CHRISTIANISME ET MAGIE DU IIIe AU VIIe SIÈCLE*

« The term "magical," however, lacking a clear definition,
is not explanatory, but needs explaining »

Tuerk J. An early Byzantine inscribed amulet and its narratives,
BMGS 23, 1999, p. 25-42.

C'est sous l'idée exprimée par cette phrase tirée d'un article récent que je voudrais placer ces pages. Il ne s'agit pas de revenir sur un débat théorique, objet d'une bibliographie abondante, mais d'essayer de comprendre, dans les siècles qui ont vu la christianisation complète du monde romain, en gros, du IVe au VIe, la position de l'Église face à ce qu'elle appelait magie. L'insistance sur les interdictions, la présence fréquente de ce thème dans les écrits patristiques montrent que ce qu'elle essayait de mettre en place n'allait pas de soi. J'essaierai de mettre cette réflexion en rapport avec l'évolution des objets apotropaïques, qui sont la manifestation archéologique la plus saisissable de cette question et qui, surtout, offrent une évolution à peu près continue sur cette période[1]. Cette approche n'épuise pas tous les aspects que l'on met d'habitude sous le terme de magie dans la période considérée, mais elle me semble éclairante pour réfléchir sur le lien entre christianisme et magie.

Encore faut-il s'entendre sur ce que l'on désigne par magie. Rappelons d'abord que tout ce qui est contenu par la définition de magie, correspondant à l'utilisation habituelle du mot dans le contexte de ce qu'on peut appeler la civilisation occidentale, relevait, dans l'Antiquité, de connaissances largement partagées. Ces connaissances *334*
étaient, en partie, mais en partie seulement, déjà rangées dans une catégorie « magie » qui n'avait pas toujours les connotations négatives qui vont se développer au cours de l'antiquité tardive. Le fait que ces connaissances, pour la plupart, sont considérées aujourd'hui comme fausses ne change rien à cette situation, ni le fait que certaines d'elles pouvaient, dès l'antiquité, être discutées.

Dans l'antiquité tardive, deux évolutions se mettent en place dans le contexte de ces connaissances[2]. D'abord la multiplication à partir du IIIe siècle d'amulettes,

* [Paru dans *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. V. Dasen, J.-M. Spieser (Micrologus' Library 60), Florence 2014, p. 333-350.]

1. Il me semble difficile de partager l'opinion de P. C. Finney, Early-Christian engraved gemstones, dans *Acta CIAC XIV 1999 Vienne*, Cité du Vatican 2006, p. 837-844 (cf. p. 837), qui suppose qu'il n'y a pratiquement pas de production de gemme entre 200 et 450.

2. On peut citer, en parallèle pour le Moyen-Âge occidental, les réflexions sur la notion de miracle de C. W. Bynum, Wonder, *American Historical Review* 102, 1997, p. 1-26.

augmentation qui n'est sans doute pas difficile à comprendre. C'est une période de profonds bouleversements : valeurs, croyances, plus généralement le système conceptuel qui unissait les acteurs de l'empire romain, qui leur donnait un ensemble de repères cohérents et qui paraissait d'autant plus solide qu'il était partagé, ne fonctionnait plus[3]. Le christianisme n'est d'ailleurs pas la cause de ces transformations, mais son développement en est la conséquence[4].

Dans ce contexte, se développe une législation qui condamne la recherche et l'utilisation de connaissances considérées comme relevant de la magie. La place tenue par les accusations de sorcellerie, en particulier au niveau impérial, est davantage liée à des incertitudes sociales liées aux transformations dans les classes aux pouvoirs qu'à des incertitudes religieuses[5]. Une législation impériale apparaît, puis se durcit, davantage liée, dans un premier temps au moins, à la crainte des empereurs sur l'utilisation
335 possible contre eux de connaissances sur l'avenir qu'à des considérations sur le christianisme[6]. Les empereurs ciblent par ces lois des personnages qui seront condamnés parce qu'ils cherchent des connaissances qu'il est illégitime de posséder. Cette situation est l'aboutissement d'une longue transformation qui n'a guère été étudiée dans tous ses aspects, mais qui se reflète dans l'évolution du sens et de l'utilisation de mots comme γόης, μάγος, *magus* chez les Romains qui deviennent de plus en plus péjoratifs, γόης en particulier finit par être aussi fort que ne l'est devenu « sorcier »[7]. On voit, dans ces siècles, s'esquisser les dichotomies, science / magie ou religion / magie qui, en quelque sorte, seront réinventées et mises en forme par Frazer. Elles rejoignent

3. En reprenant la terminologie de Bourdieu, on dirait que c'est un ensemble d'habitus qui cesse d'être des repères communs et rassurants : P. Bourdieu, *La distinction*, Paris 1966 ; pour des approches de cette transformation dans le domaine religieux, J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris 2011, en particulier p. 143-175 ; dans un domaine plus large, P. Veyne, La famille et l'amour sous le Haut Empire romain, *Annales E.S.C.*, 33, 1978, p. 35-63.

4. *Ibid*.

5. P. Brown, Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from late Antiquity into the Middle Ages, dans *Witchcraft Confessions and Accusations*, M. Douglas éd., Londres 1970, p. 17-46.

6. M.-Th. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Francfort 1997.

7. Pour cette évolution, voir par exemple, K. Stratton, *Naming the Witch. Magic, Ideology and stereotype in the ancient world*, New York 2007, p. 27-28 ; de manière plus approfondie, F. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, Munich 1996, p. 24-36 pour le grec, p. 37-57 pour le monde romain (mais ce chapitre va au-delà des questions de terminologie). Voir aussi R. K. Ritner, The religious, social, and legal parameters of the traditional Egyptian magic, dans *Ancient Magic and Ritual Power*, M. Meyer, P. Mirecki éd., (Religions in the Graeco-Roman World 129), Leyden 1995, p. 43-60, en particulier p. 45. Mais voir aussi P. C. Finney, Do you think God is a magician?, dans G. Koch, K. Kirchhainer, *Akten des Symposiums "Früchchristliche Sarkophage"*, Mayence 2002, p. 99-108, qui insiste sur le fait que ces personnages ont toujours été considérés comme des marginaux dans le monde gréco-romain.