LES PROCÈS DE « MAGIE » D'ASIE MINEURE.
RETOUR SUR QUATRE *COLD CASES*
(AMMIEN MARCELLIN, XXIX 2, 24-28)
THE TRIALS FOR “MAGIC” IN ASIA MINOR.
RETHINKING FOUR COLD CASES
(AMMIANUS MARCELLINUS, XXIX 2, 24-28)

THOMAS GALOPPIN

UNIVERSITÉ TOULOUSE 2 JEAN JAURÈS
thomas.galoppin@univ-tlse2.fr

ROMAIN LORIOU

UNIVERSITÉ LYON 3 JEAN MOULIN
romain.loriot@univ-lyon3.fr

RÉSUMÉ

En reprenant le dossier de quatre individus poursuivis pour leurs activités magiques et le crime de lèse-majesté en Asie dans la vague de persécutions de l'hiver 371-372 de notre ère, nous interrogeons l'ambiguïté inhérente aux pratiques divinatoires et magiques. Partant du récit d'Ammien Marcellin, à charge contre les autorités répressives, nous essayons d'entrevoir les éléments d'accusation, mais pour mieux cerner le processus d'interprétation qui s'exerce dans un

ABSTRACT

By revisiting the cases of four people prosecuted in Asia Minor for magic and *crimen maiestatis* during the wave of persecution in the winter of 371-372 CE, we examine the inherent ambiguity in divination and magical practices. Based on the narrative of Ammianus Marcellinus, clearly against the authorities who led the repression, we seek to track down the evidence behind the accusation, but with the aim of better understanding the process of inter-

éventail de possibilités. Cet exercice à quatre mains a pour but de questionner, encore, les notions que nous utilisons, comme celle de magie, en invitant à prendre à bras-le-corps toute la complexité des points de vue anciens.

pretation that operates within a range of possibilities. This collaborative study aims to question, again, the concepts we use, such as that of “magic”, and to fully embrace the complexity of ancient perspectives.

MOTS CLÉS

Ambiguïté ; Ammien Marcellin ; Divination ; Magie ; Procès.

KEYWORDS

Ambiguity; Ammianus Marcellinus; Divination; Magic; Trials.

Fecha de recepción: 15/06/2023

Fecha de aceptación: 28/05/2024

AU DÉBUT DU LIVRE 29 DES *RES GESTAE*, Ammien Marcellin peint un spectaculaire et sombre tableau de la répression qui s'exerça à Antioche durant l'hiver 371-372 de notre ère contre les membres d'un complot visant Valens, accusés (et convaincus) d'avoir consulté des oracles pour connaître le nom du successeur de l'empereur, puis contre tous ceux qui avaient, de près ou de loin, eu connaissance de l'affaire, emportant dans la litanie des dénonciations, et sous l'effet de la fureur du Prince, des individus innocents.¹ Pour parachever ce tableau pathétique, Ammien en vient, bien plus brièvement, aux persécutions organisées à la même époque par Festus de Trente, alors proconsul d'Asie. Cet individu, explique-t-il, avait exercé correctement sa charge, jusqu'au moment où, voyant que la répression menée à Rome par Maximinus avait valu à ce dernier la préfecture du prétoire, il pensa obtenir le même honneur en versant le sang à son tour :²

Et quamquam sint multa et uaria, quae, ut leuius interpretemur, egit asperrime : pauca tamen dici sufficiet, quae sunt nota ac peruulgata, ad aemulationem eorum commissa quae facta sunt Romae. Ratio enim eadem est ubique recte secusue gestorum, etiam si magnitudo sit dissimilis rerum.

1. Amm. Marc., XIX 1, 4-42 puis 2, 1-20. Voir Zawadzki, 1989 ; Marié, 1992 ; Fournier, 2002. Nous remercions vivement Francesco Massa pour sa relecture et ses suggestions.

2. La cruauté de Festus est mentionnée aussi par Eunap., *V.S.* VII 6, 7 et fr. 39, 8 et par Zos., IV 15, 1 : voir Den Boeft *et al.*, 2013, pp. 110-111.

Philosophum quendam Coeranium, haut exilis meriti uirum, ea causa tormentorum inmanitate mulcatum occidit, quod ad coniugem suam familiariter scribens, id sermone addiderat Graeco σὺ δὲ νόει καὶ στέφε τὴν πύλην, quod dici prouerbialiter solet, ut audiens altius aliquid agendum agnoscat.

Anum quendam simplicem, interuallatis febris mederi leni carmine consuetam, occidit ut noxiam, postquam filiam suam ipso conscio curauit adscita.

In chartis cuiusdam municipis clari scrutari ex negotio iussis, genitura Valentis cuiusdam inuenta est, repellensque calumnias is cuius intererat, cum obiectaretur ei quam ob rem constellationem principis collegisset, fratrem suum fuisse Valentem dudumque obisse documentorum plena fide monstrare pollicitus, inexpectato ueritatis indicio, laniatus, lacer, trucidatus est.

Visus adulescens in balneis admouere marmoris manus utriusque digitos alternatim et pectori, septemque uocales litteras numerasse, ad stomachi remedium prodesse id arbitratus : in iudicium tractus, percussus est gladio post tormenta.

« Et bien qu'il exerçât son extrême sévérité, pour user d'un euphémisme, en de nombreuses et diverses occasions, il suffira de mentionner quelques-uns de ces actes, frappants et bien connus, perpétrés à l'imitation des persécutions qui se produisaient à Rome. La raison de ces actes est en effet partout la même, qu'ils soient commis justement ou injustement, même s'ils ne sont pas d'égale dimension.

Un philosophe, Coeranius, un homme qui n'était pas de peu de mérite, mourut dans des tortures atroces pour la raison qu'il avait ajouté, dans une lettre privée écrite à sa femme, l'expression en grec : « Pour ta part, veille et couronne la porte », ce qu'on a l'habitude de dire proverbialement, pour faire comprendre que quelque chose d'important doit arriver.

Une vieille femme toute simple, habituée à soigner les fièvres intermittentes par un charme bénin, fut exécutée comme criminelle, après avoir soigné sa propre fille qui l'avait appelée à son chevet, ce que Festus lui-même savait bien.

Dans les papiers d'un notable municipal qu'il avait fait examiner à la suite d'une affaire, on découvrit l'horoscope d'un nommé Valens. Comme l'homme dont le sort était en jeu repoussait ces accusations calomnieuses, et qu'on lui demandait avec reproche pour quelle raison il avait calculé la configuration astrale de l'empereur, il promit de démontrer, par des documents parfaitement probants, que ce Valens était son propre frère, décédé depuis longtemps. Mais on n'attendit pas la démonstration de la vérité, et déchiré, mis en pièces, il fut exécuté.

On vit un homme jeune, aux bains, approcher alternativement du marbre et de sa poitrine les doigts de chaque main et compter les sept voyelles, croyant que c'était un remède utile pour l'estomac : traîné au tribunal, il fut, après la torture, frappé du glaive ».³

Ce récit, bref et extrêmement synthétique comparé à celui des événements d'Antioche, a peu retenu l'attention des commentateurs qui se sont intéressés aux procès pour « magie » ou « divination ».⁴ La présentation d'Ammien y est à charge contre Festus : c'est l'ambition personnelle de cet homme qui motive sa sévérité, plutôt que la défense des intérêts du Prince et l'ordre public. Pour le montrer, l'historien dit avoir fait une sélection de cas exemplaires. Cela laisse entendre qu'il y en eut beaucoup d'autres, trop pour qu'on les rapporte. Surtout, cet « échantillonnage » soigné réunit des individus aux profils divers (par leur genre, leur âge ou leur rang social), qui paraissent avoir été mis en cause au hasard de circonstances sur lesquelles Ammien ne s'étend guère. On comprend allusivement que Festus connaissait les activités de la vieille femme (*ipso conscio*) ; le notable municipal fut accusé par rebond, comme cela arrivait, après une perquisition pour une affaire autre, dont il n'est rien dit de précis (*ex negotio*) ;⁵ le jeune homme fut, suppose-t-on, dénoncé par des témoins dans les bains où il se trouvait (*uisus*) ; quant à Coeranius, il faut par exemple imaginer, sur le modèle d'autres affaires,⁶ qu'une indiscretion du couple, d'un esclave de la famille ou d'un proche, conduisit à une dénonciation.

Quoi qu'il en soit, le récit d'Ammien se focalise sur les victimes et leurs actes, et non sur les éléments ou les acteurs de la procédure judiciaire, que le recours quasi systématique à des tournures passives fait disparaître (*adscita, iussis, obiectaretur, inexpectato, indicio, uisus*, etc.). Le contraste avec les événements d'Antioche, de ce point de vue, est spectaculaire, et il ne tient sans doute pas uniquement à la différence d'accès aux sources (à Antioche, Ammien se trouvait sur place) : ce choix de présentation vient souligner l'arbitraire de la répression, qui s'exerce en tout lieu et aléatoirement sur des individus qui n'ont apparemment aucun lien entre eux. Ammien met en scène cette discontinuité en faisant alterner des personnages dotés d'une certaine

3. Amm. Marc., XXIX 2, 24-28 (trad. G. Sabbah, CUF, modifiée, 1999).

4. Funke, 1967, p. 167 résume les faits ; Marié, 1992, ne lui consacre pas d'analyse ; Fögen, 1993, p. 158 en cite des extraits. Cette affaire n'oppose pas un empereur chrétien à des pratiques païennes : est en jeu le recours à des pratiques « magiques » et de divination au départ d'une conspiration qui pouvait impliquer aussi bien chrétiens que païens (Lenski, 2002, pp. 218-234).

5. On peut hésiter sur le sens à donner à *negotium* : « business deal » ou « judicial inquiry » selon Den Boeft *et al.*, 2013, p. 113.

6. Voir Amm. Marc., XVIII 3, 4-5.

envergure sociale, Coeranius et le notable, accusés d'après des documents privés, et des personnages « du commun », la vieille femme et l'*adulescens*, agissant sans se cacher. Alors qu'en temps normal, dans la procédure inquisitoire, la menace d'un complot légitimait l'extension « presque infinie » de la *cognitio*, par des dénonciations ou des aveux successifs, à d'autres individus et donnait en retour du crédit à une première accusation isolée, il n'y a ici aucune trace de conjuration et aucune accusation ne vient étayer l'autre.

Mais la démonstration critique d'Ammien se construit surtout dans la description des cas eux-mêmes : elle consiste non à nier l'existence des faits reprochés, mais à démontrer qu'ils ont été mal interprétés, volontairement ou non, et qu'ils ne constituaient pas des chefs d'accusation valables ou suffisants.⁷ À la manière d'un avocat déroulant sa *narratio*, qui prétend résumer fidèlement les événements tels qu'ils se sont produits mais qui, par de petites notations plus ou moins discrètes, les présente en réalité dans un sens favorable à son client, Ammien raconte les faits de manière à disculper les victimes de Festus. L'art de la *narratio*, pour un orateur ou ici pour l'historien, implique toujours de tenir un équilibre délicat : il faut fournir suffisamment d'éléments à l'auditoire pour que les chefs d'accusation restent compréhensibles (sur quelles bases un tel a été accusé), tout en montrant que ceux-ci ne reposent sur rien de solide (pourquoi un tel est innocent). Il paraît impossible de savoir si Ammien s'appuie pour cela sur une trame issue de *relationes* officielles, qui justifiaient les exécutions et qu'il lui fallait donc transformer radicalement, ou au contraire sur des témoignages déjà hostiles à Festus, qu'il suffisait d'intégrer en l'état ou presque aux *Res gestae*, ou bien encore sur des documents « neutres » de ce point de vue.⁸ Mais l'essentiel est de garder à l'esprit cette double caractéristique du passage : il s'agit d'une contre-interprétation, qui avait certainement son pendant accusatoire, que celui-ci fût formalisé ou non dans un document, et dont elle reprenait nécessairement des éléments ; d'autre part, cette contre-interprétation est un récit persuasif et non une argumentation en bonne forme, de sorte que la part d'implicite y est considérable.

Nous voudrions dès lors essayer d'éclairer ces quatre cas, en « démontant » la rhétorique d'Ammien et en essayant de déterminer quels éléments concrets, à charge, pouvaient permettre aux représentants du pouvoir impérial de justifier la répression ou de lui donner à tout le moins une légitimité de façade. L'exercice vise moins à recons-

7. Rapporté à la théorie des *status causae*, qu'Ammien devait connaître comme tous ceux qui avaient été formés à la rhétorique, l'enjeu est celui de la *finitio*, la définition des faits. C'est déjà le cas dans l'*Apolo-gie* d'Apulée : il combat la qualification de magie ou de magicien que ses adversaires brandissent contre lui. Voir Le Gallo, 2019.

8. Sur l'utilisation des archives judiciaires par Ammien, voir Ménard, 2009.

tituer la « réalité » de l'enquête qui fut menée qu'à expliquer les types d'ambiguïtés sur lesquelles pouvait s'appuyer la justice impériale, si expéditive soit-elle. En effet, certaines circonstances de ces *cold cases* pouvaient être interprétées, avec quelques raisons et contrairement à ce que le récit d'Ammien suggère, comme les indices de pratiques, magiques ou divinatoires, menaçant l'ordre public et l'empereur.⁹

Il ne s'agit pas, bien entendu, de prendre position sur la culpabilité des accusés, ou de mettre en doute l'interprétation critique d'Ammien, mais de montrer, en élargissant notre corpus à d'autres passages des *Res gestae* et à d'autres témoignages du IV^e siècle, que les accusations de magie ou de divination reposaient souvent sur des situations dont les Anciens eux-mêmes percevaient l'ambivalence et dont ils pouvaient discuter la qualification (tel fait est-il un signe divin, un acte de sollicitation des dieux pour obtenir une information ou les faire agir, ou rien de tout cela ?). Cette hésitation, inhérente à la pratique du polythéisme, contribue à expliquer les difficultés auxquelles les Modernes se heurtent quand ils utilisent, et parfois opposent, les catégories de divination ou de magie. C'est une invitation, dans notre lecture des textes anciens, à prendre en compte les ambiguïtés des attitudes antiques de croyance en déployant leur spectre, sans essayer de les réduire ou de les résoudre.

1. DEUX DISCOURS EN UN. RESTITUER LES ARGUMENTS DE LA DÉFENSE ET DE L'ACCUSATION

1.1. LA COURONNE DU PHILOSOPHE

Coeranius, un philosophe, périt sous la torture parce qu'il avait employé « dans une lettre privée écrite à sa femme, l'expression en grec : "Pour ta part, veille et couronne la porte", ce qu'on a l'habitude de dire proverbialement, pour faire comprendre que quelque chose d'important doit arriver » (*quod ad coniugem suam familiariter scribens, id sermone addiderat Graeco σὺ δὲ νόει καὶ στέφε τὴν πόλιν, quod dici prouerbialiter solet, ut audiens altius aliquid agendum agnoscat*). Il semble qu'Ammien cherche à désamorcer dans son récit une double accusation : d'un côté, une volonté de dissimulation, de l'autre, des menées nuisibles à l'État et au Prince. Après avoir affirmé les qualités morales de Coeranius (*haut exilis meriti uirum*), l'historien insiste sur le

9. Voir par exemple Trombley, 1993, pp. 57-59 : « *The present-day historian must therefore question the alibis of the victims of Festus' executions as much as the motives of their apologist Ammianus. The close similarity of their behaviour to known practices suggests that, if officials erred on the side of severity in rooting out 'enemies of the Roman order', there were many other occasions when these criminal investigations landed right on the mark* » (p. 59).

caractère à la fois « familier » et « familial » de la lettre qu'il avait écrite (*ad coniugem suam familiariter scribens*), c'est-à-dire une lettre dont le style et les préoccupations sont ceux des gens « d'une même maisonnée », qui se connaissent intimement.¹⁰ Il suggère, autrement dit, que celui-ci a écrit à sa femme comme un mari écrit à son épouse pour régler des affaires courantes, et non pour lui délivrer secrètement une information dont la portée dépasserait la sphère domestique. Cette incise participe aussi à justifier l'ajout à la lettre, sans autre indication, de l'expression en grec : il n'y a sans doute pas à s'étonner que celle-ci ne soit pas parfaitement explicite, car c'est le propre d'une correspondance entre « familiers » que d'être allusive.

Quant au sens de l'expression « veille et couronne la porte », il s'agit seulement d'un proverbe figé et d'usage courant (*proverbialiter* et *solet*), assure Ammien, et non, doit-on comprendre sans doute, d'une instruction codée, qui serait l'indice d'un méfait en préparation. L'expression, qui n'est pas attestée ailleurs, pourrait être interprétée littéralement en référence à des festivités à venir, puisqu'il était ces jours-là de coutume de mettre des couronnes sur la porte des maisons, mais Ammien en précise le sens : un événement d'une grande importance, ou « plus important que d'habitude », est sur le point de se produire.¹¹ On pourrait comprendre *altius* d'une autre manière : qui entendait l'expression savait qu'il fallait lui donner une signification « plus haute » ou « plus profonde » que son sens littéral, et comprendre donc que quelque chose allait se produire.¹² Dans tous les cas, Ammien insiste sur le caractère générique et anodin de l'expression, qui pouvait échapper à tous ceux qui, comme Festus lui-même,¹³ n'étaient pas de culture hellénophone : même si on ne savait pas à quel événement important Coeranius faisait référence (*altius aliquid agendum*), il n'y avait là, semble-t-il nous dire, aucun message crypté, aucune analogie menaçante.

Cette défense dessine en négatif les arguments à charge contre Coeranius, ou le faisceau d'indices qui pouvait motiver une enquête. Il s'agit d'abord d'un *philosophus* : ce terme a un sens riche et ambivalent, y compris dans les *Res gestae*, mais on peut admettre qu'il désigne de manière générale un homme reconnu comme le

10. Den Boeft *et al.*, 2013, p. 113, comprennent « *informally* ». Mais *familiariter* est utilisé régulièrement, comme *familiaris*, pour désigner positivement un degré de proximité ou d'intimité qui est celui de la communauté familiale. Comme cette « familiarité » est celle que l'on attend d'un mari et de son épouse, l'insistance d'Ammien est d'autant plus forte.

11. Den Boeft *et al.*, 2013, p. 212 : l'expression « *would have been interpreted as pointing to a festive occasion* » ; « *something of exceptional importance is about to take place* » (avec deux références à l'appui : Chrys., *Pent.* 468 et Juv., 6, 51-52 et 9, 85-86).

12. Voir S.H.A., *Get.* 3, 4 : *idque quod ioco dictum est Seuerus altius quam quisquam praesentium accipit* (Septime Sévère comprend le sens supérieur de ce qui avait été dit comme une simple plaisanterie).

13. D'après Lib., *Or.* I 156.

détenteur d'un savoir, et notamment dans l'Antiquité tardive d'un savoir religieux : des connaissances élevées sur les dieux, voire une capacité particulière à susciter, par des prières ou des rites, un contact avec la ou les puissances divines.¹⁴ Cette compétence des philosophes suffisait à les rendre menaçants aux yeux des autorités impériales qui cherchaient, depuis le début du Principat, à contrôler toute pratique susceptible de porter atteinte au pouvoir. Dans les années 370 de notre ère, après le règne de Julien où certains d'entre eux étaient à l'honneur dans l'entourage de l'empereur « païen », les *philosophi* semblent être d'autant plus suspects aux autorités impériales chrétiennes, surtout en Orient,¹⁵ et le contexte immédiat des événements est celui de la répression : plusieurs philosophes ont été impliqués et exécutés dans l'affaire de l'oracle d'Antioche¹⁶ (pour avoir été consultés sur le sens de l'oracle, rapporte Ammien). Parmi eux, Maxime, maître de Julien et « théurge » renommé, est jugé à Antioche, mais exécuté à Éphèse par Festus, peut-être pour faire un exemple dans sa ville natale.¹⁷ Pour ces raisons, il est vraisemblable que le *philosophus* Coeranius, qui faisait sans doute partie de ce réseau « d'intellectuels » païens en lien avec des notables locaux, ait fait l'objet d'une surveillance particulière de la part de Festus, et qu'il ait pu être dénoncé ou sa correspondance saisie à ce titre.

C'est ensuite une double étrangeté qui, dans la lettre de Coeranius à sa femme, avait dû retenir l'attention des autorités : il y avait d'abord l'« ajout » (*addiderat*) de l'expression en langue grecque,¹⁸ qu'on pourrait interpréter comme un ajout *sua manu* de Coeranius au texte écrit sous sa dictée par un scribe.¹⁹ La pratique, courante, témoignait de l'importance d'un mot personnel, et peut-être même du fait que Coeranius n'avait pas voulu que son scribe en eût connaissance. C'était d'autre part l'utilisation d'un proverbe qui faisait référence à un événement important, mais en termes très indirects. Or les pratiques de cryptage des lettres étaient bien connues et les enquêteurs devaient être soupçonneux. Ammien raconte que, lors des procès d'Antioche, Théodorus, un aspirant à l'Empire qui avait été désigné par des *sortes* oraculaires, nia avoir voulu précipiter les choses en s'emparant du pouvoir par la force, mais qu'il fut « confondu par une lettre écrite de sa main à Hila-

14. Par exemple, Athanassiadi, 1992, pp. 58-60.

15. Voir Amm. Marc., XIX 12, 12 (dénonciation, torture et finalement libération du philosophe Démétrios).

16. Voir Amm. Marc., XXIX 1, 36 et 37 : Pasiphilus et Simonidès ; XXIX 1, 42.

17. Angliviel de la Baumelle, note 63, p. 176 de l'édition CUF.

18. Par cette précision (*sermone graeco*) Ammien justifie l'insertion de mots grecs dans son propre texte, ou souligne qu'il s'agit d'une langue qui n'était pas celle des juges.

19. Voir S.H.A., *Alex. Sev.* 31, 1 ; sur cette pratique, Blumell, 2014.

rius, en termes détournés et obliques (*litterae suae per ambagis obliquas... scriptae*), dans laquelle, ayant conçu un ferme espoir sur la foi des devins, il n'hésitait pas sur le fait, mais ne cessait de s'enquérir du moment de réaliser son désir ». ²⁰ On trouve à la même époque chez Libanios un témoignage célèbre et édifiant : tout en se défendant d'une mauvaise intention, il concède avoir écrit à un ami pratiquant l'ornithoscopie pour connaître un remède et parlé dans sa lettre des « médecins » (*iatroi*) pour éviter de désigner directement les dieux. Un tel code n'aurait pourtant, reconnaît-il lui-même, guère leurré le juge en cas de dénonciation. ²¹

Enfin, le sens même de l'expression grecque utilisée par Coeranius (« veille et couronne la porte ») pouvait faire tiquer celui qui cherchait les traces d'un *crimen maiestatis*. Laurent Angliviel de la Beaumelle a proposé un rapprochement avec le privilège qu'Auguste avait reçu du Sénat en 27 avant notre ère d'orner sa porte d'une couronne civique, de sorte que « le mot de Coeranius pouvait prêter à interprétation malveillante ». ²² Mais il paraît peu probable que le couronnement de la porte pouvait être compris, même d'un esprit mal intentionné, en référence à un honneur impérial qui n'était sans doute plus en usage à la fin du IV^e siècle de notre ère. Il faut plutôt s'en tenir au sens générique de l'expression et insister sur l'articulation des deux segments qui la composent. Coeranius pouvait dire en substance à sa femme : quelque chose suscite un espoir heureux pour notre destin personnel (στέρφε τὴν πύλην), et il faut être attentif (σὺ δὲ νόει). On peut alors faire le parallèle avec une autre affaire rapportée par Ammien : en 359, un essaim s'installa dans la maison de Barbatio, commandant de l'infanterie de Constance II, et les haruspices lui annoncèrent un *discrimen*, un « tournant ». Ce diagnostic semblait désigner une prochaine *permutatio imperii* dans laquelle Barbatio allait avoir un rôle important

20. Amm. Marc., XXIX 1, 35 (trad. G. Sabbah, CUF, 1999). Voir aussi, pour l'usage d'un vrai code, XVIII 3, 2, la femme de Barbatio fait venir une servante *notarum perita* pour faire écrire une lettre.

21. Lib., *Or.* I 175 : « La correspondance que j'échangeais avec les uns et les autres recéait des étincelles dangereuses. Sans rien contenir de répréhensible, elle aurait donné contre moi prise aux délateurs si la Fortune ne les avait privés de ces occasions avec une telle aisance que parmi des milliers de lettres <saisies> il n'y en eut aucune de moi » ; 177-178 : « En ce moment où l'empereur était en grande colère, comme le chasseur qui a manqué son gibier, un danger me menaça, né de la dureté d'un maître et du ressentiment d'un esclave. L'esclave était secrétaire, le maître pratiquait la divination par les oiseaux. Je lui avais écrit un jour pour lui demander un certain remède, sans mentionner les dieux, mais seulement les médecins (*iatrôn*), par précaution. Le maître n'avait pas brûlé cet écrit, et l'autre l'ayant eu en mains l'avait conservé, afin de pouvoir par la suite, en cas de péril grave, se tirer d'affaire grâce à la lettre. Et quand il voulut nuire à son maître et le faire poursuivre à propos des présages, c'est sur cette lettre qu'il comptait, car le juge comprendrait ce que voulait dire le terme 'médecins' (*iatroi*). Et si j'étais pris dans ce coup de filet d'une façon ou d'une autre, l'empereur se jetterait sur moi à grands cris » (trad. P. Petit, CUF, 1978).

22. Note 97, p. 183 de l'édition CUF. Voir *Res Gestae Diui Augusti* 34.

à jouer. Son épouse, se demandant avec inquiétude ce qu'elle deviendrait une fois son mari au pouvoir, lui écrivit à ce sujet. Mais dénoncés par l'esclave qui avait écrit la lettre, ils furent condamnés à mort.²³ Dans cet épisode, comme dans d'autres,²⁴ la consultation divinatoire avait donné un résultat ambivalent (ce « tournant » était synonyme d'espoir, mais aussi de grand risque) et il fallait se rassurer entre époux complices – et ailleurs entre conjurés. Par conséquent, dans le cas de Coeranius, la tournure double de l'expression grecque pouvait être interprétée selon un scénario vraisemblable à cette époque, celui d'un homme qui, conforté par des signes divers mais à la merci d'un revers de fortune, voulait en avertir sa femme.

Un dernier élément, plus incertain, pourrait être ajouté à cette interprétation à charge : le terme *altius* utilisé par Ammien possède des connotations dangereuses. Un peu auparavant, lors des procès d'Antioche, l'historien évoquait un certain Bassianus, qui « avait tenté de connaître à l'avance des questions trop hautes » (*quasi praenoscerre altiora conatus*), ou les consuls Eusébius et Hypatius, accusés d'avoir nourri « l'ambition d'une trop haute fortune » (*cupidinem altioris fortunae*) et consulté les dieux.²⁵ L'usage du comparatif au neutre pluriel, *altiora*, est récurrent chez Ammien pour désigner les ambitions politiques les plus hautes,²⁶ en lien parfois avec des consultations divinatoires. Ces connotations devaient être moins sensibles avec le singulier *altius*, d'emploi plus large, mais on peut se demander si la formule *altius aliquid agendum* ne faisait pas résonner dans ce contexte, plus qu'un « événement important », l'idée d'une élévation politique. Ammien a-t-il voulu faire entendre à un public latinophone, en la transcrivant ainsi, l'ambiguïté propre à la formule grecque, ou bien cette paraphrase latine du proverbe était-elle déjà présente dans un document officiel ? On ne saurait le dire mais, à considérer le récit de l'historien tel qu'il nous est parvenu, le mot attirait l'attention.

En faisant la part des excès du pouvoir judiciaire, on comprend comment des éléments épars pouvaient former pour les juges impériaux un système d'indices crédibles : compétences religieuses d'un *philosophus*, qui devait être un personnage localement connu, formule indirecte et allusive dans une lettre privée, sens potentiellement menaçant du proverbe, ressemblance de cette configuration avec des précédents avérés. On pouvait penser que Coeranius, ayant une ambition de pouvoir ou la partageant avec des complices, avait eu recours à des puissances suprahumaines, sous

23. Amm. Marc., XVIII 3, 4.

24. Déjà le cas de l'oracle d'Antioche : Amm. Marc., I 6, 7.

25. Amm. Marc., XXIX 2, 5 et 9.

26. Voir aussi XIV 7, 19 ; XV 5, 4 ; XVI 6, 2 ; 7, 2 ; XIX 9, 3 ; XXVII 2, 1.

une forme ou une autre. Le soumettre à la torture, au nom d'une sorte de principe de précaution, devait permettre d'en savoir plus.

1.2. L'HOROSCOPE ET LES DEUX FRÈRES

Dans les archives d'un notable municipal on découvrit l'horoscope d'un certain Valens (*genitura Valentis cuiusdam*). Le récit apologétique d'Ammien s'appuie sur au moins trois arguments distincts. Il laisse entendre que la découverte de la *genitura* était accidentelle : la perquisition eut lieu dans le cadre d'une autre affaire (*ex negotio*).²⁷ On a le sentiment qu'à la différence des autres cas rapportés par Ammien, aucun fait précis n'avait conduit ici les autorités à soupçonner une récente consultation d'astrologue sur le destin de l'empereur. D'autre part, cette archive, en plus d'avoir été exhumée sans véritable raison, était ancienne puisque le frère de l'accusé était mort depuis longtemps (*dudumque obisse*) : ces prédictions n'avaient, doit-on comprendre, aucune sorte d'actualité politique et la malencontreuse homonymie avec l'empereur régnant était insignifiante. Enfin, pour lever à coup sûr le doute, il aurait suffi de laisser le temps à l'accusé de fournir des preuves matérielles, insiste Ammien, comme il s'y engageait (*documentorum plena fide monstrare pollicitus*), mais on n'attendit pas ce témoignage de vérité (*inexpectato ueritatis indicio*).

Cette démonstration ne permet pas une « déconstruction » aussi poussée que l'affaire de Coeranius, car les données sont moins équivoques. Mais il faut rappeler que, depuis le début du Principat, le recours à l'astrologie ou à des astrologues, comme d'ailleurs à toute autre méthode divinatoire, pour connaître la destinée du Prince (la date de sa mort, en particulier) était interdit. Un particulier qui voulait consulter les dieux ou les astres sur ses propres ambitions impériales risquait des poursuites pour lèse-majesté (sans que cette législation répressive ait jamais réussi à mettre fin à de tels usages).²⁸ Or, puisqu'il était évidemment impossible de contrôler toutes les consultations divinatoires des particuliers, la répression se fondait sur ce qui était considéré comme les indices probants d'une intention de nuire ou, ce qui revenait à peu près au même, d'une volonté de dissimulation : une consultation tenue secrète, dans un espace privé ou de nuit, comme en témoignent plusieurs constitutions impériales du IV^e siècle.²⁹ On pouvait donc ne jamais être inquiété, mais si une accusation tombait, la charge de la preuve revenait à celui qui pratiquait la divination,

27. *Negotium* peut renvoyer ici à une affaire commerciale ou à une enquête judiciaire : voir Den Boeft *et al.*, 2013, p. 113.

28. Voir par exemple Cramer, 1954, pp. 9-50; Rivière, 2017 et 2022.

29. Voir Goddard, 2007 ; Belayche, 2009.

qui était tenu de montrer qu'il ne faisait rien de mal. Aussi, « c'est ouvertement et sous les yeux de tous que tu dois exercer ton art divin », conseille Firmicus Maternus à ses lecteurs désireux de se former à l'astrologie.³⁰ Dans ce cadre législatif et mental, la découverte fortuite de l'horoscope de Valens, là où ne l'attendait pas, pouvait passer précisément pour un élément incriminant : que faisait là, comme cachée au milieu des papiers de son frère, cette *genitura* ? Y avait-il quelque chose à dissimuler ?

Il faut ajouter que l'art des astrologues a fait l'objet d'une interdiction élargie, sous le règne de Valentinien et de Valens, en 370 ou 373 : celle-ci condamne à mort celui qui a pratiqué l'astrologie en public ou en privé, de jour comme de nuit, et celui qui l'apprend autant que celui qui l'enseigne (*cesset mathematicorum tractatus. Nam si qui publice aut privatim in die noctuque deprehensus fuerit in cohibito errore uersari, capitali sententia feriatur uterque. Neque enim culpa dissimilis est prohibita discere quam docere*).³¹ Que cette constitution soit légèrement antérieure ou postérieure à l'affaire de l'horoscope, elle indique que, dans ces années-là, la condamnation de l'astrologie prit un tour systématique et n'était plus conditionnée à la finalité ou aux circonstances des consultations. Dans ce contexte, et si tant est que cette législation eût des effets concrets, la détention d'un horoscope pouvait être utilisée comme preuve d'une pratique ou d'un intérêt pour le savoir astrologique qui tombaient désormais sous le coup de la loi.

Pourquoi alors, dans ces circonstances, avoir conservé chez soi un horoscope portant le nom de l'empereur régnant, au lieu de s'en débarrasser comme l'aurait exigé la prudence ? Le récit d'Ammien plaide la naïveté du notable : il n'y avait rien de politique dans cet horoscope périmé et il n'était pas besoin de le supprimer. Mais le raisonnement de l'autorité impériale, si abusif et injuste fût-il, s'appuyait sur l'expérience de précédents : quand bien même Valens n'était que le frère de l'accusé, l'histoire abondait en effet d'exemples d'oracles ou de présages dont le sens reposait sur une homonymie (le référent le plus évident se révélant n'être pas le destinataire de la prédiction).³² Parfois, des prédictions anciennes, qui prenaient dans une conjonction nouvelle d'événements une soudaine actualité, étaient brandies pour servir une ambition politique. C'est une des raisons pour lesquelles les empereurs cherchèrent souvent à limiter la circulation des recueils oraculaires à Rome, les prédictions retrouvant, au gré des circonstances, une dangereuse pertinence.

30. Firm. Mat., *Math.* XXVIII 33, 2 (trad. P. Monat, CUF, 1992). Cité par Goddard, 2007, p. 270.

31. *Cod. Theod.* IX 16, 8.

32. Par exemple, Suet., *Cal.* 57, 2, et 6.

Certes, comme la *genitura* astrologique reposait sur des données personnelles, le jour et l'heure de la naissance, on peut penser qu'il n'était pas difficile d'établir que ce Valens n'était pas l'empereur. Mais il n'est pas certain que Festus ou ses agents aient eu cette compétence en astrologie, qui supposait d'établir l'état du ciel pour une date bien antérieure, et pour comparer il aurait fallu disposer des données de naissance de l'empereur, qui n'étaient pas toujours connues, parfois sciemment dissimulées, parfois modifiées pour correspondre à un état du ciel plus favorable.³³ D'autre part et surtout, que les autorités aient été en mesure de faire facilement ou non la comparaison, c'est bien le caractère à la fois ancien, technique et obscur de ce document portant le nom de Valens et possédé par un notable qui le rendait dangereux. Il valait à lui seul comme un objet d'autorité dont on pouvait tirer parti pour appuyer un projet d'usurpation, si les circonstances le demandaient. Avoir conservé cet horoscope était donc peut-être involontaire, mais, rapporté aux usages politiques des prédictions sous l'Empire, on ne peut pas dire que c'était anodin.

1.3. DES CHANTS ET DES VOCALISES DE MAUVAIS TON

La vieille femme et l'*adulescens* étaient tous deux des soignants aux méthodes suspectes. En 359, les procès de Scythopolis ne s'étaient pas limités aux consultations oraculaires, mais s'étaient étendus aux pratiques guérisseuses :

Nam siqui remedia quartanae uel doloris alterius collo gestaret, siue per monumentum transisse uespere maliuolorum argueretur indicii, ut ueneficus, sepulchrorumque horrores et errantium indidem animarum ludibria colligens uana, pronuntiatu reus capitis interibat.

« En effet, celui qui portait au cou des remèdes contre la fièvre quarte ou une autre affection, celui qui était convaincu, par des dénonciations malveillantes, d'être passé le soir le long d'un monument funéraire, était tenu pour un empoisonneur ou pour un homme qui recherchait les horreurs des tombeaux et les vains fantômes des âmes errantes qui sortent de ces mêmes lieux ».³⁴

Dans ce passage aussi, Ammien sélectionne des pratiques et des espaces qui ne faisaient guère l'objet d'interdits, mais qui ont pu devenir les indices d'activités répré-

33. Pour des hypothèses de manipulation autour de la *genitura* de Néron, Abry, 2005, pp. 45-46 ; autour de celle de Septime Sévère, Guey, 1956, pp. 34-35.

34. Amm. Marc., XIX 12, 14 (trad. G. Sabbah, CUF, 1970).

hensibles, de celles qui tombaient sous le coup de la *lex Cornelia de sicariis et ueneficiis* de 81 avant notre ère. Que l'on sache, le port d'amulettes et la promenade vespérale près des nécropoles n'étaient pas prohibés : Constantin avait légiféré contre les magiciens qui s'en prenaient à l'intégrité physique des individus, mais excluait explicitement de pénaliser ceux qui œuvraient à la guérison ou à la protection des récoltes.³⁵ Le défi est de comprendre comment des pratiques *a priori* bénéfiques ou du moins inoffensives ont pu être identifiées à des *maleficia*, pour reprendre un terme clé – quoiqu'assez vague – des procès de Valentinien à Rome sur lesquels Festus modela sa répression.³⁶

L'une des accusés était une vieille femme (*anum quandam*). Les compétences guérisseuses de vieilles femmes étaient depuis longtemps signalées dans la littérature.³⁷ Le médecin Galien avait eu à cœur d'invalider le savoir pharmacologique qui relevait, selon lui, des « fables de vieilles femmes et des sorcelleries égyptiennes délirantes avec des incantations que l'on prononce en arrachant les plantes ». ³⁸ Une part bien réelle des soins reposait sur des connaissances médicales mises en pratique et transmises par les aïeules au sein des groupes familiaux, ou bien par des femmes plus ou moins indépendantes qui tiraient profit de leur maîtrise de la pharmacopée et des incantations. Athanase d'Alexandrie a pris pour cible de vieilles ivrognes qui demandaient onze oboles et un quart de vin pour une incantation et une amulette.³⁹ Au IV^e siècle, Jean Chrysostome reprochait encore à de vieilles femmes expertes en incantation d'utiliser des méthodes païennes, tout en s'affirmant chrétiennes.⁴⁰

L'autorité des aïeules auprès des femmes et filles plus jeunes était déjà mise en scène dans le récit de certains rituels féminins de la religion romaine.⁴¹ Mais dans la littérature latine, le savoir rituel des vieilles femmes pouvait aussi introduire une menace pour l'intégrité des jeunes femmes et des honnêtes hommes :⁴² souvent ivrognes, ces aïeules exercent un ascendant dont elles peuvent tirer profit en se faisant entremetteuses.⁴³ Poésies et romans grimaient les sorcières et nécromanciennes

35. *Cod. Theod.* IX 16, 3. Cf. Matthews, 1989, pp. 218 et 222 ; Dickie, 2001, p. 252.

36. Lenski, 2002, p. 222.

37. Pour l'usage d'amulettes par des vieilles femmes, par exemple, voir Plut., *Vit. Per.* 38, 2 ; *De superst.* 7 [168D].

38. Gal., *Les médicaments simples*, préambule du livre VI [Kühn, 11, pp. 792-794]. Voir Jouanna, 2011.

39. *MPG* 26, col. 1320.

40. Jean Chrysostome, *Sermons* 50, 1. Cf. Dickie, 2001, pp. 271-272.

41. Voir la vieille femme avinée qui dirige les opérations lors du rituel lié à Tacita Muta dans *Ov., Fast.* II 565-584 (Bettini, 2006).

42. Voir la manière dont Tite-Live raconte l'affaire des Bacchanales de 186 avant notre ère : *Liv.* XXXIX 8-19.

43. *Ov., Am.*, I 8. Voir, avec précautions, Hidalgo de la Vega, 2008.

en vieilles femmes inquiétantes.⁴⁴ Néanmoins, dans le passage d’Ammien, la vieille femme est *simplex*, c’est-à-dire simple, voire sans ambiguïté. *Simplicem* s’oppose à *ut noxiam* et marque l’innocence de l’accusée,⁴⁵ mais ailleurs chez Ammien, c’est le rite chrétien qui est *simplex* et se mêle aisément à la *superstitio* des vieilles femmes.⁴⁶ *Simplex* n’est pas un élément à charge de la vieille guérisseuse, mais le signe que l’adversaire de Festus était une proie facile, à la conduite sinon irréprochable, du moins sans conséquence. La vieille femme a ici pour habitude (*consuetam*) de guérir les fièvres avec un *carmen*, une incantation ou chant efficace dont la teneur peut varier.⁴⁷ L’insistance d’Ammien sur la *consuetudo* de la vieille femme témoigne d’une pratique récurrente dont on ne comprend guère qu’elle puisse, soudainement, devenir un problème – Apulée, dans son *Apologie*, invoquait aussi son habitude de transporter l’effigie d’une divinité dans ses bagages, *consuetudo* qui n’avait rien de secret et ne posait pas de difficulté jusqu’à ce que l’on cherche des preuves de sa magie.⁴⁸ Le *carmen*, lui non plus, n’était pas un poison en soi, mais une pratique courante, qui n’est devenu un crime que dans le contexte d’une suspicion accrue. L’efficacité médicale des incantations de vieilles femmes a déjà été reconnue par Ammien Marcellin, à l’occasion d’une persécution qui avait lieu dans le camp de Constance II à Milan, en 356 :

Nam si super occentu soricis uel occursu mustelae, uel similis signi gratia, consulisset quisquam peritum, aut anile incantamentum ad leniendum adhibuisset dolorem, quod medicinae quoque admittit auctoritas, reus unde non poterat opinari delatus raptusque in iudicium poenaliter interibat.

« Car si quelqu’un avait consulté un devin sur le cri d’une souris ou sur la rencontre d’une belette, ou sur un signe semblable, s’il avait usé d’une incantation de vieille femme pour soulager sa douleur, ce qu’admet aussi l’autorité de la médecine, il était accusé, dénoncé sans pouvoir conjecturer par qui, traîné en jugement, condamné et exécuté ».⁴⁹

Ammien tente – à peine – de renvoyer les faits en appel auprès de l’autorité médicale, sans doute meilleure juge en la matière. On peut objecter que l’*auctoritas*

44. Hor., *Epod.* V 98 ; Héliod., *Aeth.* VI 14-15.

45. Den Boeft *et al.*, 2013, p. 112.

46. Amm. Marc., XXI 18 : « Mêlant à la simplicité sans détours du culte chrétien des superstitions de vieille femme » (*Christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens*).

47. Voir l’article de N. Corre dans ce même dossier, pp. 75-109.

48. Apul., *Apol.* 63, 2-3.

49. Amm. Marc., XVI 8, 2 (trad. E. Galletier, CUF, modifiée, 1968).

de la médecine, à laquelle Ammien veut avoir recours, n'était en rien uniforme.⁵⁰ Mais précisément, le commentaire d'Ammien laisse supposer que c'est la reconnaissance d'une efficacité, bénéfique ou négative, par une autorité qui est ici l'enjeu. La question est celle de l'innocuité de la parole incantatoire, car ici aussi, l'incantation est qualifiée par sa douceur, son incapacité à provoquer du tort (*ad leniendum*). Le *carmen* de la guérisseuse de la fille de Festus est *lene*, apaisant.⁵¹ Jan Den Boeft, Jan W. Drijvers, Daniël den Hengst et Hans Teitler signalent aussi qu'un doux chant peut être chez Ammien Marcellin caractéristique de la poésie élégiaque :⁵² « l'Amour paisible » aussi « cherche de doux chants ».⁵³ Une ambiguïté supplémentaire se dessine autour du chant qui apaise, mais peut aussi traiter des affaires de cœur. Festus aurait dû être redevable à une vieille femme sans faux semblant qui soignait les peines de sa fille, mais les chants des vieilles femmes n'étaient pas toujours éloignés de pratiques inconvenantes pour une fille de bonne famille. Ailleurs, Ammien prétend que l'on glissait comme preuves à charge chez les accusés à la fois des incantations de vieilles femmes et des charmes d'amour :

Et ne uel coniugibus maritorum uacaret miserias flere, inmettebantur confestim qui, signatis domibus, inter scrutinia supellectilis patris addicti incantamenta quaedam anilia uel ludibriosa subderent amatoria, ad insontium perniciem concinnata.

« Et pour ne pas laisser même aux épouses le temps de pleurer les malheurs de leurs maris, on envoyait sans délai des gens mettre les maisons sous scellés et, tout en perquisitionnant dans les meubles du père de famille condamné, y glisser subrepticement certaines incantations de vieille femme (*incantamenta quaedam anilia*) ou de dérisoires charmes d'amour (*ludibriosa amatoria*) arrangés pour perdre des innocents ».⁵⁴

Or, les procès de magie qui avaient cours à cette époque incluait aussi des affaires d'adultère et, précisément, la loi constantinienne visait à la fois les atteintes à l'intégrité physique de la part des magiciens et leur implication dans ce que l'on a appelé un temps des affaires de mœurs.⁵⁵ Le portrait laissé par Ammien d'une vieille femme innocente employant des incantations aussi courantes qu'inoffen-

50. Dickie, 2001, p. 254.

51. Den Boeft *et al.*, 2013, p. 113 : « *soothing* ».

52. Amm. Marc., XVII 4, 5 : *Vergilius carmine leni decantat*. Cf. Den Boeft *et al.*, 2013.

53. Prop., I 9, 12 : *carmina mansuetus lenia quaerit Amor*.

54. Amm. Marc., XXIX 2, 3.

55. Lenski, 2002, p. 223 ; Dickie, 2001, p. 252.

sives possède sans doute un revers négatif que nous ne pouvons plus qu’imaginer en reprenant les stéréotypes et arguments susceptibles d’être invoqués. Festus pouvait, en effet, accuser la vieille femme de mettre à profit son savoir rituel pour exercer une influence immorale sur sa fille.

Par contraste avec la vieille guérisseuse, le jeune homme se soignait lui-même et on peine d’autant plus à imaginer comment l’accusation pouvait déterminer un acte malveillant. Son activité suspecte était un rituel opéré dans un lieu public – les bains : le jeune homme récitait des voyelles en touchant alternativement sa poitrine et le marbre avec ses doigts. Compter les voyelles avec ses doigts rappelle à la fois le calcul et la musique, mais aussi l’énumération chantée des voyelles qui était une technique employée pour invoquer le divin en manipulant le souffle.⁵⁶ Bien intégrée au ritualisme multiculturel des formulaires gréco-égyptiens de l’Antiquité tardive, cette vocalise avait un pendant graphique à travers l’écriture ou la gravure des séries de voyelles sur des amulettes.⁵⁷ Des amulettes avec inscription des voyelles grecques ont pour support des pierres précieuses ou semi-précieuses, portées en bagues ou en collier, que l’on range dans la catégorie des « gemmes magiques »,⁵⁸ et certaines de ces gemmes peuvent être considérées comme une miniaturisation des images divines.⁵⁹ Un passage de Galien évoque les gemmes au motif du décan Chnoubis pour la guérison des problèmes digestifs⁶⁰ et le médecin indique avoir testé les pierres de jaspe vert portées en pendentif de manière à toucher la bouche du *stoma*.⁶¹ Or, le jeune homme interpellé selon Ammien portait ses doigts à sa poitrine pour guérir le *stoma*, là où se portaient de telles gemmes guérisseuses. En parallèle, c’est une autre pierre qu’il touchait du doigt : le marbre. Ammien ne précise que le matériau, sans spécifier la forme qu’il prenait, mais comme l’indiquent Den Boeft *et alii*,⁶² *marmor* peut avoir désigné une statue. La « pierre blanche » des Grecs possède une *charis* propre à susciter l’admiration ou à donner chair aux dieux.⁶³ Les *affordances* de la pierre en ont fait un matériau précieux, indication du luxe propre aux bains choisis par le jeune homme. On connaît les marbres qui ornaient les bains d’Hippias selon Lucien,

56. Audureau, 2021.

57. Voir, par exemple, un carré de voyelles grecques sur une lamelle d’or trouvée dans le Vars, *GMA* 9.

58. Hopfner, 1921, §770, reprend à Kopp, 1829, p. 300, le parallèle avec une gemme où serait sculpté un jeune homme debout, enveloppé d’un manteau et portant un bouclier, portant la main à un obélisque inscrit des 7 voyelles. Nous n’avons pas retrouvé la trace de l’objet. Voir aussi Dornseiff, 1925, pp. 49-50.

59. Faraone, 2018 et 2019a.

60. Dasen & Nagy, 2012.

61. Gal., *Médicaments simples* IX 2, 19-21 [Kuhn 12, 207, 2-208, 10]. Voir Jouanna, 2011.

62. Den Boeft *et al.*, 2013, p. 114.

63. Grand-Clément, 2016.

ses statues d'Asclépios et d'Hygie également.⁶⁴ Les bains pouvaient ainsi être habités par les images de puissances guérisseuses ou salvatrices, et une mosaïque d'un *frigidarium* à Antioche légende une figure féminine du nom de *Sôtēria*.⁶⁵ On se plaît donc à imaginer que le jeune homme soignait son estomac fragile à la fois par un contact avec une image divine et le chant rythmique des voyelles qui mettait en ordre le *pneuma* circulant dans le corps. Le texte d'Ammien est au mieux allusif et l'on peut espérer que les contemporains comprenaient mieux que nous des gestes que le jeune homme n'était peut-être pas seul à adopter dans les bains.

Or, ce qui sans doute introduit une certaine ambiguïté est l'espace même de la pratique, lieu d'hygiène, mais aussi de sociabilité et de dangers.⁶⁶ Jamblique aurait invoqué les dieux Éros et Antéros qui auraient habité les eaux des bains de Gadara, où il se baignait avec ses disciples.⁶⁷ On sait toutefois qu'il était également possible d'invoquer des puissances malveillantes.⁶⁸ Un formulaire rituel gréco-égyptien prescrit de jeter dans la salle hypocauste des bains l'image dessinée d'une puissance divine pour l'y soumettre à la torture du feu.⁶⁹ Un autre recommande d'y jeter une image de Typhon en prononçant une prière pour attirer une femme désirée.⁷⁰ D'autre part, l'Antiquité tardive connut une multiplication d'histoires de démons meurtriers aux bains.⁷¹ C'était l'occasion d'y opérer quelques miracles : Porphyre aurait ainsi évacué d'un bain la puissance démonique nommée Causathan qui le hantait.⁷² Une ombre plane donc sur le marbre que touchait le jeune homme dont les vocalisations pouvaient dès lors éveiller bien des soupçons.

La vieille guérisseuse et le jeune baigneur soignaient par la parole, mais l'auditoire changeait la donne, les incantations de la première arrivant aux oreilles de Festus dans un contexte domestique, tandis que le marbre des bains publics avait aussi des oreilles. Dans le relevé qu'en fait Ammien, ces paroles, si elles sont évidemment porteuses d'un pouvoir rituel, ne sont pas nocives. Le doute peut être permis si l'on pense à l'ambiguïté de paroles entendues indirectement. Les voyelles du jeune homme sonnaient-elles comme un nom d'empereur que l'on épelle (ωουαητι pou-

64. Luc., *Hip.* 5-8.

65. Downey, 1938.

66. Dunbabin, 1989, p. 37.

67. Eunap., *V.S.* V 16-21. Voir Belayche, 2017, p. 677.

68. Eliav, 2009.

69. *GEMF* 30, 95-102 [*PGM* II 48-55].

70. *PGM* XII 467-477.

71. Bonner, 1932a. Sur les démons et le genre hagiographique, plusieurs contributions dans Elm & Hartmann, 2019.

72. Eunap., *V.S.* IV 12.

vaient-elles être interprétées en ουαλενς dans l'atmosphère étouffée des bains) ? Les incantations de la vieille femme priaient-elles quelques divinités aussi bien connues pour guérir que pour maudire ou forcer les cœurs ?

2. ACTES « MAGIQUES », ACTES « DIVINATOIRES ». QUAND LE FLOU DES CATÉGORIES REFLÈTE L'AMBIGUÏTÉ DES PRATIQUES

Le procès de ces individus et de leurs écarts, quels qu'ils aient pu être, est probablement exceptionnel.⁷³ Il a déjà été noté que le récit des procès de magie et de trahison qui ébranlèrent Rome et Antioche et dont les secousses se firent sentir en Asie est un récit parcouru d'ambiguïtés qui empêchent le lecteur de se faire une opinion sur la culpabilité ou l'innocence des victimes de l'accusation.⁷⁴ Mais que l'on parle de pratiques « magiques » ou de signes et présages à interpréter, l'ambiguïté est quasi consubstantielle à l'affaire. Il n'est pas besoin d'insister sur les difficultés que posent aux historiens modernes les catégories de « divination » et plus encore de « magie » : commodes puisque générales, mais souvent analytiquement inefficaces car imprécises, tant les fins et les modalités des pratiques varient. Dans la législation impériale, ces catégories existent, *diuinitio* et *magia*, mais leur définition n'est pas donnée, elles se rencontrent en alternance avec des termes désignant des « praticiens » (*magi, malefici, mathematici, astrologi, haruspices*, etc.) et elles sont chargées de connotations négatives qui en font des chefs d'accusation (une même pratique pourrait être considérée selon le cas comme légitime ou au contraire comme « magique »). Ce n'est sans doute pas étonnant puisque ces textes ne cherchent pas à définir des pratiques pour elles-mêmes, mais seulement des interdits à partir de critères généraux : la condamnation des atteintes aux citoyens, à l'État ou à la personne de l'Empereur ; par extension, le danger que représentent les individus qui détiennent des informations ou des pouvoirs suprahumains, qui savent solliciter efficacement les dieux ; par extension encore, les pratiques cachées, difficilement contrôlables donc.⁷⁵

Mais ce « minimalisme » pragmatique de la législation répondait aussi aux incertitudes des Anciens eux-mêmes sur un aspect fondamental de ces pratiques : à quoi avaient-ils affaire ? À quel type de puissance ? Le cas échéant, à quel type de menace ? Le problème pouvait être discuté à un niveau théorique, bien sûr : la nature,

73. C'est l'idée de Dickie, 2001, p. 255.

74. Kelly, 2007.

75. Sur ces points, voir par exemple Trombley, 1993, pp. 59-72 ; Goddard, 2007 ; Belayche, 2009, notamment pp. 203 et 205-207.

les dieux ou le destin ; Dieu ou des démons, par exemple. Mais, dans les faits, il existait des situations où des *scenarii* distincts entraient en concurrence sans que l'on pût trancher. Pour le dire autrement, ce que nous percevons parfois comme des abus de la *cognitio* en matière de pratiques « magico-divinatoires » – la faiblesse apparente et la réversibilité des preuves qui étaient avancées – reflète plus profondément les difficultés, inhérentes au polythéisme, à reconnaître les puissances divines en action.

2.1. LE DÉPLOIEMENT DES INTERPRÉTATIONS. DEUX EXEMPLES EXPLICITES

Un auteur de roman grec comme Héliodore était conscient de la multiplicité des points de vue et pouvait s'en servir efficacement pour offrir tout un « trousseau de clés » interprétatives pour une même scène.⁷⁶ L'un des récits enchâssés dans la trame des *Éthiopiennes*, roman du III^e ou du IV^e siècle, part d'un phénomène merveilleux pour mettre en scène une pluralité d'interprétations.⁷⁷ Lorsque la jeune héroïne Chariclée est conduite au bûcher à la suite d'une condamnation injuste, les flammes épargnent miraculeusement son corps. Du moins est-ce miraculeux aux yeux de la foule qui y voit l'action de la divinité :

« Le peuple, de plus en plus ému, attribuait le fait à une intervention divine. 'Elle est pure, cette pauvre femme ! Elle est innocente !' S'écriaient les spectateurs, et ils s'approchaient menaçants du bûcher pour l'en retirer. (...) Encouragée par leurs gestes et leurs cris et persuadée elle aussi que le Ciel lui-même la préservait de la mort, elle ne voulut pas se montrer ingrate envers les dieux tout puissants en refusant leur bienfait. Elle sauta hors du feu. Les habitants, d'une voix unanime, criaient leur joie et leur admiration et célébraient la grandeur des dieux ».⁷⁸

À l'inverse, Arsacé qui tient à la condamnation de la jeune femme clame que cette dernière a acquis son salut par ses propres compétences de magicienne :

« Vous n'avez pas honte d'essayer de soustraire au châtement cette femme criminelle (*alitērion gunaika*), cette empoisonneuse (*pharmakida*), cette monteuse d'assassinats (*phonōn ergatin*) qui, prise sur le fait, a avoué son crime ? Vous portez secours à une femme impie (*athemitōi gunaiōi*) ? Vous résistez aux lois perses, au roi lui-même, aux satrapes, aux dynastes (*dunastai*) et aux juges ? Sans doute, c'est parce qu'elle n'a pas été

76. Kruchió, 2017.

77. Morgan, 1994.

78. Heliod., *Aeth.* VIII 9, 15-16 (trad. de J. Maillon, CUF, 1960).

atteinte par le feu que vous vous êtes laissés tromper par une pitié injustifiée, et vous attribuez l'œuvre aux dieux (*theoïs to ergon epigraphontes*) ? Mais ne serait-il pas plus sage de reconnaître là une nouvelle preuve qu'elle est magicienne (*tên pharmakeian*), qu'elle excelle en sorcellerie (*periesti tēs goēteias*) au point de combattre (*apomachesthai*) même la force du feu ? Je vous donne rendez-vous, si vous le voulez, à la séance publique que je tiendrai demain matin. Vous l'entendrez s'accuser elle-même et vous verrez ses aveux confirmés par les complices que je garde en prison ».⁷⁹

La narration avance et Héliodore élucide progressivement le phénomène extraordinaire : de retour en prison – elle est, selon les autorités, une magicienne – Chariclée se souvient tout d'abord d'un songe où le prêtre Calasiris lui apparaissait et récitait un oracle en vers : « Si tu as sur toi une pantarbe, ne crains pas la violence du feu. Il est aisé aux Destinées d'accomplir même les prodiges les plus inattendus ».⁸⁰ Or, Chariclée était montée sur le bûcher en gardant sur elle les marques de reconnaissance laissées par ses parents, dont :

« ... une bague, offerte par mon père à ma mère au moment de leurs fiançailles. Dans le chaton est enchâssée une pierre appelée pantarbe, sur laquelle ont été gravés certains signes sacrés. Cette inscription, je suppose, a une vertu secrète et divine, et communique à la pierre le pouvoir de repousser le feu et de mettre à l'abri de ses atteintes celui qui la porte. C'est elle qui m'a sauvée, sans doute, avec la grâce des dieux ».⁸¹

Théagène accepte cette explication : la pierre a sans doute une propriété défensive contre le feu (une *antipatheia*).⁸² Les indices relevés par Chariclée sont d'ordre religieux : l'oracle reçu en rêve et les inscriptions consacrées sur la pierre attestent qu'un pouvoir divin agit à travers l'objet.

La succession d'interprétations cascade à partir de la perception d'un phénomène inattendu, inexplicable, de l'ordre du *thauma*. Sur le bûcher, Chariclée elle-même « s'émerveille » ou « s'étonne » (*thaumazousa*).⁸³ La foule des spectateurs, elle, est de plus en plus troublée, agitée (*ektetarakto*).⁸⁴ Le *thauma*, qui chez Homère déjà désigne l'étonnement qui saisit le témoin d'une manifestation divine,⁸⁵ impose le

79. Heliod., *Aeth.* VIII 9, 17-18 (trad. J. Maillon, CUF, modifiée, 1960).

80. Heliod., *Aeth.* VIII 11, 2. Voir Galoppin, 2022.

81. Heliod., *Aeth.* VIII 11, 8.

82. Heliod., *Aeth.* VIII 11, 10.

83. Heliod., *Aeth.* VIII 9, 14.

84. Heliod., *Aeth.* VIII 9, 15.

85. Hunzinger, 1994.

constat d'une rupture avec l'ordre des choses, qu'en littérature on appelle le « merveilleux ».⁸⁶ La rupture, constatée et indéniable, enclenche alors un besoin d'interpréter : elle devient l'indice d'une puissance active qu'il reste à identifier. Or, le montage d'Héliodore offre d'abord deux perspectives sur la scène. Depuis les gradins, la foule reconnaît un secours divin (*daimonian epikourian*), l'action des dieux (*theois ergon*) ;⁸⁷ ce sont bien les « grands dieux » (*megalous tous theous*)⁸⁸ qui paraissent agir directement sur le feu. Mais, descendant du rempart où elle a observé la scène comme depuis un balcon, la noble Arsacé oppose au peuple une autre perspective : c'est Chariclée elle-même qui exerce des talents de *goêteia* en combattant la puissance du feu (*puros dunamin*).⁸⁹ Héliodore met ainsi en scène une dialectique assez similaire à celle qui confronte les figures du saint homme et du sorcier dans l'Antiquité tardive.⁹⁰ Soit Chariclée bénéficie de la bienveillance des dieux – qui ont tous pouvoirs de rompre l'ordre des choses –, soit elle agit d'elle-même comme enchantresse – et la rupture qu'elle cause est alors illégitime. Or, la deuxième option a ici la faveur des autorités politiques, dont Arsacé récite la hiérarchie – une hiérarchie perse, mais implicitement transposable à celle de l'Empire romain.

L'ambiguïté n'est pas résolue pour autant, car la foule hésite entre les deux options et le jugement doit reprendre plus tard. Héliodore, toutefois, fournit la clé en donnant une troisième perspective, non plus sur scène, mais en coulisses, dans l'intimité du cachot. Le jeu entre le spectaculaire et le secret, entre la merveille d'une condamnée intacte au milieu du bûcher et l'objet responsable caché dans son vêtement, donne au drame les traits d'une enquête. On élucide l'affaire au moyen d'une preuve matérielle, celle d'une pierre qui a une propriété naturelle (une antipathie) et un pouvoir rituel conféré par des inscriptions. On reconnaît ce que nous appelons une « gemme magique », qui se révèle être une amulette porteuse d'un pouvoir divin. L'intaille gravée sur la pantarbe valide la première hypothèse, celle d'un secours divin, mais en donnant un tour plus artificiel à l'opération, puisque c'est un objet qui agit, selon des règles qui sont propres à la technique de sa fabrication.

86. Todorov, 1970, pp. 46-62.

87. Heliod., *Aeth.* VIII 9, 17.

88. Heliod., *Aeth.* VIII 9, 16.

89. Heliod., *Aeth.* VIII 9, 18.

90. Bowersock, 1994, p. 141 : « *The fecundity of hagiographical narrative may even have inspired the latest of the pagan novelists, Heliodorus. At least it should be said that his account of Charicleia on the burning pyre could easily fit into a saint's life* ». Brown, 1978 [1983], pp. 122-123, à propos de l'opposition entre le « saint » et le « sorcier » dans les cercles philosophiques : « la distinction entre philosophie rationnelle et magie irrationnelle, bien que non absente du débat, n'en fut jamais le centre. Ce que l'on débattait avec feu, c'était la différence entre des formes légitimes et des formes illégitimes de pouvoir surnaturel ».

Le traitement littéraire de la « magie » ne reflète évidemment qu'en partie les réalités vécues lors de procès contemporains, mais Héliodore témoigne d'une conscience aiguë de l'ambiguïté inhérente à la figure du « magicien ». Il sait combien l'identification des coupables qu'en latin on qualifierait de *uenefici* dépend du processus d'élicitation mené par les autorités et peut conduire à des injustices.⁹¹ Dans le roman, ce processus découle lui-même de l'ambiguïté d'un phénomène merveilleux que la narration résout en chargeant la pierre d'une puissance divine secourable et indépendante de Chariclée qui n'en est que l'heureuse bénéficiaire, sans opérer elle-même une quelconque action susceptible d'être perçue par le lecteur comme « magie ».

Un autre exemple témoigne de l'élaboration progressive d'une suspicion de « magie » qui, sans aboutir à une réelle accusation, associe divers éléments nécessaires à la mise en récit du crime. Ce récit est construit par le rhéteur Libanios lorsque, dans son autobiographie, il témoigne du point de vue d'une victime de malédiction. En 386 de notre ère, saisi par une céphalée chronique, il se vit interdire par les oracles le traitement par saignée qui renforcerait le *pneuma* responsable de son mal de tête. Sans remède médical, Libanios fit un rêve : il y assistait au sacrifice de deux enfants, suivi du dépôt d'un des deux cadavres dans un sanctuaire de Zeus. Outré jusque dans son rêve, il apprenait que le corps resterait ainsi jusqu'au soir avant d'être enterré. « Cela paraissait une preuve de *pharmaka*, de machinations magiques (*magganeumata*) et d'une guerre (*polemon*) menée par des hommes magiciens (*goētōn andrōn*) » :⁹² c'est donc l'interprétation du rêve qui aboutit à l'étiologie du mal par la sorcellerie. Par la suite, Libanios entra dans un état dépressif et ne put plus exercer son art oratoire et son enseignement, rendu muet par la dépression. Les médecins avouèrent que le traitement était au-delà de leurs compétences, d'autant qu'aux céphalées s'ajoutait la goutte. On invita alors Libanios à prendre en main cette histoire de sorcellerie : « Parmi mes amis, il y en avait qui m'engageaient, et s'engageaient eux-mêmes, à attaquer certaines gens qui passaient pour être experts en ce genre de choses, mais je ne partageais pas ce sentiment et je les retenais en leur disant qu'il fallait plutôt prier (*euchesthai*) que porter des accusations à propos de ces machinations obscures ».⁹³ Libanios n'a pas nié la possibilité d'être victime d'une malédiction, mais au lieu de porter l'affaire sur le terrain judiciaire, il a d'abord choisi de solliciter le concours des divinités.

91. La notion d'élicitation, empruntée à la linguistique, peut servir selon Douset, 2016, à nommer le processus discursif par lequel un agent est conduit à statuer sur plusieurs hypothèses pour obtenir l'assentiment autour d'une accusation de « magie », en l'occurrence.

92. Lib., *Or.* I 245.

93. Lib., *Or.* I 248.

C'est alors que l'on découvre dans sa salle de cours le corps d'un vieux caméléon mort depuis plusieurs mois, amputé d'une patte avant, la tête posée entre les pattes de derrière et la bouche fermée par l'autre patte avant « pour l'inviter au silence ». ⁹⁴ L'interprétation a été bien expliquée : l'animal mutilé était à la fois l'effigie d'une malédiction, représentation même de Libanios, ⁹⁵ mais on pouvait aussi y voir un message qui forçait au silence l'orateur que ses ennemis jugeaient, à l'instar de l'animal, un couard. ⁹⁶ Le cadavre du caméléon était un objet ambigu, mais Libanios et son entourage choisirent d'y voir la preuve d'une malédiction à son encontre, selon le principe même de l'analogie. On sait que les figurines d'envoûtement ou les animaux employés à leur place subissaient un traitement analogique, ⁹⁷ reconnaissable ici en comparant les mutilations du caméléon avec les symptômes du malade. Toutefois, Libanios n'est pas allé plus loin sur le plan judiciaire, soit faute de pouvoir identifier les coupables, soit faute de preuve suffisante, et sans doute aussi pour éviter une procédure compliquée. En réalité, la découverte du caméléon servit moins de preuve que de remède : sa mise au jour est assimilée à la découverte du complot dont il aurait été l'instrument et elle aurait alors suffi à inciter les adversaires à cesser leurs activités nocives car Libanios retrouva soudain ses capacités d'action.

Ce qui est intéressant ici est la façon dont se met en place un processus d'élicitation. À l'origine, la rupture dans l'ordre des choses fut un mal qui échappait à la compétence des médecins, un souffle ou *pneuma* qui affectait le corps de Libanios, mais aussi rompait la continuité de ses activités. L'étiologie du mal fut orientée vers la « magie » après un rêve qui mettait en scène un sacrifice humain et la souillure d'un temple de Zeus, deux crimes contre la divinité. On note qu'à l'inverse, le rêve de Chariclée lui permet d'élucider son sauvetage miraculeux en révélant le pouvoir de la pierre. Libanios ne fut pas seul à interpréter le rêve : l'exégèse du message onirique fut collective. C'est à son entourage qu'il revint d'avoir incité Libanios à envisager une machination secrète contre lui, assortie de pratiques de malédiction à son encontre. Le rhéteur voulait se montrer prudent et préférer solliciter l'aide des dieux plutôt que porter l'affaire sur le terrain judiciaire. Le caméléon de Libanios pouvait n'être qu'une « farce » de ses étudiants, ⁹⁸ mais le récit de Libanios permet d'appréhender, sous la forme de la malédiction, l'existence d'un conflit latent. L'étiologie du mal a permis de passer d'une maladie incurable à une affaire de com-

94. Lib., *Or.* I 249.

95. Bonner, 1932b ; Maltomini, 2004.

96. Cracco Rugini, 1996.

97. Faraone, 2019b.

98. Festugière, 1959, p. 113.

plot – et c’est un vocabulaire martial qui est sollicité : les sorciers sont en « guerre » contre Libanios, de même que, dans la bouche d’Arsacé, la magicienne Chariclée « combat » la puissance du feu. Il s’agit bien, à travers l’accusation de magie, de mettre en récit un conflit entre les magiciens – qu’ils agissent dans l’ombre, comme ici, ou en public dans le cas de Chariclée – et l’ordre des choses.

Un autre élément commun ressort de ces deux récits : les indices, les preuves. Dans les deux cas, on observe une complémentarité entre un rêve indicial et une preuve matérielle. Dans le cas de Chariclée, le rêve et la pierre sont étroitement associés et permettent d’écarter l’interprétation « magique », tandis que dans le cas de Libanios, son cauchemar et le caméléon ouvrent et résolvent le processus d’élicitation d’une affaire de malédiction. Dans aucun des deux cas il ne s’agit véritablement d’établir les faits au tribunal, mais bien de mettre en récit, avec des indices, la validité ou l’invalidité d’une lecture « magique » d’événements fondamentalement ambigus. Il faut admettre que l’ambiguïté des faits que présente Ammien Marcellin reste insolvable précisément parce qu’il nous manque les éléments qui, dans le récit produit par les autorités accusatrices, ont permis d’aboutir à la qualification du crime « magique ».

2.2. RETOUR À AMMIEN. AMBIGUÏTÉS IMPLICITES

Ces exemples explicites fournissent un modèle pour éclairer, dans d’autres sources, des ambiguïtés interprétatives qui restent à l’arrière-plan du récit. Revenons à Ammien Marcellin. Sous le règne de Valentinien, en 375, à *Carnuntum* en Pannonie, un certain Faustinus, neveu du préfet du prétoire Viventius, fut condamné à mort à la suite d’une double accusation :⁹⁹

(...) uocatus in crimen, quod asinum occidisse dicebatur ad usum artium secretarum, ut adserabant quidam urgentes, ut <autem aiebat ille ad imbecillitatem firmandam fluentium> capillorum ; alio quoque in eum perniciose composito quod, petenti per iocum cui-dam Nigrino ut eum notarium faceret, exclamavit ille hominem ridens : « Fac me imperatorem, si id uolueris impetrare ». Hocque ludibrio inique interpretato, et Faustinus ipse et Nigrinus et alii sunt interfecti.

« Il avait été accusé d’avoir, disait-on, tué un âne, en vue d’usages occultes, à ce que prétendaient certains qui le chargeaient, mais, à ce qu’il soutenait lui-même, pour donner de la force à ses cheveux fragiles qui tombaient. On avait composé aussi une autre

99. Sur ce passage en général, Den Boeft *et al.*, 2015, pp. 124-126.

accusation pour sa perte : à un certain Nigrinus qui lui avait demandé par plaisanterie de le faire notaire, il s'exclama en se moquant de lui : 'Fais-moi empereur, si tu veux obtenir cette charge !'. Parce qu'on interpréta injustement ce qui n'était qu'une boutade, Faustinus lui-même, Nigrinus et d'autres encore furent exécutés ».¹⁰⁰

Pour l'historien, Faustinus n'avait aucune vue sur l'Empire : lui et ses compagnons sont morts en innocents. On retrouve ici la rhétorique apologétique employée pour les procès d'Asie. L'accusé reconnaît avoir tué l'âne, mais il assure que cet acte n'avait rien de délictueux ni de secret : il voulait l'utiliser, si l'on en croit le récit, pour fortifier ses cheveux. Cet usage de l'âne (ou de certaines parties de son corps) comme ingrédient entrant dans la préparation de remède contre la calvitie est bien attesté dans la littérature ancienne et n'avait sans doute rien d'in vraisemblable.¹⁰¹ Mais la deuxième accusation vient semer le doute : il aurait avoué un jour à demi-mot son ambition impériale (*fac me imperatorem*). Ammien se fait alors l'avocat de Faustinus en soulignant à trois reprises qu'il s'agissait d'une plaisanterie (*per iocum, ridens et ludibrio*), qu'il ne fallait évidemment pas prendre au premier degré.

Il faut reconnaître que les apparences n'étaient pas favorables à Faustinus. Pris isolément, les faits (la mise à mort d'un âne pour fabriquer un médicament, une parole ambiguë) étaient peut-être insignifiants, mais leur rapprochement créait un soupçon : le mot de Faustinus, qui semblait trahir ses ambitions politiques, ne laissait-il pas penser que le sacrifice de l'âne avait servi à consulter les dieux *de imperio*, à les solliciter avec une intention de nuire à l'empereur, qui était semble-t-il présent sur les lieux ? Si l'usage « médical » de l'âne est connu, ses organes servaient aussi à des rites magiques, comme le mentionnent à plusieurs reprises les *papyri* gréco-égyptiens : on l'y trouve tantôt associé à la puissance (généralement) maléfique de Seth-Typhon, tantôt comme simple *materia magica*.¹⁰² Ce n'était donc pas sans raison que l'âne attirait un soupçon sur Faustinus. Deux siècles auparavant, de la même manière, Apulée avait dû justifier son intérêt étrange pour certains poissons.¹⁰³

Mais il existait encore une troisième possibilité d'interprétation : cette même plaisanterie qui a pour fonction, chez Ammien, de disculper Faustinus pouvait être interprétée comme le support d'un « présage » impérial. Le rire ou la plaisanterie sont en effet, de manière récurrente dans les récits de présages, des marqueurs indiquant

100. Amm. Marc., XXX 5, 12 (trad. G. Sabbah, CUF, modifiée, 1999).

101. Voir Plin., *N.H.* XXVIII 164 ; Marcell., *Med.* VI 19 et 23 ; pour ces références, Den Boeft *et al.*, 2015, p. 125.

102. Lucarelli, 2017 ; Dosoo & Galoppin, 2022, pp. 220-222.

103. Apul., *Apol.* 30-41.

que la valeur prémonitoire d'une action ou d'une parole échappe à son auteur.¹⁰⁴ Ces marqueurs garantissent, pour ainsi dire, qu'il n'y a eu aucune intention de faire passer pour un présage ce qui n'en était pas un, et ils sont l'indice d'une inspiration spontanée, peut-être divine. D'autre part, les plaisanteries reposent souvent sur le décalage hyperbolique qu'elles imposent à la réalité : on fait ou on dit quelque chose qui manifestement n'est pas ou ne peut pas être, et cette distorsion en fait le sel. Les plaisanteries ressemblent, sur ce point, à certaines paroles oraculaires qui énoncent ce qui n'existe pas encore et elles se prêtent donc bien, quand les circonstances sont réunies, à une interprétation divinatoire. Ainsi, les *Vies* impériales mettent en scène régulièrement des faits ludiques ou des mots plaisants, émanant souvent de l'entourage du futur empereur, parfois de lui-même, qui se révèlent des *omina* aux yeux de ceux qui assistent à la scène :¹⁰⁵ dans la *Vie de Carin*, Dioclétien, qui se trouvait alors en Gaule comme militaire, se vit un jour reprocher son avarice par une druidesse. Il rétorqua par plaisanterie, *ioco non serio*, qu'il serait généreux une fois qu'il serait devenu empereur (*tunc ero largus, cum fuero imperator*). Ce à quoi la druidesse répondit : « Ne plaisante pas, Dioclétien, car tu seras empereur lorsque tu auras tué un sanglier (*aprum*) ». ¹⁰⁶ Dans cet épisode (qu'il soit inventé ou enjolivé importe peu ici), la réplique de la druidesse révèle le caractère involontairement prémonitoire de la plaisanterie de Dioclétien.¹⁰⁷

Si l'on a à l'esprit cet aspect du raisonnement divinatoire et la série des précédents impériaux, qui faisaient partie d'une culture religieuse sans doute largement partagée, l'exclamation plaisante de Faustinus pouvait être assimilée avec une certaine vraisemblance, par les témoins de la scène, à une parole inspirée préfigurant, sans que celui-ci s'en rendît compte, son élévation à l'Empire grâce à Nigrinus. Ces « signes potentiels » sont rarement relevés par les commentateurs, car seuls les signes avérés, ceux que le cours des événements avait rétrospectivement confirmés, sont mentionnés comme tels par les historiens anciens. Mais il est certain que

104. Sur ces deux points, LorioLO, 2016.

105. Pour ne prendre que les bons mots, voir par exemple *S.H.A., Sev.* 4, 6 (réplique de Caracalla enfant, en train de jouer, à son père sur ses futures richesses de roi) ; *S.H.A., Get.* 3, 2-4 (plaisanterie prophétique de Julia Domna à propos de la mort de Géta, perçue par Sévère) ; également, Suet., *Galb.* 4, 4 (réponse du grand-père de Galba, *irridens*, à ceux qui annonçaient à sa famille l'Empire dans quelques générations : « Oui, quand une mule aura mis bas ! »). On pense aussi aux paroles prémonitoires des grands hommes publics : César (Suet., *Caes.* 59, 1), Vespasien (Suet., *Vesp.* 23, 8) ou Julien (Amm. Marc., XXIII 3, 6). Voir *infra* également : *S.H.A., quatt. tyr.* 13, 1.

106. *S.H.A., Vie de Carin* 14, 2-3. La prédiction repose sur le double sens du mot : *aper* le sanglier, *Aper* le préfet du prétoire qui fut tué par Dioclétien.

107. Dans le même sens, Vigourt, 2001, p. 79, n. 23.

les événements qui, sur le moment, furent interprétés comme de possibles présages étaient bien plus nombreux. Ajoutons enfin que, dans la tradition religieuse romaine, consultation divinatoire et signe spontané allaient souvent de pair, les dieux semblant confirmer d'eux-mêmes, avec une intensité supérieure, les réponses données lors de rites les sollicitant : l'exclamation qui faisait suite à la mise à mort de l'âne entrainait précisément dans ce schéma.

Un exemple similaire, d'interprétation plus difficile, se situe en 356-357 de notre ère. Les délateurs prospéraient sous Constance II, qui redoutait les complots contre sa personne. Ammien rapporte un premier exemple de dénonciation injuste, en Aquitaine, puis un second :

Malignitate simili quidam agens in rebus in Hispania ad cenam itidem inuitatus, cum inferentes uespertina lumina pueros exclamasse audisset ex usu « uincamus », uerbum sollemne † interpretatum atrociter deleuit nobilem domum.

« Avec une semblable méchanceté, en Espagne, un agent de la police d'État, invité lui aussi à dîner, ayant entendu les jeunes esclaves qui apportaient les flambeaux du soir, crier suivant l'usage 'à nous la victoire', interpréta en un sens menaçant cette expression usuelle et causa la perte d'une noble maison ».¹⁰⁸

Pour causer la perte d'une *domus* qui n'avait jamais menacé le Prince, l'*agens in rebus* de l'empereur saisit, d'après Ammien, le prétexte fallacieux d'une cérémonie habituelle (*ex usu*). Cet argument de la *consuetudo* est habituel en pareil cas, nous l'avons vu plus haut : la pratique, que la lacune du texte ne permet pas d'interpréter complètement et qui était peut-être locale,¹⁰⁹ semble connue de l'historien, à moins qu'il ne parle de seconde main. Comment, se demandait P. de Jong dans son commentaire à ce passage, un *agens in rebus* pouvait-il réussir à interpréter une exclamation normale « *in such a way that the host could be accused of being a conspirator and that this was believed* » ?¹¹⁰ Si l'état du texte, allusif et en partie corrompu, invite à la prudence, les éléments donnant prise à l'accusation étaient possiblement de trois types. Le plus simple est de considérer que les jeunes esclaves avaient crié sur l'ordre de leur maître et que ce cri, *uincamus*, dans le contexte d'un banquet privé où les

108. Amm. Marc., XVI 8, 9 (trad. E. Galletier & J. Fontaine, CUF, 1968).

109. Voir De Jonge, 1972, pp. 96-97.

110. De Jonge, 1972, p. 97.

convives se croyaient en sécurité révélait l'ambition de pouvoir de l'hôte, voire sonnait comme un encouragement pour les membres d'une *coniuratio*.¹¹¹

Mais il est possible que le dénonciateur y ait vu les indices d'un rite : à eux seuls, les *uespertina lumina*, lampes ou flambeaux du soir, ne paraissent pas significatifs, puisqu'il était logique d'éclairer le banquet quand tombait la nuit ou quand il fallait raccompagner les convives.¹¹² Mais les lampes ou les torches sont aussi des objets associés à la pratique cultuelle, suffisamment pour apparaître dans la célèbre loi du 8 novembre 392,¹¹³ qui entre autres gestes rituels païens (tuer une victime, porter de l'encens, suspendre des couronnes...) interdit « d'allumer des lumières », *accendere lumina* : ce geste renvoie probablement moins, comme l'a souligné Nicole Belayche, à un culte précis (d'influence juive, ou mystérique) qu'à une pratique banale, dont témoignent les nombreux exemples de lampes retrouvées comme offrandes votives dans les lieux de culte païens.¹¹⁴ Plus spécifiquement, les lampes et les jeux de lumière étaient aussi utilisés pour susciter des hallucinations ou des visions divines – le banquet étant d'ailleurs un des lieux où ces jeux étaient volontiers pratiqués.¹¹⁵ Comme le spectre d'usages rituels des *lumina* est large et générique, il est difficile d'en préciser l'interprétation. Mais ici encore, c'est l'articulation entre les circonstances qui devait faire sens pour le spectateur : la scène avait des airs de séquence rituelle et le souhait proclamé à haute voix par les porteurs de lampes pouvait ressembler à une prière aux puissances divines.

Enfin, il est possible, à la lumière de l'exemple précédent, que le cri poussé par ces *pueros* ait été interprété comme un *omen*, parole spontanée et possiblement prémonitoire. Le récit d'Ammien fournit si peu d'éléments que nous ne savons pas ce qui justifie ce cri mais, comme un banquet se prêtait aux mises en scène ludiques, aux déguisements, citations ou plaisanteries, les possibilités sont nombreuses. Soulignons que, dans ce moment ritualisé du repas collectif, l'attention des convives aux signes, depuis les détails révélateurs jusqu'aux présages, était aiguisée. Entre autres exemples,¹¹⁶ l'*Histoire Auguste* rapporte l'anecdote suivante : lors d'un banquet où

111. Ammien rapporte une autre scène de banquet, où les convives oubliant toute prudence parlèrent contre le pouvoir : Amm. Marc., XV 3, 7. Quelques années auparavant, l'usurpateur Magnence se présentait à ses invités vêtu de pourpre, à la fin d'un banquet, signifiant par là qu'il désirait s'emparer du pouvoir : Zos., II 42, 3.

112. Prop., I 3, 9-10 (... *ebria cum multo traherem uestigia Baccho et quaterent sera nocte facem pueri*).

113. *Cod. Theod.* XVI 10, 12.

114. Belayche, 2009, pp. 194-197.

115. Galoppin, 2015, notamment pp. 497-498.

116. Voir *S.H.A.*, *Sev.* 1, 7 ; *Max.* 30, 5 ; *Tyr. Trig. (Regalianus)* 10, 4.

l'on jouait au jeu « des brigands », dont le vainqueur était surnommé *imperator*, Proculus remporta la partie à dix reprises. Un plaisantin le salua alors du nom d'Auguste, lui mit sur les épaules une pièce de laine pourpre et se prosterna devant lui.¹¹⁷ Les témoins en furent effrayés, dit le texte, ce qui suggère qu'ils se rendaient compte de l'ambiguïté dangereuse de la plaisanterie, mais ce fut l'origine de son élévation à l'Empire. Si le récit ne le précise pas, cet épisode, authentique ou non, avait une valeur ominale : il anticipait (et il accélérail) la réalisation de ce qu'il était censé mimer. Un scénario de ce genre est transposable au récit d'Ammien : des enfants lancent une exclamation de victoire, dont le double sens potentiel leur échappe mais se révèle brusquement à l'assistance.¹¹⁸ Dans cette hypothèse, ni conjuration ni sollicitation des dieux, ce qui semblait menacer le Prince était la révélation accidentelle du destin d'un autre.

3. CONCLUSION (OU L'ABSENCE D'UN VERDICT)

Pour rendre hommage à une historienne, un maître et une amie, cette contribution à deux voix était dès le départ une rencontre, un dialogue comme Nicole a su les provoquer. Nous avons seulement voulu expérimenter, croiser nos réflexions à partir de terrains qui nous sont propres en jouant avec les fils d'une intrigue qui s'est nouée entre divination et magie, et en essayant d'éclairer les arrière-plans, au-delà de ce que les textes nous disent ou veulent bien nous dire. Nous n'arriverons pas à résoudre l'ambiguïté qui s'est fait jour dans ces matières – et heureusement, car faire de l'histoire des religions ne doit pas conduire à enfermer des faits rituels ou des discours dans des cases bien étiquetées, mais au contraire à déployer la pluralité des interprétations.

Les affaires sélectionnées par Ammien pour faire le récit de la répression qui s'est exercée en Asie mineure sous Festus restent insolubles : à la lecture des *Res gestae*, nous pouvons choisir de disculper les accusés comme l'auteur nous y invite, mais nous pouvons aussi imaginer quels dangers se cachent dans un proverbe lu au détour d'une lettre, les horoscopes cachés parmi les petits papiers, les incantations de vieille femme et les séries de voyelles entendues à travers l'atmosphère humide des bains. L'extension

117. S.H.A., *Firmus, Saturninus, Proculus et Bonosus*, 13, 2 : *nam cum in quodam conuiuio ad latrun-culos luderetur atque ipse decies imperator exisset, quidam non ignobilis scurra « Aue, inquit, Auguste », adlataque lana purpurea umeros eius uinxit eumque adorauit : timor inde consciorum, atque inde iam exercitus temptatio et imperii.* Sur cet épisode et sur le jeu, voir la note de F. Paschoud dans la CUF, 2002, pp. 273-274.

118. Par exemple Cic., *Div. I* 103 (*omen* de la fille de Paul Emile) ; S.H.A., *Sev.* 4, 6 (*omen* de Caracalla enfant). Voir Loriol, 2016.

de la répression *de maiestate*, qui scandalise Ammien, s'explique aussi par la diversité des menaces qu'elle devait prévenir : une ambition impériale révélée soudainement, peut-être en lien avec des présages ou une consultation interdite ; plus inquiétant, un acte rituel demandant aux puissances divines d'intervenir pour accélérer la *permutatio imperii* ; voire un *omen imperii*, auquel cas l'inconscience même des protagonistes pouvait être retenue contre eux : sans rien faire de mal, ils menaçaient le pouvoir impérial, puisqu'ils semblaient appelés par les dieux à un destin exceptionnel.

L'ambiguïté est une caractéristique des actes de paroles écrits ou proférés que visent ces accusations. Étant inhérente à des faits qui sont intrinsèquement sujets à des interprétations variables, parfois contraires, et néanmoins aux conséquences graves, elle conduit à rendre les faits incriminés dans leur complexité et à essayer seulement d'expliquer les qualifications choisies par les acteurs historiques. Comme Héliodore, et dans la mesure où la documentation le permet, nous pouvons déplacer l'objectif selon les points de vue, collecter les différentes interprétations et formuler les enjeux, en bref « préciser le questionnaire », pour rendre aux processus discursifs impliqués dans la divination et la magie toutes leurs dimensions historiques.

ABRÉVIATIONS

- GMA : Kotansky, Roy (1994). *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, I. Published Texts of Known Provenance*. Opladen : Westdeutscher Verlag.
- GEMF : Faraone, Christopher & Torallas Tovar, Sofía (éds.) (2022). *Greek and Egyptian Magical Formularies. Text and Translation, I*. Berkeley : California Classical Studies.
- MPG 26 : Migne, Jacques-Paul (1857-1866). *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* 26. Turnhout & Paris : Brepols & J.-P. Migne.
- PGM : Preisendanz, Karl (1928-1931), Henrichs, Albert (éd.) (1973-1974). *Papyri graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri, I-II*. Stuttgart : Teubner; Daniel, Robert W. & Maltomini, Franco (1990-1992). *Supplementum Magicum, I-II*. Opladen : Westdeutscher Verlag; Betz, Hans D. (éd.) (1986 [1992]). *The Greek Magical Papyrus in Translation, Including the Demotic Spells*. Chicago : University of Chicago Press.
- P.Oxy. : (1898-). *The Oxyrhynchus Papyri*. London : Egypt Exploration Society in Graeco-Roman Memoirs.

BIBLIOGRAPHIE

- Abry, Joséphe-Henriette (2005). What Was Agrippina Waiting For? (Tacitus, *Ann.* XII, 68-69). In Oestmann, 2005, pp. 37-48.
- Athanassiadi, Polymnia (1992). Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism. *Byzantion*, 62, pp. 58-60.
- Audureau, Florian (2021). Le chant des voyelles dans les *Papyri Graecae Magicae* de l'Empire romain. De la pratique rituelle à l'invention moderne d'une tradition. *Revue de l'Histoire des Religions*, 238.3, pp. 617-639.
- Belayche, Nicole (2009). *Ritus et cultus* ou *superstitio* ? Comment les lois du Code Théodosien (IX & XVI) de Constantin à Théodose parlent des pratiques religieuses traditionnelles. In Huck, Crogiez-Pétrequin & Jaillette, 2009, pp. 191-208.
- Belayche, Nicole (2017). Épigraphie et expériences religieuses. Le cas des « bains » de Gadara (*Palaestina Ila*). In Van den Kerchove & Soares Santoprete, 2017, pp. 669-682.
- Berthelet, Yann & Rochette, Bruno (éds.) (2022). *L'astrologie et les empereurs romains. 150 ans après Cumont*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Bettini, Maurizio (2006). Homéophonies magiques. Le rituel en l'honneur de Tacita dans Ovide, *Fastes*, 2, 259 sq. *Revue de l'Histoire des Religions*, 223.2, pp. 149-172.
- Blumell, Lincoln (2014). The Message and the Medium. Some Observations on Epistolary Communication in Late Antiquity. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 10, pp. 24-67.
- Bonner, Campbell (1932a). Demons in the Bath. In *Studies presented to F.L.L. Griffith*. London : Egypt Exploration Society, pp. 203-208.

- Bonner, Campbell (1932b). Witchcraft in the Lecture Room of Libanius. *Transaction of the American Philological Association*, 63, pp. 34-44.
- Bowersock, Glen W. (1994). *Fiction as History. Nero to Julian*. Berkeley, Los Angeles & Londres : University of California Press.
- Brown, Peter (1978 [1983]). *Genèse de l'Antiquité tardive* [trad. de *The Making of Late Antiquity*]. Paris : Gallimard [Cambridge, MA : Harvard University Press].
- Cracco Rugini, Lellia (1996). Libanio e il cameleonte. Politica e magia ad Antiochia sul finire del IV secolo. In Gabba, Desideri & Roda, 1996, pp. 156-166.
- Cramer, Frederik H. (1954). *Astrology in Roman Law and Politics*. Philadelphia : American Philosophical Society.
- Crippa, Sabina & Ciampini, Emanuele M. (éds.) (2017). *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals. An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*. Venice : Edizioni Ca' Foscari.
- Coulon, Jean-Charles & Dosoo, Korshi (éds.) (2022). *Magikon zōon. Animal et magie dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Paris : Institut de recherche et d'histoire des textes.
- Dasen, Véronique & Nagy, Árpád (2012). Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale. *Anthropozoologica*, 47, pp. 291-314.
- Den Boeft, Jan, Drijvers, Jan W., Hengst, Daniël den & Teitler, Hans C. (éds.) (2007). *Ammianus after Julian: The Reign of Valentinian and Valens in Books 26-31 of the Res Gestae*. Leyde & Boston : Brill.
- Den Boeft, Jan, Drijvers, Jan W., Hengst, Daniël den & Teitler, Hans C. (2013). *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXIX*. Leyde & Boston : Brill.
- Den Boeft, Jan, Drijvers, Jan W., Hengst, Daniël den & Teitler, Hans C. (2015). *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXX*. Leyde & Boston : Brill.
- De Jonge, Pieter (1972). *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XVI*. Groningen : Bouma.
- Dickie, Matthew W. (2001). *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. Londres : Routledge.
- Di Segni, Leah, Hirschfeld, Yizhar & Patrich, Joseph (éds.) (2009). *Man Near a Roman Arch. Studies Presented to Prof. Yoram Tsafrir*. Jerusalem : Israel Exploration Society.
- Dornseiff, Franz (1925). *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Stuttgart : Teubner.
- Dosoo, Korshi & Galoppin Thomas (2022). Animals in Graeco-Egyptian Magical Practice. In Coulon & Dosoo, 2022, pp. 203-256.
- Dousset, Laurent (2016). La sorcellerie en Mélanésie. Élicitation de l'inacceptable. *L'Homme*, 218.2, pp. 85-115.
- Downey, Glanville (1938). Personifications of Abstract Ideas in the Antioch Mosaics. *Transactions of the American Philological Association*, 69, pp. 349-363.
- Dunbabin, Katherine M.D. (1989). *Baiarum Grata Voluptas*. Pleasures and Dangers of the Baths. *Papers of the British School at Rome*, 57, pp. 6-46.
- Eliav, Yaron Z. (2009). A Scary Place. Jewish Magic in the Roman Bathhouse. In Di Segni, Hirschfeld & Patrich, 2009, pp. 88-97.

- Elm, Eva & Hartmann, Nicole (éds.) (2019). *Demons in Late Antiquity: Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*. Berlin & Boston : De Gruyter.
- Endreffy, Kata, Nagy, Árpád M. & Spier, Jeffrey (éds.) (2019). *Magical Gems in their Contexts. Proceedings of the International Workshop held at the Museum of Fine Arts (Budapest, 16-18 February 2012)*. Rome : L'Erma di Bretschneider.
- Faraone, Christopher A. (2018). *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Faraone, Christopher A. (2019a). Magical Gems as Miniature Amuletic Statues. In Endreffy, Nagy & Spier, 2019, pp. 85-101.
- Faraone, Christopher A. (2019b). Animal-Effigies in Ancient Curses: The Role of Gender, Age and Natural Behaviour in their Selection. *Mediterraneo Antico*, 22.1-2, pp. 307-333.
- Festugière, André-Jean (1959). *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*. Paris : De Boccard.
- Fögen, Marie-Theres (1993). *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*. Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- Fournier, Eric (2002). Les procès d'Antioche de 371/2 (Ammien Marcellin 29.1-2). Un cas de persécution religieuse ? *Hirundo*, 2, pp. 19-36.
- Funke, Hermann (1967). Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 10, pp. 145-175.
- Gabba, Emilio, Desideri, Paolo & Roda, Sergio (éds.) (1996). *Italia sul Baetis. Studi di storia romana in memoria di Fernando Gascó*. Torino : Scriptorium.
- Galoppin, Thomas (2015). *Animaux et pouvoir rituel dans les pratiques « magiques » du monde romain*. Thèse de doctorat de l'EPHE.
- Galoppin, Thomas (2022). Parer l'humain de divin. *Cahiers « Mondes anciens »*, 15, en ligne. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/3880>.
- Goddard, Christophe (2007). La divination à l'époque tardive. Un exemple ultime du processus de romanisation (IV^e-VI^e siècles apr. J.-C.). *Mètis*, 5, pp. 267-290.
- Grand-Clément, Adeline (2016). L'épiderme des statues grecques. Quand le marbre se fait chair. *Images Re-vues*, 13, en ligne. URL : <http://journals.openedition.org/imagesre-vues/3932>.
- Guey, Julien (1956). La date de naissance de l'empereur Septime-Sévère, d'après son horoscope. *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, pp. 33-35.
- Herzig, Heinz E. & Frei-Stolba, Regula (éds.) (1989). *Labor omnibus unus*. Stuttgart : Franz Steiner.
- Hidalgo de la Vega, Maria J. (2008). Voix soumises, pratiques transgressives. Les magiciennes dans le roman gréco-romain. *Dialogues d'histoire ancienne*, 34.1, pp. 27-43.
- Hopfner, Theodor (1921). *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber, I*. Leipzig : H. Haessel.
- Huck, Olivier, Crogiez-Pétrequin, Sylvie & Jaillette, Pierre (éds.) (2009). *Traduire le Code théodosien. Diversité des approches et nouvelles perspectives. Actes des premières journées d'étude sur le Code*. Rome : École Française de Rome.

- Hunzinger, Christine (1994). Le plaisir esthétique dans l'épopée archaïque. Les mots de la famille de θαῦμα. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1994.1, pp. 4-30.
- Jouanna, Jacques (2011). Médecine rationnelle et magie. Le statut des amulettes et des incantations chez Galien. *Revue des études grecques*, 124.1, pp. 47-77.
- Joubert, Jean-Marc & Ploton-Nicollet, François (éds.) (2019). *Pouvoir, rhétorique et justice*. Paris : Classiques Garnier.
- Jullien, Marie-Hélène (éd.) (1992). *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, 1. Paris : Institut d'Études Augustiniennes.
- Kelly, Christopher (2007). Crossing the Frontiers. Imperial Power in the Last Books of Ammianus. In Den Boeft *et al.*, 2007, pp. 271-292.
- Kopp, Ulrich F. (1829). *Palaeographia critica, III*. Mannheim : *sumtibus auctoris*.
- Kruchió, Benedek (2017). What Charicles Knew. Fragmentary Narration and Ambiguity in Heliodorus' *Aethiopica*. *Ancient Narrative*, 14, pp. 175-194.
- Le Gallo, Alain (2019). L'Apologie d'Apulée. Une rhétorique judiciaire paradoxale. In Joubert & Ploton-Nicollet, 2019, pp. 71-102.
- Lenski, Noel E. (2002). *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.* Berkeley, Los Angeles & Londres : University of California Press.
- Loriol, Romain (2016). *Lire et écrire les signes divins. Recherches sur la divination romaine à travers l'historiographie impériale*. Thèse de doctorat de l'Université de Lyon.
- Lucarelli, Rita (2017). The Donkey in the Graeco-Egyptian Papyri. In Crippa & Ciampini, 2017, pp. 89-104.
- Maltomini, Franco (2004). Libanio, il cameleonte, un papiro e altri testi. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 147, pp. 147-153.
- Marié, Marie-Anne (1992). Deux sanglants épisodes de l'accession au pouvoir d'une nouvelle classe politique. Les grands procès de Rome et d'Antioche chez Ammien Marcellin, *Res Gestae*, XXVIII, 1 ; XXIX, 1 et 2. In Jullien, 1992, pp. 349-360.
- Matthews, John (1989). *The Roman Empire of Ammianus*. Londres : Duckworth.
- Ménard, Hélène (2009). Ammien Marcellin. L'historien et la « mémoire judiciaire » à la fin du IV^e siècle après J.-C. In Poncet & Storez-Brancourt, 2009, pp. 269-287.
- Morgan, John R. (1994). The *Aethiopica* of Heliodoros. Narrative as a Riddle. In Morgan & Stoneman, 1994, pp. 97-113.
- Morgan, John R. & Stoneman, Richard (éds.) (1994). *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*. Londres & New York : Routledge.
- Oestmann, Günther (éd.) (2005). *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the History of Astrology*. Berlin & New York : De Gruyter.
- Poncet, Olivier & Storez-Brancourt, Isabelle (2009). *Une histoire de la mémoire judiciaire*. Paris : Publications de l'École nationale des chartes.
- Rivière, Yann (2017). L'exil des mages et des sages. Un empire sans philosophes ? (I^{er} siècle ap. J.-C.). In Vesperini, 2017, pp. 265-352.
- Rivière, Yann (2022). Note sur la répression de l'astrologie et des pratiques magiques associées sous l'Empire romain. In Berthelet & Rochette, 2022, pp. 123-133.

- Todorov, Tzvetan (1970). *Introduction à la littérature fantastique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Trombley, Frank R. (1993). *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529, I*. Leyde, New York & Köln: Brill.
- Van den Kerchove, Anna & Soares Santoprete, Luciana Gabriella (éds.) (2017). *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*. Turnhout : Brepols.
- Vesperini, Pierre (éd.) (2017). *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et l'Empire*. Paris : Classiques Garnier.
- Vigourt, Annie (2001). *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*. Paris : De Boccard.
- Zawadzki, Tadeusz (1989). Les procès politiques de l'an 371/372 (Amm. Marc. XXIX 1, 29-33 ; Eunapius, *Vitae Soph.* VII 6, 3-4. D 480). In Herzog & Frei-Stolba, 1989, pp. 274-287.