

# Conclusions

## 1 Résumé et résultats de l'enquête

Ce parcours autour de la notion de démon dans la Septante et dans la Bible hébraïque a dégagé plusieurs trajectoires de changement et de continuité concernant la présence et la fonction de cette catégorie religieuse dans les deux corpus respectifs ; il a, en outre, amené à une comparaison plus générale entre le monde sémitique et le monde grec sur la perception et la représentation des démons dans les discours ainsi que dans la pratique religieuse ; il a, enfin, mis en lumière les nouveautés qui émergent quant à la conceptualisation des démons dans le contexte culturel hellénistique.

La contextualisation de la représentation des démons bibliques dans leur arrière-plan social et historique de référence, à savoir les cultures matérielles du Levant (chapitre 1) a permis d'inscrire la pauvreté des données bibliques à l'intérieur d'un phénomène plus général, qui relève d'une démonologie *de facto* moins développée par rapport à d'autres civilisations du Proche Orient ancien, notamment la Mésopotamie. En outre, des aspects supplémentaires doivent être pris en considération pour expliquer le fait que les références aux démons dans la Bible hébraïque ne sont pas très nombreuses : ces aspects relèvent davantage des intérêts des groupes scribaux responsables de la rédaction de la Bible hébraïque ainsi que de raisons de genre littéraire. La comparaison avec les représentations des démons en Mésopotamie et en Égypte a, en outre, montré une dépendance levantine aux modèles accadiens mais également des traits d'originalité. Parmi les traits communs les plus significatifs entre le Levant et la Mésopotamie, j'ai relevé le fait que les démons sont peu décrits du point de vue physiologique ; qu'ils occupent de préférence des espaces liminaux (comme les seuils des maisons), voire franchement marginaux (comme le désert et la steppe) ; que leurs attaques sont associées à la présence de maladies et qu'une relation étroite entre démons et animaux est souvent mise en avant par les sources anciennes. La culture égyptienne, quant à elle, ne semble pas avoir produit de classification indigène des démons : en ce sens, il n'est pas non plus entièrement légitime de parler d'une véritable démonologie pour l'Égypte. Les travaux de Dimitri Meeks ont, néanmoins, mis en évidence le manque d'indépendance et les fonctions plus limitées par rapport aux domaines d'action des dieux comme traits typiques et récurrents des puissances qu'on peut qualifier de démons en Égypte. La comparaison avec la Mésopotamie et l'Égypte a, ainsi, fourni un point d'appui méthodologique en vue d'élaborer une définition du démon pour l'Israël ancien qui (1) fasse

droit à leur nature relationnelle à l'égard à la fois des hommes et des dieux, (2) dépasse la dichotomie éthique entre (mauvais) démon et (bon) génie ou ange, (3) ainsi que l'opposition entre polythéisme et monothéisme, qui relève d'une construction historiquement inappropriée pour la période examinée ici. En rupture avec ce modèle, la notion de « ressemblance de famille » inspirée par l'approche de Wittgenstein – fondée sur les idées d'entrecroisement et de chevauchement – prévoit l'existence de caractéristiques multiples qui ne doivent pas être nécessairement partagées ou apparaître toutes ensemble, ni dans tous les cas. En m'inspirant de ce modèle, j'ai donc proposé d'identifier un réseau de traits qui caractérisent le démoniaque dans les traditions de l'Israël ancien. Parmi les traits essentiels il faut mentionner : l'absence de négociation avec les hommes, notamment de celle qui passe par la pratique sacrificielle ; le fait d'avoir un domaine réduit d'action et d'influence en comparaison des sphères de compétence normalement assignées aux dieux, ce qui amène les démons à être représentés comme des puissances subordonnées aux dieux et moins complexes que ces derniers ; l'absence d'une mythologie développée, au moins jusqu'à la période du Second Temple où les traditions sur les anges veilleurs offrent une étymologie du démoniaque ; le rapport fréquent au chaos, à la souillure, à la maladie et à la mort.

Du côté de la Grèce ancienne (chapitre 2), j'ai d'abord remarqué l'existence des puissances qui peuvent, à bien des égards, entrer dans la définition « sémitique » de démon, notamment sur des amulettes ainsi que sur des textes de conjuration, même si elles restent à l'intérieur de configurations spécifiquement grecques. Il s'agit davantage de figures féminines de l'épouvante associées au monde des morts, notamment des jeunes filles mortes prématurées et des puissances vengeresses de revenants, liées aux crimes familiaux et à la souillure du sang versé. Ces puissances « démoniaques » sont, toutefois, rarement qualifiées de δαίμονες : la seule exception est représentée par les ἀλάστορες, qui montrent un lien privilégié avec l'âme du défunt, ce qui est l'une des connotations les plus anciennes et les plus persistantes du δαίμων. La polysémie qui caractérise le δαίμων le rend apte à indiquer soit une divinité, soit une puissance indéterminée mal distinguée des dieux ou une puissance en lien particulier avec le défunt. En outre, l'un des traits les plus saillants du « démoniaque » en Grèce (qui se distingue ainsi du « démoniaque » tel que précédemment défini) est celui de « destinée » ou « sort ». Ce lien du δαίμων avec l'idée du sort, qui devait être bien connu des traducteurs de la Bible hébraïque, explique probablement pourquoi ils lui ont préféré son diminutif δαιμόνιον comme correspondant du *šēd* hébreu ; toutefois, cette valeur a été préservée au moins dans un passage de la LXX d'Isaïe (65,3) où δαίμων traduit l'hébreu Gad, divinité sémitique du sort. J'ai, ensuite, suivi les processus de resémantisation

du δαίμων comme figure d'intermédiaire à l'époque post-classique, à partir de Platon puis chez ses disciples Xénocrate et Chrysippe, processus qui sont également bien attestés par Plutarque. J'ai, enfin, pris en compte les témoignages de l'opérativité de ce concept en dehors du domaine philosophique, à savoir dans la pratique et dans le discours religieux tels qu'ils sont attestés par les lamelles oraculaires de Dodone, le papyrus de Derveni et d'autres sources anciennes ainsi que par les dialogues non philosophiques de Plutarque. Ici, l'apparition des « mauvais démons » (φαῦλα δαιμόνια) et des « démons passionnés » (δαίμονες παθητικοί) qui se retrouveront dans les textes magiques de l'Antiquité tardive, soulève, entre autres, la question des possibles influences juives sur la diffusion de ce concept.

À la suite de cet encadrement général du concept de démon et du δαίμων/ δαιμόνιον dans les mondes levantin et grec, j'ai fait un premier répertoire de la diffusion de la notion de démon dans la LXX (chapitre 3) en partant de la distribution du mot δαιμόνιον, mais également à l'aide de critères thématiques. Ce répertoire a permis de dégager trois scénarios principaux où la notion de démon est mobilisée : (a) celui des maladies et des attaques démoniaques, attesté dans plusieurs textes poétiques et qui traverse tout le corpus biblique à partir du Pentateuque ; (b) l'espace des ruines, qui représente un *topos* partagé par un certain nombre de textes prophétiques, dont Is 13 et 34 constituent le noyau ; (c) celui de la polémique contre les dieux des autres peuples, avec Deut 32 comme texte dominant.

En revanche, deux figures des démons qui seront proéminentes dans d'autres traditions du judaïsme ancien, Azazel et Lilith, on fait l'objet d'un traitement, à première vue, surprenant de la part des traducteurs grecs. Dans le cas d'Azazel, le potentiel démoniaque a été compris sans être pleinement exploité. Le langage du détournement reste présent en grec dans la description du rituel d'expiation en Lev 16, mais la LXX est également à l'origine d'autres exégèses, comme celles qui font d'Azazel le nom du promontoire désertique où le bouc émissaire est envoyé, voire qui identifient Azazel avec le bouc émissaire. En revanche, on remarque dans le texte grec l'absence de toute référence aux traditions sur Azazel comme un ange déchu auxquelles on pourrait éventuellement s'attendre, au vu de la popularité de ces traditions dans d'autres sources d'époque hellénistique (Hénoch, Jubilés, livre des Géants, etc.). Pour ce qui est de Lilith, nommée en Is 34, le traducteur en donne une interprétation « animalière », voire véritablement hybride, en traduisant son nom par « onocentaure », même s'il insère le mot δαιμόνια dans le même contexte. On peut alors émettre l'hypothèse que les traducteurs grecs travaillant en Égypte n'aient pas eu connaissance des amplifications subies par Azazel et par Lilith en tant que figures centrales de démons dans la démonologie du judaïsme ancien. Le

traducteur du Lévitique semble, effectivement, ignorer les traditions hénocaniques sur Azazel comme chef des Veilleurs, telles qu'elles sont développées à Qumrân ; nous pourrions aussi penser qu'il évite consciemment de s'y référer. Toutefois, la présence de différents choix de traductions dans le même passage (versets 8, 10 et 26 de Lev 16), non nécessairement cohérents entre eux, plaide plutôt en faveur d'une perte du référent derrière ce mot, dont le traducteur a retenu seulement une nature générique de puissance apotropaïque. En ce qui concerne la traduction grecque de Lilith, plusieurs indices supplémentaires suggèrent que les traditions sur Lilith comme démons tueuse d'enfants sont encore inconnues en Palestine et en Égypte. Tout d'abord, les incantations retrouvées à Qumrân où des *liliths* sont mentionnées avec des démons et des animaux (4Q510–511) ressemblent de près aux passages d'Isaïe 13 et 34. Les fragments qumrâniens présentent une liste de créatures très similaire et également hétérogène, et, ici, les *liliths* semblent encore proches des démons mésopotamiens de type *lil*, peut être représentés sous la forme d'oiseaux volants. En outre, le nom de Lilith est encore absent des papyri magiques de l'Égypte gréco-romaine, où les éléments d'origine juive sont, en revanche, très nombreux et où le nom d'Azazel, par exemple, revient fréquemment. Nous pouvons, alors, émettre l'hypothèse que la représentation de Lilith comme *la* démons féminine par excellence, dont le statut est proche de la Lamaštu accadienne, soit un produit plus tardif, en tout cas principalement lié au judaïsme babylonien et encore mal connu du côté occidental.

L'analyse des scénarios bibliques où les démons interviennent le plus fréquemment m'a ensuite amenée à me focaliser sur le premier contexte (a), celui des puissances responsables des fléaux naturels et des maladies (chapitre 4). Ces puissances partagent dans la Bible hébraïque une série de traits : elles ont des noms transparents ou « parlants » qui indiquent le fléau dont elles sont responsables ; elles font partie de l'entourage de Yhwh en tant que cortège militaire qui l'accompagne lors de ses théophanies ; elles sont toutes des manifestations de la colère de Yhwh, qui est parfois représentée elle-même comme un agent du dieu. Dans la plupart des textes, elles sont des simples « bras » armés de la divinité, même si dans les textes plus tardifs leur autonomie à l'égard de Yhwh semble augmenter, comme c'est évident dans la réécriture de l'arrivée de la peste en 1 Ch 21 par rapport au récit de 2 S 24. Certaines de ces puissances, comme, par exemple, Resheph et Deber, sont bien attestées en tant que divinités à part entière dans le reste du Levant et du Proche Orient ancien : elles font, donc, l'objet d'une démonisation dans la Bible hébraïque, peut-être en raison de la renaissance de certaines divinités en Palestine après le v<sup>e</sup> s av. n. è., suite à l'infiltration phénicienne, comme le suggère Herbert Niehr. En tout cas, l'idée d'après laquelle cette démonisation servirait à alléger la démonisation

de Yhwh demeure problématique à la lumière d'autres traditions tardives qui soulignent le côté obscur et démoniaque du dieu. Dans la LXX, la perte de références pour Resheph, Deber et Qeṭeb donne lieu à des exégèses diverses chez les traducteurs, selon les contextes. Dans certains cas, les éléments animaliers sont mis en avant surtout pour Resheph où les traducteurs ont recours à une exégèse juive courante qui en fait un oiseau ; dans d'autres cas, l'aspect de la maladie émerge davantage. Le rôle d'autres puissances, tel que « le destructeur » qui tue les premiers-nés des Égyptiens dans l'Exode, est, en revanche, bien reconnu, voire amplifié. La LXX atteste, en outre, l'émergence d'autres agents démoniaques tels que le Logos, dont l'imaginaire est particulièrement développé dans le livre de la Sagesse, en dialogue ou en concurrence ouverte avec le rôle du λόγος dans les philosophies hellénistiques. À cet égard, il faut néanmoins souligner que l'imaginaire « démoniaque » du Logos reste, toutefois, sans parallèles dans le monde grec et puise plutôt à l'intérieur des traditions bibliques.

Dans ce contexte, le Psaume 91 (90 LXX) représente un cas de figure assez exceptionnel, dans la mesure où les démons agissent ici indépendamment de la volonté de Yhwh, attaquent les hommes sans motivation claire et sont neutralisés par les anges : de ce point de vue, le contenu du psaume est en accord avec ses usages apotropaiques, qui sont attestés déjà pendant la période du Second Temple, comme les sources qumrâniennes le confirment. La vision presque dualiste du monde véhiculée par ce psaume est présente à la fois dans la Bible hébraïque et la LXX, même si les référents culturels sont différents en hébreu et en grec.

L'étape suivante a consisté en l'analyse du deuxième domaine du démoniaque (b), à savoir le paysage des ruines (chapitre 5) et de ses habitants, caractérisé par une série d'isotopies, liées à la souillure, au rapport avec la mort et le chaos, à la nature hétérogène et composite du bestiaire qui comprend à la fois animaux et démons, dont Lilith fait partie. L'analyse du texte hébreu démontre déjà l'artificialité de toute interprétation moderne qui vise une nette séparation entre aspects animaliers et présences démoniaques qui sont, en revanche, contigus dans les textes anciens. Ce bestiaire a été en partie révisé dans la LXX surtout par le traducteur d'Isaïe qui y introduit des démons, des sirènes, et des onocentaures. De tels changements sont justifiés par la nature difficile de ce lexique, dont la plupart des référents zoologiques était perdue pour les traducteurs anciens en Égypte. Par ses choix, le traducteur met mieux en avant le potentiel démoniaque présent dans le texte hébreu et préserve la dimension d'exclusion physique et sociale liée à ce paysage, qui apparaît également dans d'autres textes prophétiques et sapientiaux traduits en grec. En même temps, il réinterprète l'espace des ruines par une vision géographique

d'origine « classique », d'après laquelle les espèces hybrides et composites sont concentrées dans les régions périphériques du monde, ainsi que sur la base des nouveaux modèles épistémologiques qui laissent une place majeure au merveilleux et au fantastique. Le traducteur opère, alors, selon un paradigme de l'exotisme naturaliste propre à l'époque hellénistique, dont la Septante s'avère, en ce sens, l'un des témoins les plus anciens. Ce motif est repris occasionnellement dans le Nouveau Testament (Ap 18,2) ainsi que dans quelques passages des apocryphes (notamment dans l'Apocalypse de Baruch) ; pour le reste, il ne connaît pas de véritable suite, probablement parce qu'il est trop spécifiquement ancré dans le milieu érudit du judaïsme alexandrin.

En revanche, l'idée d'après laquelle les dieux des autres peuples sont des démons (c) sera l'une des plus populaires du christianisme ancien et fera l'objet d'accusations réciproques entre juifs et chrétiens dans l'Antiquité. Cette idée est déjà thématifiée dans le Pentateuque, notamment en Deut 32 et dans toute une série de textes qui dépendent de ce passage, dont une grande partie est composée ou préservée seulement en grec (chapitre 6). À cet égard, le texte de la LXX avec le témoignage de Qumrân est, en outre, essentiel pour l'établissement du texte pré-massorétique de Deut 32 qui met en scène une articulation complexe de la cour céleste organisée entre puissances subordonnées à Yhwh, qui font partie de son entourage (fils divins, anges), et démons, représentés comme des puissances nouvelles et étrangères à la cour céleste, qui ne peuvent pas être intégrées au système d'entités divines dominé par Yhwh et qui font l'objet d'un culte illégitime. L'idée des sacrifices impurs destinés aux démons occupe une place plus large dans la LXX par rapport au TM, notamment au vu de la quantité de textes conservés en grec ainsi que de la présence du thème dans la LXX d'Isaïe (65,3 et 11). De ce point de vue, la LXX est en accord, non seulement, avec d'autres traditions du Second Temple qui insistent sur l'impureté associée aux sacrifices aux démons, mais également avec une idée plus largement répandue à l'époque hellénistique d'après laquelle les démons commencent à avoir une place dans le culte et apprécient particulièrement les sacrifices sanglants. En revanche, la proximité entre démons et idoles est un phénomène spécifique aux traditions bibliques. De ce point de vue, les traducteurs grecs prolongent des tendances qui étaient, déjà, à l'œuvre dans quelques textes de la Bible hébraïque, bien qu'une analyse attentive du lexique amène à rejeter l'idée qu'*εἰδωλον* dans la LXX signifie toujours « idole » et à relever que la naissance de cette notion dans la Bible hébraïque et dans la LXX est un phénomène plus complexe qu'on ne l'a souvent estimé.

Les deux derniers chapitres ont analysé respectivement le rapport entre démons et esprits (chapitre 7) et celui entre démons et anges (chapitre 8). La notion d'esprit (*rûah*) se rapproche de celle de démon car

la modalité opérationnelle des esprits est la possession, qui s'exerce d'abord et avant tout, même si non exclusivement, en contexte prophétique. Les aspects naturels et psychologiques de *rûah*, qui signifie aussi bien « vent » que « souffle » et « esprit », ne sont pas strictement séparés, mais se déclinent selon une relation métonymique ou indexicale, comme le démontre, entre autres, la vision d'Eliphaz en Job 4,13–16. Ici, la brise qui souffle sur le visage d'Eliphaz est, en même temps, le signe du passage d'un esprit, dont l'aspect est par ailleurs impossible à reconnaître (voir franchement invisible dans le texte grec). Le grec πνεῦμα est, de ce point de vue, un équivalent parfait de *rûah* car il couvre les mêmes domaines d'usage du terme hébreu selon les mêmes associations sémantiques et, à l'époque hellénistique, semble également se spécialiser pour désigner des phénomènes de possession prophétique. Mis à part quelques esprits dont l'origine est inconnue ou douteuse (comme l'esprit de jalousie en Num 5 et l'esprit de la vision d'Eliphaz en Job 4), les esprits sont généralement compris dans la Bible hébraïque comme des puissances soumises à Yhwh. Certains d'entre eux sont doués d'une autonomie considérable par rapport à la divinité : c'est notamment le cas de l'esprit de mensonge envoyé sur les prophètes du roi Achab en 1 R 22, pour lequel la tradition grecque dite « lucianique » préserve probablement, sinon la Septante ancienne, au moins un état pré-massorétique du texte. Un élément de différence concernant le traitement des esprits dans l'Israël ancien par rapport à d'autres contextes proche-orientaux est que le contrôle des esprits n'est confié ni aux prêtres ni à une autre classe de spécialistes religieux. En revanche, lorsqu'il n'est pas pris en charge directement par la divinité, il est un attribut royal, comme le montre l'histoire du mauvais esprit qui afflige Saül et qui est chassé par David à l'aide de sa musique. Dans les traditions plus tardives, la maîtrise des esprits (mauvais) deviendra une compétence angélique, comme le démontre l'ange Raphaël dans le livre de Tobit. À cet égard, si dans la Bible hébraïque, en 1 S 16–19, la distinction entre esprit mauvais et esprit divin n'est pas toujours claire, les traducteurs grecs éliminent toute ambiguïté en distinguant mieux l'esprit de Yhwh des mauvais esprits. Ceux-ci sont, en revanche, considérés comme des puissances très proches des démons. L'idée des mauvais esprits comme des puissances « autonomes » du dieu est encore développée dans la LXX lors de la mention de l'« esprit d'impureté » en Zech 13,2 ainsi qu'en Sap 7,17–20 où on fait mention des connaissances du roi Salomon sur la nature violente des esprits et de ses capacités thérapeutiques. Le livre de Tobit contient, en outre, une recette connue par l'ange Raphaël pour chasser le démon Asmodée, qui fonctionne en réalité contre « tout démon ou mauvais esprit » : cette formulation confirme que les deux catégories sont perçues comme étant très proches, voire en partie superposables, comme cela semble être également le

cas à Qumrân. De ce point de vue, les esprits vont jouer un rôle considérable dans la conceptualisation des attaques démoniaques comme véritables formes de possession. Si la LXX atteste, d'une part, un développement des mauvais esprits comme démons indépendants de Yhwh, elle associe, d'autre part, également esprits et anges : ceux-ci, désormais compris comme une classe d'êtres divins dans les traditions juives de langue grecque, sont considérés comme des puissances à la nature « pneumatique ». L'épithète « Seigneur des esprits », qui se réfère aux armées angéliques et se trouve employée dans la LXX à la fois dans les livres traduits et dans ceux composés en grec, en est un exemple. La LXX atteste ainsi les débuts d'une pneumatologie, c'est-à-dire d'un savoir sur les esprits qui se met en place, qui ne se résume pas à l'intérêt pour l'esprit de Yhwh ou l'esprit « saint », mais s'adresse à toutes les puissances pneumatiques. En parallèle à ces développements, plusieurs textes de la LXX laissent entrevoir une angéologie désormais assez établie, et ce, déjà à partir du Pentateuque où Yhwh se manifeste accompagné par ses « myriades » (Deut 33,2). Le livre de Tobit, où l'ange Raphaël s'annonce comme l'une des puissances du trône et fait l'objet de bénédictions de la part de Tobit et de sa famille, en plus de délivrer une recette contre les attaques démoniaques, en est probablement le meilleur exemple.

## 2 Enjeux et perspectives

L'approche centrée sur la LXX que j'ai suivie ici présente l'avantage de contourner certaines difficultés ressortant d'une approche traditionnelle focalisée sur le texte hébreu ainsi que d'ouvrir des perspectives de recherche nouvelles. Je souhaite terminer par quelques remarques d'ordre général, en revenant brièvement sur les questionnements théoriques ainsi que sur les points méthodologiques soulevés dans l'introduction. Concernant le thème principal de l'enquête, à savoir la notion de « démon », il me semble possible d'indiquer au moins trois implications qui dérivent de cette étude.

(1) *Noms des démons.* L'enquête conduite ici oblige à nuancer tant l'idée selon laquelle la Bible hébraïque serait dépourvue ou privée de démons que l'idée d'une intrusion ou d'un retour du démoniaque par le biais du δαιμόνιον dans la LXX. À cet égard, une donnée importante qui ressort de cette enquête est que l'analyse du démoniaque ne peut se réduire ni à l'identification de noms propres (ou communs) de démons dans le texte hébreu, ni à la présence du mot δαιμόνιον dans le texte grec. En revanche, d'autres critères doivent être employés comme soutiens au sondage lexical, qui incluent l'analyse des contextes littéraires, du discours ainsi que des axes sémantiques et thématiques. Le procédé



d'aller-retour entre le texte grec et son texte source a favorisé cette approche intégrée qui permet de mieux tenir compte des spécificités de la représentation des démons dans les cultures anciennes et d'en identifier des trajectoires. À ce titre, mon enquête a en outre confirmé l'importance d'inscrire l'étude des deux textes bibliques au sein d'une comparaison culturelle plus large de leurs contextes respectifs, qui prennent également en compte dans la mesure du possible les témoignages de la culture matérielle. Parmi les spécificités qui ressortent de la comparaison entre textes bibliques, certaines semblent traverser, à la fois, la religion de l'Israël ancien et le judaïsme antique : le fait que les noms qui caractérisent les démons et leur activité soient, pour la plupart, des noms transparents ; que les démons puissent souvent prendre la forme d'animaux et que, par conséquent, toute séparation aprioristique entre démons et animaux soit mal fondée ; que d'autres puissances, tels les esprits, les messagers et même les anges, puissent être, parfois, conçues comme des puissances démoniaques.

(2) *Démonologie et dualisme*. Nous avons vu que la LXX montre, à la fois, un intérêt pour la pneumatologie et une angéologie assez développée, même si les spéculations sur les noms angéliques qui semblent caractériser d'autres traditions du Second Temple sont absentes du texte grec, comme le démontre, entre autres, le cas d'Azazel. Quelles conclusions pouvons-nous en tirer à l'égard de la démonologie ? Il paraît possible d'identifier un noyau de textes véhiculant une nouvelle conception du démoniaque par rapport à la définition adoptée au début de l'enquête. L'élément de nouveauté consiste, notamment, dans le fait que certaines puissances sont explicitement représentées comme étant étrangères aux systèmes traditionnels de représentation du monde divin, qui, tant dans la Bible hébraïque que dans la LXX, sont constitués essentiellement par la cour et par l'assemblée céleste. Par conséquent, ces puissances ne sont pas ou ne sont *plus* soumises au contrôle de Yhwh, mais peuvent être éloignées ou neutralisées par celui-ci ou par ses émissaires, notamment les anges. Les *šēdîm*, les dieux nouveaux auxquels les Israélites sacrifient en Deut 32,17 et en Ps 106,37 (= 105,37 LXX) et les démons qui affligent l'orant dans le Psaume 91 (90 LXX) – Deber et Qeṭeb en hébreu, le démon de midi en grec – sont des exemples de cette tendance. Dans les deux cas, cette tendance est déjà à l'œuvre dans le texte hébreu et se trouve ultérieurement amplifiée par la traduction grecque. Le démon d'Asmodée est également une puissance « étrangère » et nous pouvons probablement interpréter dans le même sens le rôle de Satan qui remplace la colère de Yhwh en 1 Ch 21,1. Les textes hébreux dont il est question ici ne sont pas antérieurs à l'époque postexilique. Ils représentent, de plus, les seules occurrences du terme *šēdîm* dans la Bible hébraïque. Nous pouvons, alors, émettre l'hypothèse que ce terme soit entré tardivement en hébreu, notamment pour désigner ce type de démon. Une telle

représentation puise dans une tradition polythéiste ancienne, bien attestée au Levant ainsi qu'en Mésopotamie (ce qui rend, par ailleurs, vraisemblable l'hypothèse que *šēd* soit un emprunt accadien). Toutefois, il faut encore souligner que l'idée d'après laquelle la présence de démons s'accompagne d'une vision dualiste du monde ne semble pas se vérifier. Au contraire, la Bible hébraïque comme la LXX transmettent un imaginaire encore pluriel et articulé du démoniaque ; aucun des deux corpus ne présente, en outre, de véritables formes de dualisme dans la représentation du monde divin. Autrement dit, les démons rappelés ci-dessus sont représentés comme des puissances « hors système », sans constituer pour autant un « autre système », dont le pouvoir serait diamétralement opposé aux forces divines dominées par Yhwh ou en concurrence avec elles. Ces observations sont également valables pour la représentation du Satan/διάβολος, qui exerce sa fonction d'adversaire/calomniateur toujours sous la dépendance de Yhwh, bien que la traduction de « calomniateur » donne une connotation péjorative au personnage. Elles concernent, en outre, les mauvais esprits, dont l'origine soit remonte à Yhwh soit n'est pas même spécifiée. De ce point de vue, la Septante se différencie d'autres traditions du Second Temple qui font une place majeure à des bandes de démons regroupées sous Belial, Mastema ou d'autres ennemis de Yhwh. La seule exception se situe dans un passage du livre de la Sagesse (2,24) qui mentionne le diable lors d'une polémique contre les impies. L'auteur démontre une connaissance, désormais, des traditions qui font du diable un point de référence pour les méchants et un danger pour le monde, même s'il ne fait qu'une référence très rapide à ce sujet.

(3) *Possession et exorcismes*. Des implications supplémentaires concernent la représentation des attaques démoniaques. L'association entre démons, maladies et fléaux émerge dans plusieurs textes en hébreu et en grec. Toutefois, les attaques de démons et les rituels de détournement qui leur sont liés sont décrits en des termes très génériques, avec peu de détails. Cela est encore le cas dans le livre de Tobit, qui, pourtant, constitue l'une des sources les plus riches du point de vue démonologique : les traditions grecques semblent hésiter entre l'idée qu'Asmodée tuerait les époux de Sara par une forme de maladie et celle selon laquelle le démon posséderait Sara ; en outre, la fumigation qui met en fuite le démon n'est accompagnée ni de gestes ni de formules magiques. En revanche, de véritables formes de possession semblent être davantage confiées à l'activité des esprits. Une telle association s'explique, probablement, par le fait que les esprits sont étroitement et originellement liés à la possession prophétique. Or, la LXX tend à distinguer l'esprit de Yhwh des esprits mauvais qui attaquent les hommes (par exemple en 1 S 16–19, mais également en Zech 13,2) ; elle atteste aussi un rapprochement progressif entre mauvais esprits et démons. On peut alors se demander si ce rapprochement entre

mauvais esprits et démons n'est pas responsable d'un glissement de la possession prophétique vers la possession démoniaque. Autrement dit, ce n'est qu'à la suite des traditions inaugurées par la LXX que la représentation des attaques démoniaques prend la forme d'une véritable possession devant être contrecarrée par des rituels d'exorcisme, à savoir des rituels prévoyant l'expulsion physique du démon du corps. Comme la recherche l'a déjà mis en évidence, ces rituels sont bien attestés dans d'autres traditions juives hellénistiques, notamment chez Flavius Josèphe ; en outre, la possession est la manière principale de représenter les attaques démoniaques dans le Nouveau Testament. Si cette interprétation est correcte, elle a néanmoins des conséquences plus larges pour la compréhension des rapports entre le traitement des démons dans le Proche Orient ancien et sa représentation aux yeux des Grecs. On a souvent considéré que l'idée du démon « invasif » était de provenance orientale : étrangère au monde grec, elle serait en revanche largement attestée au Proche Orient ancien. Ces affirmations s'appuient, entre autres, sur un passage du *Philopseudes* de Lucien (chapitre 16) qui décrit un exorcisme accompli par des magiciens syriens. Celui-ci est d'habitude considéré comme le premier exorcisme de la tradition grecque et attribué de manière significative à un spécialiste provenant d'une région « orientale », qui reste par ailleurs assez mal identifiée par les Grecs. À la lumière des propositions avancées ci-dessus, il faut toutefois considérer la possibilité que cette manière de comprendre la possession et les pratiques exorcistiques qui en découlent ne remonte pas à un ancien arrière-plan proche-oriental générique, mais constitue plutôt un produit de transformations de l'imaginaire du démoniaque à l'époque hellénistique. Ces dernières remarques amènent, alors, à réviser les paradigmes des influences orientales sur la religion grecque : lesdites « influences » suivent en réalité des trajectoires moins linéaires que ce que l'on a traditionnellement estimé.

D'autres implications de cette étude posent des questions d'ordre méthodologique plus général. Il me semble que l'enquête conduite ici met bien en lumière les nombreux apports de la Septante aux études bibliques. Tout d'abord, j'ai observé qu'en plusieurs occasions les tendances repérables dans la Septante quant à la représentation des démons prolongent ou sont parallèles à des tendances similaires attestées dans des textes tardifs de la Bible hébraïque. Deuxièmement, pour un nombre croissant de traditions, la Septante s'avère non seulement un témoin de critique textuelle, mais représente également une étape cruciale du développement rédactionnel et de l'histoire littéraire du texte : le traitement des esprits dans les livres de Samuel et des Rois en est un excellent exemple. Troisièmement, les similarités entre le livre de Tobit et l'Apocryphe de la Genèse demandent d'établir dans quelle mesure le premier peut

également être considéré comme une forme de réécriture biblique (« rewritten Bible »). Ces données montrent, une fois de plus, la nature artificielle de toute séparation rigide entre composition et réception du texte biblique et soulignent l'importance d'approcher l'étude de ces textes par de nouveaux modèles qui correspondent mieux aux anciennes pratiques scribales et soient capables de les interpréter de manière plus soignée. Ces modèles doivent articuler de manière plus complexe et historiquement soignée les rapports entre production, transmission, adaptation et réécriture du texte biblique. Ils sont d'ailleurs souhaitables non seulement lors de recherches de nature textuelle, littéraire ou rédactionnelle, mais à chaque fois que l'on vise à analyser des catégories anthropologiques et religieuses par une démarche historique.

En outre, l'enquête sur les démons répond, à mon avis, à certaines interrogations sur la manière d'approcher l'« objet » Septante, qui suscite un intérêt renouvelé ces dernières années. À cet égard, les enquêtes sémantiques que j'ai menées à l'intérieur du corpus (πνεῦμα, δαιμόνιον, etc.), à la lumière des contextes d'usages du grec classique et postclassique, permettent rarement de différencier les choix des traducteurs selon le paradigme des traductions « littérales » *versus* traductions « libres » ; elles ne permettent pas, non plus, de détecter des différences d'usage significatives entre textes traduits et composés en grec. En revanche, les résultats de ces enquêtes invitent à mieux considérer un aspect qui est, à mon avis, encore négligé par les études sur la Septante : le pluralisme interne à ses traditions. Il s'agit, d'abord, d'un pluralisme textuel qui, toutefois, permet également d'identifier des développements et des trajectoires au niveau des traditions religieuses et des référents culturels sous-jacents. Un bon exemple est, à cet égard, le traitement du démoniaque dans le livre de la Sagesse. Par les figures du Logos, du destructeur, du diable, l'auteur reprend et développe des traditions plus anciennes qui remontent non seulement à la Bible hébraïque dans son ensemble, mais aussi à la Septante du Pentateuque.

De ce point de vue, le potentiel de la Septante pour l'étude du judaïsme ancien et de sa pluralité interne émerge pleinement lorsque nous inscrivons ce dossier à l'intérieur de son contexte hellénistique et que nous le comparons avec d'autres traditions du Second Temple. Ces traditions sont représentées par la Bible hébraïque elle-même, par les écrits de Qumrân et par d'autres ouvrages du judaïsme hellénistique, comme ceux de Josèphe et de Philon ou le livre d'Hénoch et les Jubilés. Cette piste de recherche s'est avérée incontournable pour l'étude de la catégorie de démon, qui fait l'objet d'un développement particulier à partir de l'époque du Second Temple, mais mérite d'être élargie également à d'autres sujets.

Enfin, je pense avoir montré que la Septante revêt un intérêt plus large du point de vue de la recherche sur les religions de l'Antiquité, et ce, au moins pour deux raisons. D'un côté, les représentations des démons véhiculées par la Septante ont, parfois, des parallèles dans d'autres traditions grecques d'époque hellénistique. De manière plus générale, la majorité des choix opérés par les traducteurs et les auteurs grecs s'inscrit amplement dans le contexte linguistique et culturel de l'époque, tel que nous pouvons le reconstruire à partir de sources grecques non juives. Parmi les exemples que j'ai discutés, on peut rappeler l'interprétation des dieux étrangers comme des démons, l'idée que les démons peuvent faire l'objet d'un culte, le recours au paradigme épistémologique des *mirabilia*, l'esprit ou le souffle comme moyen privilégié de l'inspiration prophétique. À cet égard, la Septante, en tant que document hellénistique, constitue souvent le témoin le plus ancien d'une terminologie religieuse attestée, par la suite, dans des contextes non juifs. Ces parallèles ne relèvent pas nécessairement d'influences directes et ne doivent pas être interprétés comme des emprunts intentionnels. Ils reflètent, plutôt, des transformations plus générales de l'imaginaire religieux pendant l'époque hellénistique ; transformations dont la Septante s'avère être un témoignage précieux. De l'autre côté, en tant que traduction grecque de la Bible, la Septante est à l'origine d'une série de changements et d'innovations au niveau des catégories religieuses qui dérivent de l'interaction entre l'arrière-plan « sémitique » et le contexte linguistique « grec ». Ces innovations dépassent le milieu du judaïsme hellénistique et ont un impact considérable sur les traditions successives : nous avons vu, par exemple, que la Septante joue un rôle considérable dans les commencements d'une pneumatologie, d'une angélogologie et même d'une démonologie. Ces observations confirment, me semble-t-il, le potentiel de l'intégration de la Septante à l'étude plus ample des processus religieux de l'Antiquité.