, par une étude des *katádesmoi* attentive à leur altérité. Une altérité qui éclaire celle des Grecs et qui est garante d'ouverture et d'élargissement du champ du pensable de chaque culture.

Marcello Carastro

EHESS - École des Hautes Études en Sciences Sociales

Bd. Raspail, 54, 75006 Paris, France

e-mail: Marcello.Carastro@ehess.fr

⁸⁰ Cf. M. VEGETTI, *Platone, la Repubblica*, trad. e comm. a cura di M.V., vol. II, libri II e III, Naples 1998 : 226.

⁸¹ *Rép.* II 364e-365a.

⁸² *Lois*, XI, 932e-933e.

⁸³ Il s'agit d'une action sur l'âme faisant appel aux ligatures rituelles, au changement d'apparence ou à une parole efficace de type incantatoire. Pour des développements ultérieurs sur cette notion complexe et son usage par Platon, cf. CARASTRO, *op. cit.*, p. 368-382.

⁸⁴ Une telle ambiguïté est bien exploitée par APULÉE dans son *Apologie*.

Povzetek

***Kakšna drugačnost za Grke?
Katádesmoi in invencija pojma magije***

Članek se loteva vprašanja drugačnosti, ki jo lahko prepoznamo v antični grški kulturi, s proučevanjem odnosa med pojmom magije in obrednimi ligaturami (*katádesmoi*). Analiza Sélinontovega zaklinjanja nas v perspektivi, ki povezuje antropologijo in kulturno zgodovino, navaja k preverbi vloge, ki so jo obredne ligature (*katádesmoi*) odigrale v procesu invencije pomena magije v antični Grčiji.

Glede na to, da so bili v antični Grčiji obredni objekti obravnavani v tedanjem času že celo stoletje kot objekti za »izražanje magije«, se zdi plodno le-te že v osnovi analizirati z antičnimi grškimi kategorijami in v kulturnem okviru, v katerem so nastali. Aplikirani pristop nas prepričuje, da zavrnilo pogosto sprejete hipoteze, ki mage razumejo kot drugačne od *katádesmoi*. Po drugi strani članek poskuša analizirati, kako so bili ti objekti, datirani v IV. stoletje pr. n. št., povezani s pojmom magije kot take.

Ko zapustimo sodobne predstave o problematiki, se nam odpre možnost razumevanja okoliščin, ki jih je vzpostavila grška kultura za ustvarjanje novih pojmov na podlagi grškega in grškemu tujih jezikov. Heuristična funkcija tega tipa drugačnosti, na katerega naletimo v antični grški kulturi, nas spodbuja k temu, da preučimo mejo v novi luči.