

Remerciements

Tous nos remerciements vont au Pr. Jean-Patrice Boudet, qui nous a aiguillée vers le choix de ce sujet de thèse et nous a accompagnée de ses nombreux conseils tout au long du travail qu'il a ensuite relu et corrigé en entier. Cette thèse n'aurait pas pu être menée à bien sans le soutien et la présence du Pr. Paul Bertrand.

Plusieurs personnes méritent également les remerciements les plus chaleureux :

- Sébastien Moureau, pour sa disponibilité, ses conseils, son réconfort et son aide à l'identification des substances d'origines arabes de la version VH ; mentionnons également le fait que sans lui, notre séjour fructueux au *Warburg Institute* de Londres n'aurait pas eu lieu ;

- Marion Dapsens pour son aide à la traduction des termes judéo-arabes, pour les mille réponses à nos questions techniques quotidiennes et pour son aide fréquente ;

- le Pr Charles Burnett, pour ses conseils et sa correction complète de notre édition ;

- Julien Véronèse, pour nous avoir souvent prodigué des conseils méthodologiques et de lecture, et avoir relu notre chapitre sur Bérenger Ganell ;

- Emma Abate, qui nous a généreusement consacré une journée pour tenter d'identifier l'écriture de Gilles de Viterbe parmi les annotations marginales de notre manuscrit ;

- le Pr Baudouin Van den Abeele pour son aide à la datation des écritures marginales ;

- le *Warburg Institute* de Londres, qui nous a octroyé une bourse pour profiter de sa précieuse bibliothèque et de son équipe pendant trois mois ;

- Stéphane Feye et Caroline Thuysbaert pour leur réconfort, leurs excellents conseils et leurs prières ;

- Grégoire de Meeûs sans qui nous n'aurions tout simplement jamais eu le courage d'arriver au bout de ce travail.

Table des matières

Remerciements	3
Table des matières	5
Abréviations.....	8
Introduction	9
LE CORPUS RAZIÉLIEN	15
Chapitre 1 - Étude codicologique du manuscrit P	16
A. Datation et localisation du manuscrit	16
B. Histoire de l'objet et de ses possesseurs.....	18
Chapitre 2 – La construction textuelle du <i>Cyfra Rasiel</i> de P	23
A. Description du texte – Plan détaillé du manuscrit	23
B. Double division du texte.....	32
C. La langue du texte comme témoin de l'origine de l'ouvrage.....	49
Chapitre 3 – P dans le corpus raziélien.....	56
A. Les <i>Sefer ha-Razim</i>	56
B. L'édition hébraïque de 1701.....	87
C. La version « alphonsine »	94
D. Le manuscrit M	127
E. Comparaison détaillée des trois versions latines (P, VH et M)	135
F. Le manuscrit F3.....	155
G. Le manuscrit L.....	164
H. Le manuscrit Coxe 25.....	184
I. Le manuscrit F.....	189
J. Le manuscrit F2.....	195
K. La <i>Summa Sacre Magice</i> de Bérenger Ganell.....	198
L. Les versions arabes.....	207
Conclusion de la première partie	212
A. Manuscrits étudiés	212
B. Conclusion	219

L'UNIVERS MAGIQUE DE P 225

Chapitre 1 – L'univers de P	226
A. Le prologue	226
B. Le <i>Liber samayn</i>	253
C. Le <i>Liber temporum</i>	339
Chapitre 2 – Un système cohérent ?	359
A. Angélogologie et cosmologie	359
B. Finalités	370
C. Mécanismes des rituels	372
D. Faisabilité	374
E. Conclusion	375

UNE TRADUCTION FIDÈLE ? 379

Chapitre 1 - Qualités et caractéristiques principales de la traduction	380
A. Les citations bibliques : histoire d'une trahison	380
B. Traductologie et différences mettant en valeur les capacités et les limites des traducteurs	397
C. Conclusion	401
Chapitre 2 - Les modifications, concessions et incompréhensions (par thème)	402
A. Adaptations au contexte religieux	402
B. Cosmologie et angélogologie	404
C. Finalités	406
D. Rituels	409
E. Faisabilité	415
Conclusion interprétative de la troisième partie	418

LA SPÉCIFICITÉ DE P ET SON CONTEXTE 421

Chapitre 1 – Les SHR et leur contexte : entre judaïsme et hellénisme	423
A. La magie juive à l'époque du Second Temple	424
B. La magie tardo-antique	426
Chapitre 2 - P et la magie occidentale (XII ^e – XV ^e siècle)	457
A. P et la version alphonsine	457

B. P et la magie « destinative » occidentale	518
RÉCEPTION ET CONDAMNATIONS DE LA VERSION P	
..... 543	
Chapitre 1 – La réception de P.....	548
A. Les <i>marginalia</i>	548
B. P dans une compilation occitane.....	554
C. Les bibliothèques.....	555
D. Conclusion	558
Chapitre 2 – P dans les condamnations de la magie ?	559
A. Le <i>Speculum astronomie</i>	561
B. Quelques procès	566
C. Conclusion	574
Conclusion générale	575
1 – En amont de P.....	575
A. Les SHR I et II.....	576
B. L'édition de 1701	582
2 – La version P	583
A. La réalisation de P.....	583
B. Le contenu de P	591
C. P et son contexte	598
3 – En aval de P.....	612
A. La diffusion et la réception de P	612
B. P et les condamnations du corpus raziélien	615
Sources imprimées	619
Bibliographie	623

Abréviations

- F Florence, Bibliothèque nationale centrale, II.III.214.
- F2 Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 89 sup. 38.
- F3 Florence, Bibliothèque Laurentienne, Plut. 44, Cod. 33.
- H Halle, Universitäts- und Landesbibliothek, MS 14 B 36.
- L Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. Mag. 40.
- M München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 51.
- P Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 3666.
- SHR I *Sefer ha-razim I*
- SHR II *Sefer ha-razim II*
- V Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 1300.

Introduction

C'est un manuscrit latin, sobre, sur papier, sans enluminure, tracé d'une belle main gothique italienne qui fait l'objet de cette thèse. Daté du troisième quart du XV^e siècle et copié sur du papier originaire d'Italie du Nord, il nous présente, sous cette allure assez simple, un manuel de magie, ou plus précisément, un traité d'invocation d'anges.

Ce traité est d'emblée placé sous l'autorité de l'ange Raziel, qui, selon le prologue qui en narre le récit, l'a offert à Adam en remède au péché originel. Il en émanait une telle force que celui-ci dut le cacher dans une grotte. De nombreux patriarches y eurent accès à sa suite, découvrant la cachette grâce aux indications du même Raziel ou de l'ange Raphaël.

À la suite de ce prologue légendaire, le lecteur trouvera du matériel beaucoup plus pragmatique. On peut grossièrement diviser l'ouvrage en deux traités, que nous nommerons *Liber samayn* et *Liber temporum*, en référence aux titres que le même contenu porte dans d'autres versions du corpus. Le *Liber samayn*, titre signifiant « Livre des cieux » (le terme שמים signifiant en hébreu « cieux »), est une description des sept sphères célestes entourant la terre, dont chacune est occupée par une ou plusieurs armées d'anges. Après un bref portrait des anges et la liste de leurs noms, le lecteur trouvera leurs fonctions, qui correspondent aux raisons pour lesquelles ils peuvent être invoqués. Le rituel permettant d'obtenir leur aide est ensuite présenté en détail.

Le *Liber temporum*, ou « Livre des temps », se présente plutôt comme un catalogue d'anges et de noms correspondant à diverses réalités – comme les planètes, les directions, les éléments, etc. Dans un second temps, quelques rituels, beaucoup plus brefs que ceux du *Liber samayn*, permettent de mettre en pratique ce catalogue.

Ce manuscrit Paris, BnF, lat. 3666 (que nous abrègerons P), a été très peu étudié par l'historiographie. Certes, il avait été repéré par François Secret en 1969¹, et avait fait peu après l'objet d'une notice dans le *Catalogue général des manuscrits latins* de la Bibliothèque Nationale², mais il a attendu 2012 pour connaître une étude de son contenu (et principalement de son prologue) dans un article de Sophie Page, qui a remarqué que le texte qu'il contient « est une traduction très lâche des deux premières parties du livre I de la version hébraïque composite du *Sefer Raziel* dans l'édition imprimée » de 1701, et que son prologue « est le plus long des manuscrits survivants et le plus proche de la classe hébraïque de manuscrits »³. S. Page suggère même que le texte contenu dans P « pourrait être l'une des

¹ SECRET, F., « Sur quelques traductions du Sefer Razi'el », dans *Revue des Études Juives*, 128 (1969), pp. 223-245 (p. 240, note 1).

² *Catalogue général des manuscrits latins*, t. VI, Paris, Bibliothèque Nationale, 1975, pp. 486-487.

³ PAGE, S., « Uplifting souls : The *Liber de essentia spirituum* and the *Liber Razielis* », dans *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, édité par C. FANGER (dir.), University Park, Pennsylvania State University Press, 2012, pp. 79-112.

plus anciennes versions du *Liber Razielis* » en latin⁴. P a également suscité l'attention de Jean-Patrice Boudet, qui l'a présenté au cours d'une étude plus globale du corpus attribué à l'ange Raziel lors d'une communication à l'IRHT, y a fait allusion dans quelques articles⁵, et nous a recommandé de nous y pencher plus en profondeur. C'est somme toute assez peu, et il est regrettable que les deux études les plus approfondies sur ce corpus – car le manuscrit P appartient à un corpus beaucoup plus large qui, lui, a suscité des recherches plus importantes – n'en aient pas tenu compte⁶.

Penchons-nous donc sur ce corpus et les études qu'il a connues. Chacune des parties de P semble être la traduction d'une source hébraïque. Or, deux des trois sources en question, les *Sefer ha-Razim I* et *II*, ont connu une remarquable édition critique et synoptique, accompagnée d'un commentaire et d'une traduction allemande, dirigée par Bill Rebiger et Peter Schäfer⁷. Cet ouvrage est une excellente référence pour toute étude du corpus hébreu et latin. La troisième source hébraïque de P, le *Sefer Raziel ha-Maleakh*, a été éditée en 1701, mais a surtout fait l'objet d'un très important chapitre de l'ouvrage de Reimund Leicht intitulé *Astrologumena Judaica*⁸.

Ces trois sources hébraïques n'ont pas donné naissance qu'à la version de P. Une dizaine de manuscrits latins nous conservent en effet différentes traductions, sous différentes formes et compilées avec divers autres traités du même type. Une étude globale du corpus latin n'a jamais été proposée, mais la version la plus célèbre, qui est en outre l'un des traités de magie les plus répandus à la fin du Moyen Âge, a fait l'objet de nombreuses recherches. Il s'agit de la version en sept livres attribuée à l'entourage du roi Alphonse X de Castille (1221-1284). Bien qu'elle ne connaisse pas d'édition critique à ce jour, les travaux de J.-P. Boudet⁹,

⁴ EAD., *Magic in the Cloister. Pious Morives, Illicit Interests, and Occult Approaches to the Medieval Universe*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2013, p. 169, n. 120.

⁵ BOUDET, J.-P., « La traduction latine attribuée au patronage d'Alphonse X de Castille d'un célèbre traité de magie juive, le *Livre de l'ange Raziel* », communication au séminaire de l'IRHT le 5 décembre 2013 ; ID., « Adam, premier savant, premier magicien », dans *Adam, le premier homme*, édité par A. PARAVICINI BAGLIANI (dir.), Florence, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2012, pp. 277-296. Notons également le récent article d'ABATE, E., « Nouvelles lumières sur la tradition du *Sefer Raziel* », dans *La Règle d'Abraham*, 39, (2017), pp. 43-57.

⁶ Il s'agit des ouvrages de B. Rebiger et P. Schäfer, et de R. Leicht. Cf. les deux notes suivantes.

⁷ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *Sefer ha-Razim I und II*, 2 vol., Tübingen, Mohr Siebeck, 2009. Outre l'édition du texte hébreu, les éditeurs proposent celle du *Liber samayn* de la version « alphonsine », que nous présenterons plus bas. Ils n'avaient en revanche pas connaissance du manuscrit P.

⁸ LEICHT, R., *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, qui regrette amèrement de n'avoir eu connaissance de notre manuscrit qu'après avoir achevé son ouvrage (cf. *ibid.*, p. 289, note 203).

⁹ BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 187-198 ; ID., « Le modèle du roi sage aux XIII^e et XIV^e siècles : Salomon, Alphonse X et Charles V », dans *Revue historique*, 647/3 (2008), pp. 545-566 ; ID., « La traduction latine attribuée au patronage d'Alphonse X de Castille d'un célèbre traité de magie juive, le *Livre de l'ange Raziel* », communication au séminaire de l'IRHT le 5 décembre 2013 ; ID., « Science et magie sous le patronage d'Alphonse X », communication au séminaire de l'IRHT, Orléans, 22 novembre 2013.

Alejandro García Avilés¹⁰ et Damaris Gehr¹¹ la documentent en profondeur depuis une trentaine d'années, et sont toujours en cours pour tenter de mettre en lumière ce sujet complexe. Les autres versions latines du corpus n'ont connu que des études plus ponctuelles.

Au vu de cet état des lieux, il paraissait opportun d'étudier ce manuscrit sous toutes ses coutures, et ce dans le contexte du corpus auquel il appartient. Il s'agissait d'abord d'étudier le texte qu'il contient du point de vue philologique, après en avoir établi l'édition et la traduction, et de déterminer, par comparaison avec les autres versions du corpus, sa place dans ce dernier. Ceci devait permettre non seulement d'apporter une lumière sur l'histoire du texte en général, mais aussi de préciser différentes datations, dont celle de la traduction conservée dans P.

Suivait la nécessité d'en étudier le contenu du point de vue phénoménologique, c'est-à-dire de nous pencher en profondeur sur le texte et de tenter de comprendre comment les rituels étaient envisagés, ou ce qui faisait, dans l'esprit tant des auteurs et des traducteurs que des praticiens, leur efficacité – or, nous verrons que le texte de P est particulièrement peu explicite du point de vue de la théorie qui sous-tend le fonctionnement de ses rituels. La question des finalités que propose d'atteindre l'ouvrage nous paraissait également capitale, et riche d'informations tant sur le public potentiel auquel il se destinait, que sur les influences reçues d'autres traités. Il y avait également lieu de tenter de comprendre le système de représentation du monde sous-tendant le texte (dans la mesure où il est perceptible), de voir d'une part s'il « tenait la route » de façon cohérente malgré l'origine multiple du texte, et d'autre part s'il risquait de concurrencer le système chrétien en vigueur à l'époque. Cette étude phénoménologique est donc intrinsèquement liée à l'histoire de la culture magico-religieuse.

Le point de vue sociologique n'a pas été négligé. En effet, de ce manuscrit que l'on pourrait qualifier d'atemporel tant il est avare en informations historiques, en noms propres, de personnes ou de lieux pouvant permettre de le dater, de l'attacher à un commanditaire ou même à une région, nous avons mis en évidence quelques indices permettant de déceler qui ont pu être ses réalisateurs, ses différents traducteurs, mais aussi le public auquel il était destiné, et les condamnations encourues à l'égard de son contenu. Finalement, la question du succès, à savoir de la diffusion et de la réception de l'ouvrage, méritait d'être abordée.

Pour répondre à cette multiple problématique, la tâche préalable à toute étude a été d'éditer le texte latin et d'en proposer une traduction française (cf. volume II). Nous avons ensuite structuré notre exposé en cinq parties :

¹⁰ GARCÍA AVILÉS, A., « Two Astromagical Manuscripts of Alfonso X the Wise », dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 59 (1996), pp. 14-23 ; ID., « Alfonso X y el *Liber Razielis* : imágenes de la magia astral judía en el *scriptorium* alfonsí », dans *Bulletin of Hispanic Studies*, 74-1 (1997), pp. 21-40.

¹¹ GEHR, D., « La Fittizia associazione del *Liber Razielis* in sette libri ad Alfonso X il Saggio e una nuova determinazione delle fasi redazionali del trattato, della loro datazione e dell'identità dei compilatori coinvolti », dans *Viator Multilingual*, 43 (2012), pp. 181-210.

1. La première est une étude philologique de P et du corpus. Nous y présenterons une étude codicologique de P (chapitre 1), permettant de dater le manuscrit et d'envisager l'histoire de l'objet et de ses possesseurs à travers quelques notes présentes en début et en fin de volume. Nous proposerons ensuite une déconstruction du texte de P, qui va se révéler composite à l'extrême (chapitre 2). Parallèlement à cette étude, nous aurons l'occasion de tenter d'identifier les particularités linguistiques du latin de chaque partie, et de proposer des hypothèses quant à leurs origines. Finalement, le plus important chapitre de la première partie sera consacré à l'étude du corpus raziélien – tel est le nom que nous donnons à l'ensemble des textes de type magique attribués à l'ange Raziel (chapitre 3). Nous y présenterons un à un chacun des textes conservés présentant des passages communs à P, qu'ils soient hébreux, latins, arabes, ou, dans un cas particulier, castillan. Nous les comparerons à notre version et tenterons d'en déduire un schéma le plus clair possible de l'histoire du corpus. Ce troisième chapitre aura également pour fonction de préciser la datation de la traduction conservée dans P.

2. La seconde partie sera consacrée à l'étude des idées décelables dans les traités de P. Pour analyser celles-ci, nous avons défini quatre critères principaux permettant une étude comparative tant au sein du manuscrit, que du corpus raziélien ou magique. Il s'agit de l'angélogologie et de la cosmologie sous-tendant le traité ; des finalités qu'il propose d'atteindre ; des mécanismes de ses rituels ; et de la faisabilité de la magie contenue, que ce soit du point de vue du matériel nécessaire ou des connaissances requises. Sur base de ces quatre critères (nous n'avons pas hésité à en ajouter ponctuellement, lorsqu'un aspect important du texte n'était pas mis en évidence par ceux-ci), nous analyserons dans un premier temps chacune des parties composant le texte de P (chapitre 1), ce qui mènera pour chacune d'elle à une description détaillée du type de magie présenté. Dans un second temps, nous pourrons alors étudier la cohérence de P selon chacun de ces critères (chapitre 2). Ceci nous permettra non seulement de voir à quel point le compilateur de P a tenté de proposer un texte uniforme et d'un seul tenant, et donc de définir exactement son rôle, mais aussi de nous demander si le système de représentation du monde qui en découle représentait une potentielle concurrence pour les religions établies à la fin du Moyen Âge.

3. La troisième partie sera consacrée à l'étude de la traduction, ou plus précisément des traductions, puisque nous verrons que P en compile plusieurs. Nous en présenterons les caractéristiques principales (chapitre 1), à savoir leurs qualités et leurs faiblesses, et insisterons sur une en particulier : la perte presque totale en latin des citations bibliques parsemant le texte hébreu. Nous étudierons ensuite les différentes variations entre texte source et texte cible selon les quatre critères mentionnés plus haut, pour mettre en évidence les domaines dans lesquels le traducteur a modifié volontairement son texte, l'a enrichi, l'a simplifié, etc. (chapitre 2). Cette partie permettra également d'apporter un nouveau jour sur l'identité des traducteurs et du public auquel ils destinaient leur œuvre.

4. La quatrième partie est une étude de la spécificité de P par rapport à son contexte, et éventuellement des influences que la version de P a subies ou dont elle a témoigné. Dans un premier temps, nous comparerons P, ou plus précisément les *Sefer ha-Razim I* et *II*, à leur contexte de rédaction, à savoir principalement la magie judéo-gréco-égyptienne de l'époque hellénistique (chapitre 1). Ce chapitre mettra en évidence, dans la mesure du possible, les spécificités de ces sources de P, leurs aspects plus banaux, et les éléments que notre version a pu emporter avec elle lors de sa traduction en Occident. Dans un second temps, nous comparerons P à plusieurs traités de magie des derniers siècles du Moyen Âge (chapitre 2). Nous avons fait le choix de la version dite « alphonsine », beaucoup plus vaste que P, comme cas d'étude, puis nous sommes appuyée sur des études secondaires pour remettre notre texte dans un contexte plus vaste. Si nos recherches ne permettent pas, autant que nous l'aurions espéré, de mettre en évidence les apports de la traduction de P à la magie occidentale, ce but étant utopique dans le seul cadre de cette thèse, elle offre toutefois une contextualisation des pratiques magiques présentes dans notre version, et souligne ses spécificités.

5. Finalement, dans la cinquième partie, nous proposerons une étude de la réception et des condamnations sinon de notre version, du moins du corpus. La réception (chapitre 1) sera étudiée à travers l'étude des nombreuses notes marginales qui ornent les marges de P et qui témoignent de l'intérêt des lecteurs ; à travers la présence d'un texte raziélien dans une compilation de magie occitane ; et finalement, à travers l'étude de quelques catalogues de bibliothèque. Quant aux condamnations (chapitre 2), nous avons fait le choix d'étudier celle du *Speculum astronomie*, traité du milieu du XIII^e siècle ayant qualifié les traités attribués à Raziel de « détestables » et dont l'impact des condamnations est reflété dans les traités de magie aujourd'hui conservés. Nous nous pencherons ensuite sur cinq procès ayant eu lieu aux XIV^e et XV^e siècles, et au cours desquels un livre raziélien est nommé et condamné.

À ce tour d'horizon, nous ajoutons une annexe (cf. volume II) : la liste alphabétique de tous les noms d'anges (nous en avons compté environ un millier) contenus dans le manuscrit P, accompagnés de leur fonction, telle qu'elle est décrite par le texte. Nous espérons qu'elle pourra servir aux chercheurs pour des études comparatives ultérieures.

Le lecteur aura enfin l'occasion de constater, au cours du chapitre conclusif, que malgré l'avarice en informations qui semble caractériser notre texte au premier abord (rareté des éléments de datation, d'appartenance à une personne, à un milieu ou à un lieu ; absence d'informations théoriques sur les modalités de fonctionnement des rituels ; etc.), une étude approfondie aura permis d'en dresser un portrait très complet, que ce soit du point de vue philologique, historique, sociologique ou phénoménologique.

Première partie

LE CORPUS RAZIÉLIEN

L'historien est tributaire de ses sources. Elles sont parfois très loquaces, explicites, parfois plus discrètes ou muettes. Ainsi en est-il du manuscrit qui nous intéresse. Certes, il présente soixante-trois folios recto-verso de descriptions célestes, de rituels, de conjurations, et de noms d'anges, le tout introduit par un prologue à caractère légendaire ; certes, son papier et son écriture permettent de dater avec plus ou moins de certitude sa réalisation ; mais le texte qu'il renferme semble comme atemporel. Nulle mention d'un auteur ou d'un traducteur, ni même de personnages célèbres, de villes ou de régions. Nulle mention non plus de doctrine personnelle, d'un avis quelconque sur le texte, de condamnation ou d'interprétation.

Ce caractère donne à notre première partie une double fonction. La première est de dater le plus précisément possible la présente traduction, ce qui va de pair avec une étude de tout le corpus, devant amener au dessin, non pas d'un *stemma codicum* – impensable dans le cas présent – mais d'un schéma le plus clair possible de la tradition. La seconde fonction sera de mettre en évidence, grâce aux comparaisons effectuées, les différents éléments historiques et doctrinaux que nous pouvons deviner en filigrane de notre source, parfois malgré elle.

Pour ce, nous procéderons ici en trois étapes. La première est une étude de la réalisation du texte, par une analyse codicologique, ainsi que de son histoire, à travers les différentes notes d'appartenance présentes au début et à la fin du manuscrit (chapitre 1). La seconde est une décomposition du texte – qui, nous allons le voir, est une compilation – en ses plus petites unités de transmission. Cette démarche est absolument nécessaire puisqu'un même livre au sein de P peut être l'ouvrage de deux traducteurs différents (chapitre 2). Il y a donc lieu d'en tenir compte pour la troisième étape, la plus importante, qui consiste en une étude comparative approfondie du corpus. Nous nous y pencherons sur une dizaine de versions hébraïques, latines, et dans une moindre mesure arabes et espagnoles. Ces versions seront présentées de façon générale, puis chacune des parties communes avec le manuscrit P sera comparée avec son équivalent dans cette version – ainsi que dans la version plus célèbre attribuée à Alphonse X – pour permettre finalement une synthèse sur le corpus raziélien, et en particulier sur le rôle de P en son sein (chapitre 3).

Cette première partie sera parsemée de réflexions et d'observations renvoyant aux parties suivantes, fixant ainsi pour les analyses historiques et de contenu de solides points d'ancrage.

Chapitre 1 - Étude codicologique du manuscrit P

A. Datation et localisation du manuscrit

Le manuscrit BnF lat. 3666 est un manuscrit latin conservé à la Bibliothèque Nationale de France à Paris. Le *Catalogue général des manuscrits latins*¹², en présente une notice détaillée, mais qui mérite d'être actualisée. Ce manuscrit a été réétudié par Jean-Patrice Boudet, qui en a, comme nous allons le montrer, précisé la datation. Les observations du *Catalogue* et de J.-P. Boudet, combinées avec notre consultation du manuscrit, nous ont permis d'aboutir à la description suivante.

Ce manuscrit sur papier filigrané, dont la reliure en maroquin rouge est datée du XVIII^e siècle, comporte 64 folios précédés et suivis de trois folios de garde. Sur l'un des folios de garde, on lit qu'il a porté la cote « Antoine Faure 146 » puis « Regius 6182 2 ». Il est assez sobre, écrit d'une seule main à l'encre brune dans une écriture méridionale gothique assez classique, avec des initiales ornées, très simples et de la même couleur. Il ne présente aucune enluminure et les seules illustrations que l'on y trouve sont les dessins de caractères magiques à lunettes aux folios 26v et 28r. Son format est de 215 × 140 mm, avec une justification de 150/155 × 95 mm.

Le manuscrit est constitué de deux cahiers de douze feuillets (f° 1-24) suivis de quatre cahiers de dix feuillets (f° 25-64), foliotés en chiffres arabes. Selon l'analyse de J.-P. Boudet, le filigrane des trois premiers cahiers (f° 1-12, 13-24 et 25-34) correspond à des ciseaux référencés par Briquet comme originaires de Rome en 1454¹³. Il en existe des variantes similaires : « Rome, 1456-60 » ; « Naples, 1459 » ; « Salzbourg, 1462 » ; et éventuellement « Pérouse, 1458 ». Nous observons que ce filigrane pourrait également correspondre à celui qui est référencé par Piccard comme venant de Bassano, 1449¹⁴.

Sur les deux cahiers suivants (f° 35-44 et 45-54) le filigrane correspond à une tour que l'on trouve chez Briquet, n° 15911 : « Rome, 1467-71 », et éventuellement « Venise, 1472 »¹⁵.

Des réclames sont présentes aux f° 12v, 24v et 34v, correspondant aux cahiers avec les filigranes à ciseaux ; ainsi qu'au f° 54v, où l'on trouve le filigrane de la tour. Les f° 63r à 64v sont laissés blancs.

Alors que le catalogue de 1975 datait ce manuscrit de la fin du XIV^e ou du début du XV^e, J.-P. Boudet penche pour une datation du troisième quart du XV^e siècle. La copie aurait été

¹² *Catalogue général des manuscrits latins*, t. 4, Paris, Bibliothèque Nationale, 1975, pp. 486-487.

¹³ BRIQUET, C.-M., *Les filigranes, dictionnaire historique des marques de papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, vol. 2, Genève, A. Jullien, 1907, p. 236 (n° 3668).

¹⁴ PICCARD, G., *Wasserzeichen Werkzeug und Waffen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1980, n° 122460. À comparer aussi avec le « Rome, 1444 » (n° 122458) ; « Udine, 1478-1480 » (n° 122500) ; et « Nuremberg, 1470 » (n° 122346).

¹⁵ BRIQUET, C.-M., *op. cit.*, vol. 4, p. 801 (n° 15911).

réalisée en Italie ou sur papier italien, mais l'écriture gothique du scribe et celle des notes marginales les plus anciennes pourraient très bien ne pas être italiennes.

On trouve d'ailleurs au f° 64v du manuscrit, d'une main semblable à celle du scribe, et qui doit lui être à peu près contemporaine, une note dans un mélange de castillan et de latin¹⁶. Ce manuscrit pourrait donc avoir été réalisé en Espagne sur du papier italien, ou, plus vraisemblablement, par un scribe d'origine castillane, voire juive, résidant en Italie. Nous sommes quoi qu'il en soit en plein cœur des régions qui virent le développement de la philosophie juive en judéo-arabe, puis en hébreu après 1200¹⁷, ainsi que de celles qui furent le moteur du mouvement de transmission d'Orient en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge.

¹⁶ Cf. *infra*, le chapitre 1. B. 1. « Un anonyme castillan au XVe siècle » pour sa transcription et son étude, et aussi la cinquième partie, chapitre 1. A. pour l'étude des *marginalia*.

¹⁷ AGAMBEN, G. et COCCIA, E. (éd.), *Angeli : ebraismo, cristianesimo, islam*, Vicenza, Pozza, 2009, p. 37.

B. Histoire de l'objet et de ses possesseurs

Le manuscrit P comporte deux notes sur les folios de garde, et une au folio 64v, laissé blanc par le copiste principal. C'est à celles-ci que nous allons nous intéresser ici pour retracer l'histoire de l'objet et de ses possesseurs ; tandis que les notes marginales, impossibles à dater, nous permettront, dans la cinquième partie, d'étudier la réception et l'intérêt suscité par le texte.

1. Un anonyme castillan au XV^e siècle

Nous avons fait brièvement allusion à la note la plus ancienne, certainement contemporaine ou presque de la main du scribe, rédigée au f° 64v dans un mélange de castillan et de latin :

« Nomina de [...]ieych, Othoyuz, Horonasorami [un blanc], Soratica.

De sa[...] ale herbarum quod est prima, 2^a lapidum, lo semiforas de Adam et de Moyse, de Salamon que son .XVI. et de Rabin Memmona abla sua oratio, la .VII. alturas, la proestriccio de los angeles e la costrinccio de los infernals lo circulo general abla consecratio ad habendum omnes scientias. »¹⁸

Cette note est suivie de la liste des planètes en latin, vraisemblablement d'une autre main, qui paraît particulièrement proche de la main principale :

« Saturnus,
Jupiter,
Mars,
Sol,
Venus,
Mercurius,
Luna. »

La position des deux notes sur la page laisse toutefois supposer que la seconde est ultérieure à la première.

Si l'enjeu de la première est difficile à saisir, elle nous informe de la possession très précoce du manuscrit par un Castillan qui semble avoir eu connaissance de la version alphonsine, ou d'une version apparentée. Cette version, attribuée à Salomon, comporte en effet non seulement un *Liber ale*, le deuxième de ses sept livres, mais aussi, parmi ses annexes, un *Semiforas*, et une partie intitulée *Liber Semiforas quem obtinuit Raba Menona ab angelo serapino*¹⁹. Il y a donc lieu de supposer que la présente note lui est – au moins indirectement

¹⁸ Nous remercions J.-P. Boudet pour son aide pour la transcription de cet extrait.

¹⁹ V, f° 10r ; H, f° 177v.

– liée. Or, le manuscrit H (qui contient les annexes)²⁰ a précisément été réalisé à la fin du XV^e siècle ou au début du siècle suivant.

Ce possesseur résidait sans doute en Italie mais était peut-être lui aussi d'origine castillane.

2. Dulin, « avocat du roy en sa Cour des Aydes »

Les notes ne nous fournissent aucune information sur la situation de l'ouvrage entre la détention par cet anonyme castillan de la fin du XV^e siècle, et le XVII^e siècle. C'est en effet du XVII^e siècle que le *Catalogue des manuscrits latins* date la note inscrite sur le folio de garde, signée par un certain Henrion, et dont voici le contenu :

« Ce present livre est à M. Dulin advocat du roy en sa Cour des Aydes, lequel il m'a presté avec un autre que je luy ay ja rendu et dont il a ma promesse.
Henrion ».

Nous avons donc le nom d'un possesseur et d'un emprunteur, respectivement Dulin, avocat du roi en sa Cour des Aides, et Henrion²¹. La Cour des aides, ou Chambre des Aides, était une institution chargée de régler les litiges concernant toutes les finances extraordinaires (taille, gabelle, traite douanière, emprunts et décimes). Sa création fut progressive : d'abord, aux XIV^e et XV^e siècles, par des mandats ponctuels créés pour le temps d'une affaire à régler²², puis de façon de plus en plus institutionnalisée. Elle se trouvait à Paris, et son ressort s'étendit dans un premier temps au royaume entier, avant d'être secondée, au cours du XV^e siècle, par d'autres créations, principalement à Montpellier (1467) et en Normandie (1454)²³. Dès la seconde moitié du XV^e siècle, les trois généraux de la justice et leurs trois conseillers qui la constituaient étaient secondés d'un procureur général, d'un avocat du roi, d'un greffier et de deux huissiers²⁴. Toutefois, il n'y avait aux XIV^e et XV^e siècles aucun avocat du roi en titre d'office. La cour des aides fut définitivement supprimée le 22 janvier 1791. Ces informations nous confirment donc que la possession par Dulin doit avoir eu lieu entre le XVI^e siècle et 1791, ce qui correspond à la datation du XVII^e siècle proposée par la *Catalogue des manuscrits latins*.

²⁰ Contrairement au manuscrit V qui se contente de les annoncer dans son prologue.

²¹ Un certain Nicolas Henrion (1663-1720), qui a travaillé à l'Académie des Inscriptions, enseignait la philosophie et l'hébreu. Il est l'auteur d'un ouvrage sur les poids et mesures des Anciens, mais aussi d'une table chronologique sur la taille humaine, de la création du monde à la naissance de Jésus-Christ. Nous n'avons toutefois aucune preuve qu'il s'agit de lui. (GROS DE BOZE, C., « Éloge de M. Henrion », dans GUÉRIN, H.-L., *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres depuis son établissement, avec les éloges des académiciens morts depuis son renouvellement*, vol. 2, Paris, 1740, pp. 172-187).

²² DUPONT-FERRIER, G., *Études sur les institutions financières de la France à la fin du Moyen Âge*, Paris, Firmin-Didot, 1932, pp. 259-263.

²³ *Ibid.*, p. 272.

²⁴ *Ibid.*, pp. 272-273.

Nous allons voir que l'étude des détenteurs suivant va nous permettre de préciser cette datation.

3. Antoine Faure

Une cote de la bibliothèque royale, inscrite sur le deuxième folio de garde, nous informe que l'ouvrage a appartenu à Antoine Faure²⁵ :

« Codex D. Antonii Faure 146
Reg. 6182 2 ».

L'impressionnante bibliothèque qu'Antoine Faure a rassemblée l'a rendu célèbre. Dans le *Traité des plus belles bibliothèques d'Europe* rédigé en 1680 par Jean-Léonor Le Gallois, on trouve, en vingt-quatrième position, « celle de monsieur Faure, docteur de Sorbonne, prevost et chancelier de Rheims, qui a ramassé une grande quantité de livres & des meilleures éditions »²⁶.

Le célèbre Mabillon²⁷ lui a lui-même rédigé une élogieuse épitaphe, à la demande de le Tellier (1642-1710), archevêque de Reims. L'histoire nous l'a conservée. À la suite d'une multiple louange de sa vertu, le poème donne sa date de mort 1689, à l'âge de 61 ans. Il serait donc né autour de 1628.

Antoine Faure était féru de livres : on apprend de mémoires contemporains qu'il recevait « dix ou douze mille livres de rente, qu'il employait en charité et à acheter des livres, en quoi il était si curieux qu'il ne se vendait aucune bibliothèque qu'il n'eût jeté la vue dessus le premier, et tout seul, récompensant fort bien les libraires, payant les livres et leur faisant encore présent de bouteilles de vin de Reims. »²⁸

Par son testament, Antoine Faure proposa à le Tellier, archevêque de Reims, qui était à la fois son disciple, son protecteur et son ami, de se servir dans ses livres de ce qu'il désirait. Le Tellier « usa avec une extrême discrétion de l'autorisation qui lui était accordée »²⁹, et c'est ainsi que la collection d'Antoine Faure fut transmise presque entièrement à son légataire universel Léonard de Jayac, chanoine de Reims³⁰. Celui-ci n'en fit pas grand usage, puisque peu de temps après, en janvier 1701, on apprend que Léonard de Jayac vendit les 276 volumes qu'il avait reçus d'Antoine Faure à la Bibliothèque Royale, pour la somme de 1500 livres³¹.

²⁵ Parfois dénommé Antoine Favre.

²⁶ LE GALLOIS, J.-L., *Traité des plus belles bibliothèques de l'Europe*, Paris, Chez Estienne Michallet, 1680, p. 129.

²⁷ Jean Mabillon (1632-1707), qui faisait partie de la Congrégation bénédictine de Saint-Maur, est resté célèbre pour ses travaux d'érudition dans le domaine de la diplomatique (*De re diplomatica*) et de la liturgie (*De liturgia Gallicana*). De 1701 à sa mort, il fut membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (« Mabillon, Jean », dans GRIMAL, P., *Dictionnaire des Biographies*, t. 2, Paris, PUF, 1958, p. 940).

²⁸ *Le Cabinet des titres*, vol. 1011, p. 158. Recueil intitulé *Remarques de plusieurs années*.

²⁹ DELISLE, L.-V., *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, t. 1, Paris, Imprimerie impériale, 1868, p. 304.

³⁰ *Ibid.*, pp. 304-305.

³¹ *Ibid.*

Nous disposons de la liste des ouvrages acquis par la bibliothèque royale en 1701 ; et si elle comporte de nombreux ouvrages de toutes sortes (beaucoup de textes juridiques, de cartulaires, des traités entre rois, des ouvrages de droit canon, mais aussi des chroniques et autres ouvrages historiques, des ouvrages religieux, à savoir des vies des saints et des écrits des pères de l'Église, et quelques auteurs antiques)³², on n'y trouve que deux ouvrages traitant de sciences occultes : notre *Cyfra Rasiel* et *La philosophie d'Albozan sur la pierre philosophale*³³. On peut donc à juste titre se demander si Antoine Faure, le Tellier et la Bibliothèque Royale n'ont pas successivement acquis cet ouvrage au hasard de l'acquisition d'un lot de livres, et non par intérêt particulier pour son contenu.

4. De la Bibliothèque Royale à la Bibliothèque nationale de France

À la Bibliothèque Royale, l'ouvrage prend la cote Reg. 6182 2. La note susmentionnée, « Codex D. Antonii Faure 146 - Reg. 6182 2 », n'est donc pas de la main d'Antoine Faure, mais bien du libraire de la Bibliothèque Royale. Nous ne pouvons pas savoir s'il a lui-même annoté cet ouvrage, mais comme nous l'avons dit, nous avons des raisons de douter qu'il se soit réellement intéressé à son contenu.

La reliure du manuscrit date, selon le *Catalogue des manuscrits latins*, du XVIII^e siècle. Elle est en maroquin rouge aux armes et chiffre royaux, ce qui laisse supposer qu'elle a été réalisée peu de temps après son arrivée dans la collection royale. Elle porte au dos le titre doré : « LIBER CABAL. CIFRA ZAVIEL ». Ce titre semble avoir été apposé sans étude très approfondie de l'ouvrage : il ne s'agit pas ici à proprement parler de cabale, et le titre *Cyfrarasiel* situé à la première ligne du premier folio a été transcrit très négligemment.

Comparée aux reliures royales de la même époque que présente le catalogue des reliures de la Bibliothèque Nationale de France, celle-ci peut par ailleurs, pensons-nous, être qualifiée d'assez sobre.

Notre manuscrit restera désormais à la Bibliothèque Royale, qui deviendra Bibliothèque Nationale à la Révolution française, puis la Bibliothèque Nationale de France en 1994.

Récapitulons les informations disponibles. Si Faure a acquis l'ouvrage dans la seconde moitié du XVII^e siècle, il est probable qu'il ait appartenu à Dulin dans la première moitié du même siècle, et il est probablement l'un des derniers possesseurs à s'être intéressé au contenu de l'ouvrage.

En effet, à partir du moment où l'on peut suivre la trace de ses possesseurs, à savoir à partir de son acquisition par Antoine Faure dans la seconde moitié du XVII^e siècle, il semble

³² « Livres manuscrits de la bibliothèque de feu M. Antoine Favre, docteur en théologie, achetés de M. Léonard de Jayac, chanoine de Reims, son légataire universel, et remis dans la Bibliothèque du Roy en janvier 1701 », dans OMONT, H., *Anciens inventaires et catalogues de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Ernest Leroux, 1913, pp. 400-410.

³³ *Ibid.*

faire partie d'un lot, et être acquis par hasard par son héritier Léonard de Jayac, puis par la Bibliothèque Royale, suivant le trajet du lot sans faire l'objet d'un choix particulier de quiconque. Pourtant, vu le nombre de notes qui ornent ses marges (nous en avons compté 187), il a suscité un intérêt certain avant le XVIII^e siècle³⁴. Nous aurons l'occasion d'étudier ces notes dans la partie consacrée à la réception de l'ouvrage.

³⁴ Théoriquement, il se pourrait que certaines notes marginales datent de l'époque où le livre était en possession de la Bibliothèque Royale, la pratique d'écrire dans des livres de bibliothèque étant courante assez tardivement. Elles paraissent cependant toutes plus anciennes.

Chapitre 2 – La construction textuelle du *Cyfra Rasiel* de P

Penchons-nous à présent sur l'histoire du texte conservé dans notre manuscrit. Le corpus auquel il appartient, que nous appellerons corpus raziélien, a fait l'objet de plusieurs études. Les deux principales sont celle de Bill Rebigier et Peter Schäfer qui en ont édité et étudié le texte hébreu, accompagné d'un important commentaire³⁵, et celle de Raimund Leicht, qui est parti de la version hébraïque imprimée en 1701 pour étudier tout le corpus³⁶. Malheureusement, B. Rebigier et P. Schäfer ne font aucune mention du manuscrit P ; et Leicht annonce en note du chapitre consacré au développement du corpus raziélien dans le Moyen Âge latin, qu'il n'a eu connaissance des manuscrits P, L et F3, qu'une fois que son travail était achevé. Il annonce donc la nécessité d'une étude comparative de ces trois manuscrits³⁷. Une relecture de l'histoire textuelle du corpus à partir de P, tenant compte des deux autres manuscrits mentionnés et de la version alphonsine en sept livres, a donc tout lieu d'être.

A. Description du texte – Plan détaillé du manuscrit

Dans un premier temps, nous étudierons la façon dont le texte conservé dans P est construit. Nous présenterons dès lors premièrement une description détaillée de la structure et du contenu de l'ouvrage (sous forme de sommaire), qui permettra au lecteur d'avoir clairement à l'esprit tous les éléments nécessaires à la compréhension de la suite de l'étude.

Les titres présents dans le manuscrit ont été mis en italique (et conservés, même lorsqu'ils avaient peu de sens). Pour plus de clarté, nous avons ajouté des titres que nous avons souligné en simple ou en double afin de clarifier la structure. Le lecteur constatera que fait que les titres présents dans P ne sont ni suffisants, ni cohérents, mais qu'ils ont manifestement été copiés tels quels de leurs sources respectives, sans effort d'harmonisation

³⁵ REBIGIER, B. et SCHÄFER, P., *Sefer ha-Razim I und II*, 2 vol., Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

³⁶ LEICHT, R., *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

³⁷ « Erst nachdem die vorliegende Arbeit bereits abgeschlossen war, bin ich durch Evelyn Burkhardt (Berlin) darauf aufmerksam gemacht worden, dass bei der Sichtung der lateinischen Versionen des *Sefer ha-Razim* im Rahmen des Berliner *Sefer ha-Razim-Projektes* durch Dr. Henrik Wels drei Handschriften identifiziert werden konnten, die tatsächlich ein zweiteiliges *Liber Razielis* bezeugen. Eine erneute Sichtung der Handschriften hat dabei ergeben, dass trotz erheblicher Differenzen im Detail den drei Handschriften Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 44.33, Paris, Bibliothèque Nationale, fonds latin 3666, und Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. Mag. 40 (früher Lat. Nr. 745) gemeinsam ist, dass sie jeweils die Übersetzung des *Sefer ha-Razim* mit einem zweiten Teil verbinden, der große Teile des astromagischen Blocks des *Sefer Razi'el* einschließlich des *Sefer Adam* umfasst. Zudem finden sich in keiner dieser Handschriften Hinweise auf eine salomonisierende Redaktion. Die drei genannten Handschriften scheinen daher die oben formulierte These von der Existenz eines zweiteiligen lateinischen *Liber Razielis* zu bestätigen, das dem späteren siebenteiligen Buch vorausging, obwohl erst durch einen genauen Textvergleich aller nunmehr zur Verfügung stehenden Versionen geklärt werden müsste, in welchen Verhältnis die drei zweiteiligen Fassungen des *Liber Razielis* zu einander und zu dem siebenteiligen Werk stehen. » (*Ibid.*, p. 289, note 203).

entre eux. Il notera également que les titres *Liber samayn* et *Liber temporum* n'apparaissent en réalité nullement dans cette version. Nous les avons empruntés à la version alphonsine.

Prologue

Ce livre fut révélé à Adam – louange du livre – bénéfice qu'il peut constituer pour l'homme – Science qu'Adam y a puisée – Adam l'a placé dans une arche en or car le monde ne pouvait supporter l'esprit-saint qui en sortait – effets des noms qui s'y trouvent – naissance et instruction de Seth dans ce livre – façon dont Adam apprit à Seth à se purifier pour œuvrer avec ce livre – comme les hommes de son temps ne pouvaient supporter la force du livre, Seth le cacha dans une arche en or dans la grotte d'Hénoch.

Suit la prière faite par Adam (4r)

Prière que fit Adam expulsé du paradis : « louange de Dieu – récit du malheur causé par le serpent – regret d'avoir péché – prière au Seigneur de revenir et de lui faire connaître l'avenir et la sagesse ».

Apparition de l'ange Rachiel³⁸ – il offre un livre à Adam et dit : « rassure-toi, toutes tes prières ont été entendues – énumération de tout ce qu'il connaîtra grâce à ce livre ».

Raziel lit le livre à Adam qui de crainte tombe face contre terre – il lui dit de ne pas craindre – Raziel remonte au ciel dans une flamme – Adam s'introduit dans ce livre avec pureté.

*Doctrine*³⁹ (6v)

Purification et rituel préalables à toute expérimentation du livre.

Apparition d'Hénoch – il se purifie et prie jusqu'à ce que Rachiel lui apparaisse – il est élevé aux cieux et entre au paradis avec son corps – ce qu'il apprit dans ce livre – il le cache dans une grotte où son fils Lemach le trouvera – après lui, plus aucun juste ne se trouve sur terre – Noé est trouvé juste – l'ange Raphaël lui apparaît et lui donne ce livre qui lui indique comment construire l'arche – Noé le recache là où Raphaël l'avait pris – il fait entrer les animaux dans l'arche – déluge – Noé loue Dieu – grâce au livre, il sait quand nourrir les animaux – Dieu entend sa prière et fait souffler le vent – Noé transmet le livre à Sem – série de ceux qui l'ont connu – bienfaits et salut opérés par le livre – pureté nécessaire pour obtenir son salut.

³⁸ Nous transcrivons le nom de Raziel tel qu'il se trouve dans le manuscrit. Nous verrons que les changements d'orthographe ne sont pas anodins. Cf. *infra*, au chapitre 2. B. 2. la section intitulée « Les graphies du nom Raziel ».

³⁹ Ce titre renvoie au sens très large de *doctrina*, « enseignement ».

Table des matières de l'ouvrage en 36 parties⁴⁰.

Premières opérations

Suit le début de l'opération de ce livre (11v)

Choses nécessaires pour guider l'itinéraire de quelqu'un : bénédictions à dire – moment opportun – noms à invoquer selon le moment.

Pour cacher un trésor (12r)

Noms à invoquer.

Pour faire une chose dans les arbres pendant la seconde saison (12r)

Noms à invoquer.

Œuvres pour renforcer tout ce que tu veux pendant la troisième saison (12v)

Noms à invoquer – bienfaits de ce livre – petit rituel.

Opération pour ta vie pendant la quatrième saison (13r)

Noms à invoquer – conjuration à dire – autre règle pour les quatre saisons : purification – noms à invoquer – noms à invoquer pour s'élever vers l'honneur.

Opération de vengeance pendant la troisième saison (13v)

Noms à invoquer et petit rituel.

Opération pour prendre des oiseaux pendant la quatrième saison (13v)

Rituel et noms à invoquer.

Mais quatrième, cinquième partie (sic) (14r)

Conclusion.

Livre I : « Liber samayn » (14r)

Premier ciel

Première sphère⁴¹, dans laquelle se trouve la Lune – description des sept seigneurs (*domini*) qui s'y trouvent avec leurs armées.

Noms et description des anges de la première armée, commandée par Orpimiel – rituel pour guérir quelqu'un.

Noms et description des anges de la deuxième armée commandée par Tigraël – rituel pour nuire à un ennemi.

Noms et description des anges de la troisième armée commandée par Dandael – rituel pour prédire l'avenir.

Noms et description des anges qui servent le quatrième maître, Palmiel – rituel pour convertir le sens du roi, d'un grand ou d'une dame honorable.

⁴⁰ Cette table des matières ne correspond pas exactement à ce que l'on trouve à la suite (même si elle y est liée, comme nous le verrons plus bas).

⁴¹ Nous suivons la nomenclature du manuscrit (*spera*). Plus loin, le même type de sphère est appelé « *celum* ». Nous reviendrons sur cette divergence *infra*, au chapitre 2. B. 2. la section intitulée « La nomenclature dans la description du ciel ».

Noms et description des anges qui servent le cinquième maître, Asimon – rituel pour parler avec la Lune, les étoiles et les esprits.

Noms et description des anges qui servent le sixième maître Pascael – rituel pour faire voler les hommes et poursuivre un fugitif.

Noms et description des anges qui servent le septième maître, Boel – rituel pour interpréter un songe devant un puissant.

À propos des sept dominations (23v)

Paragraphe conclusif du chapitre précédent.

Deuxième ciel : Suit la seconde sphère (23v)

Description de cette sphère et de l'« humeur générative » qui y est produite – purification pour opérer dans ce degré – description des dix couleurs de la création.

Anges du premier degré (24v)

Noms et description des anges – rituel pour soumettre un peuple ou le chef d'une ville.

Suivent les anges du deuxième degré (25r)

Noms et description des anges – rituel pour mettre l'amour d'un homme dans le cœur d'une femme.

Suivent les anges du troisième degré (25v)

Noms et description des anges – rituel pour éloigner une mauvaise réputation – caractères.

Suivent les anges du quatrième degré (26v)

Noms et description des anges – rituel pour supprimer le sommeil d'un ennemi.

Suivent les noms des anges du cinquième degré (27r)⁴²

Suivent les noms des anges de la cinquième altitude ou du cinquième degré du second ciel (27v)

Noms et description des anges – rituel pour allumer une cheminée dans laquelle il y a de la monnaie et des casseroles.

Suivent les noms des anges de la sixième altitude du second ciel (28r)

Noms des anges – caractères – descriptions des anges – rituel pour soigner un homme frappé d'un mauvais vent.

Suivent les noms des anges de la septième altitude du second ciel (29r)

Noms et description des anges – rituel pour chasser une bête ou un cours d'eau d'une ville.

Suivent les noms des anges de la huitième altitude du second ciel (30r)

Noms et description des anges – rituel pour empêcher qu'un mauvais vent ne nuise à une femme enceinte.

Suivent les noms des anges de la neuvième altitude du second ciel (30v)

⁴² En regard de ce titre, on lit en marge, de la main du copiste « *vacat* ». Il reprend ensuite un titre équivalent, manifestement issu d'une autre traduction. Nous y reviendrons au point B. 2., dans la section intitulée « Division du texte en petites unités ».

Noms et description des anges – rituel pour se protéger des armes.

Suivent les noms des anges de la dixième altitude du second ciel (31r)

Noms et description des anges – rituel pour se libérer d'une condamnation ou autre anxiété.

Suivent les noms des anges de la onzième altitude du second ciel (32r)

Noms et description des anges – rituel pour élever quelqu'un ou lui rendre le pouvoir qu'il a perdu.

Suivent les noms des anges de la douzième altitude du second ciel (33r)

Noms et description des anges – rituel pour soigner une migraine, une autre douleur ou la goutte.

Troisième ciel : *Suit à présent le troisième ciel (33v)*

Description du ciel et des trois anges qui s'y trouvent.

Liste des anges qui servent Yabuyel – Rituel pour refroidir un bain, pour qu'il ne puisse être chauffé.

Liste des anges qui servent Rahathyel – Rituel pour que les chevaux courent sans se fatiguer.

Liste des anges qui servent Dalquyel – Rituel pour faire croire à des gens qu'une maison se remplit de feu sans qu'elle ne brûle.

Quatrième ciel : *Suit le quatrième ciel (35v)*

Description du ciel, ainsi que des anges et du Soleil qui s'y trouvent.

Noms des anges guidant le Soleil de jour dans le quatrième ciel (36r)

Noms des anges guidant le Soleil de jour – Noms des anges guidant le Soleil de nuit – rituel pour voir le Soleil de jour – rituel pour voir le Soleil de nuit.

Cinquième ciel : *Suit le cinquième ciel (38v)*

Description du ciel et des anges.

Noms des anges commandant les douze mois de l'année (38v)

Noms des douze anges.

Suivent les noms des douze mois en commençant par mars (39r)

Liste des noms d'anges et des mois du calendrier juif – Rituel pour prédire l'avenir.

Sixième ciel : *Suit le sixième ciel (40v)*

Description du ciel et des anges qui s'y trouvent.

Noms et description des anges majeurs (*maiores et capitales*) de l'armée d'occident (sous la domination d'Affarcassy).

Noms principaux des anges demeurant dans la partie orientale (41v)

Noms des anges majeurs (*capitales*)

Chapitre du sixième ciel (41v)

Autre liste d'anges.

Si tu veux faire fuir des ennemis (41v)

Rituel pour faire fuir les ennemis ou faire croire à des amis ou alliés que tu as une grande foule avec toi.

Septième ciel : Suit le septième ciel (42v)

Description du ciel et du Seigneur sur son trône, soutenu par quatre « animaux » vénérables.

Ceci est la fin des sept cieux (44v)

Conclusion – ce livre peut faire de l'homme un prophète.

Livre II : « Liber temporum » (45r)

Début du second livre de l'ange Raçiel, au sujet des anges des douze mois de l'année (44v)

Chapitre I (44v)

Ce livre a été donné par Raçiel à Adam – il permet de prédire l'avenir – description des sept anges des sept planètes.

Du nom des anges custodes des sept planètes (45r)

Noms des sept planètes et des sept anges – ce sont les signes des jours à invoquer pour connaître l'avenir – données astronomiques sur l'année solaire.

Récit de l'apparition de Raçiel à Adam.

Première partie : les douze mois

Fin des œuvres qu'opèrent les custodes des douze mois (46r)

Ces anges aideront quiconque opère avec pureté.

Et ailleurs, ce chapitre commence ainsi (46v)

Ces anges aideront quiconque opère avec pureté.

Du nom des anges du premier mois, Nysan (47r)

Liste des anges.

Noms des anges du second mois, à savoir Yar (47r)

Liste des anges.

Noms des anges du troisième mois (47r)

Liste des anges.

Noms des anges du quatrième mois, Temutz (47v)

Liste des anges.

Noms des anges du cinquième mois, Ab (47v)

Liste des anges.

Noms des anges du sixième mois (48r)

Liste des anges.

Noms des anges du septième mois (48r)

Liste des anges.

Noms des anges du huitième mois (48r)

Liste des anges.

« *Noms des anges du neuvième mois, Quislep* » (48v)⁴³

Liste des anges.

« *Noms des anges du dixième mois, Chebeth* » (48v)

Liste des anges.

« *Noms des anges du onzième mois, Sabeth* » (49r)

Liste des anges.

« *Noms des anges du douzième mois, Adar* » (49r)

Liste des anges.

« *Noms des anges du treizième mois bissextile, qui est appelé Dar* » (49v)

[espace]

Deuxième partie : opérations et anges à nommer

Purification nécessaire si tu veux demander quelque chose aux anges du deuxième firmament.

Rituel à effectuer si tu veux faire savoir à quelqu'un quand il mourra (sacrifice de deux colombes).

[espace]

Bienfaits de ce livre pour celui qui sera assez pur pour le trouver – il sera libéré de tous les maux.

Mémento des noms à nommer pour œuvrer de jour, de nuit, pour lier des animaux, des reptiles, des bêtes ou des hommes. (51r)

Noms des anges servant de jour dans les quatre saisons (51r)

Noms des anges servant de nuit dans les quatre saisons (51v)

Noms du Soleil dans les quatre saisons de l'année⁴⁴ (52r)

Noms des cieux dans les quatre saisons de l'année et dans les quatre directions (52r)

Noms de la terre dans les quatre saisons (52v)

⁴³ Le titre n'est en réalité plus donné à partir d'ici, mais seulement le « *isti sunt angeli* » qui suit.

⁴⁴ Ils sont donnés deux fois, orthographiés différemment.

Noms des quatre directions dans les quatre saisons (52v)
Noms des planètes dans les quatre saisons (52v)
Noms des douze signes et mois dans les quatre saisons (53v)
Noms servant de nuit pour chaque partie (55r)
Noms des anges pour chaque saison de nuit (55v)
Noms de chaque planète dans chaque saison de nuit (56r)
Noms de la terre dans chaque direction (56v)

Prière à dire avant d'opérer selon ce qui se trouve dans ce livre (56v) :
Purification préalable – bénédiction du nom du Seigneur – louange de la puissance de son nom – faiblesse de l'invocateur et nécessité de l'aide du Seigneur.
Noms à prononcer ensuite.

Noms à prononcer pour tuer un homme, l'éloigner ou le faire venir.
Noms à prononcer dans les quatre directions, dans chaque saison (58r)
Noms de la mer dans les quatre parties de l'année (58r)
Petit rituel pour œuvrer dans la mer.
Noms de l'abysse dans les quatre saisons (58r) et autres noms à prononcer si tu veux submerger un navire dans la mer.
Noms des anges ayant du pouvoir dans le feu et les flammes et autres anges à invoquer quand on œuvre dans le feu (58v)
Noms des anges ayant du pouvoir sur tous les reptiles et sur tout ce qui se passe dans la mer (58v)
Noms à prononcer si tu veux œuvrer de jour sur les semences de la terre et petite invocation (59r)
Noms pour œuvrer dans les arbres dans la seconde saison (59r)
Noms et petit rituel pour lier des reptiles dans la troisième saison (59v)
Noms pour rassembler des animaux dans la quatrième saison (60r)
Noms pour lier des bêtes dans la première saison (60r)
Noms pour lier des bêtes dans la deuxième saison (60v)
Noms et petit rituel pour lier des chameaux, des éléphants ou des buffles dans la troisième saison (60v)
Noms pour lier des oiseaux dans la quatrième saison (61r)
Noms pour lier de grands oiseaux dans la première saison (61r)
Noms pour œuvrer dans le feu dans la seconde saison (61r)
Noms pour opérer dans la mer dans la troisième saison (61v)
Noms pour faire ce que tu veux concernant les éclairs dans la quatrième saison (61v)
Noms et petite invocation pour œuvrer sur la pluie ou la rosée dans la première saison (62r)
Noms pour œuvrer pour une neige et une rosée favorables dans la seconde saison (62r)

Noms pour œuvrer sur des rivières ou des fontaines dans la troisième saison (62v)

Noms pour œuvrer dans la mer dans la quatrième saison (62v)

Noms des douze anges qui se tiennent sur les quatre roues du monde (63r)

Ici s'achève le livre qu'ont contemplé les prophètes – bénédiction du Créateur.

B. Double division du texte

L'étude textuelle du manuscrit P est très complexe en raison de sa construction. Son caractère pluripartite est en effet perceptible à plusieurs étages. On observe d'une part la succession de plusieurs livres (le prologue, le *Liber samayn* et le *Liber temporum*), eux-mêmes subdivisés en sous-sections présentées ci-dessus ; d'autre part, à plus d'un endroit, un net changement de traducteur est visible au sein même d'un livre. L'identification de l'origine de chaque partie est d'autant plus difficile à effectuer. Nous passerons ici en revue les différents indices du caractère composite de l'ouvrage.

1. Division en différents livres

Commençons par observer la première subdivision : la structure de l'ouvrage. C'est ici l'unité de sens et une étude comparative du corpus qui nous permettent de délimiter tout le matériel du début comme un prologue⁴⁵, la description des sept cieus comme le *Liber samayn*⁴⁶ (titre qu'elle ne porte en réalité pas dans P, mais dans le livre équivalent de la version alphonsine) ; et la troisième partie de l'ouvrage comme *Liber temporum*, titre issu lui aussi de la version alphonsine.

Si le manuscrit présente une table des matières (f° 10r – 11v) annonçant trente-six chapitres (littéralement : parties, « *partes* »), elle ne correspond pas directement à ce que l'on trouve dans la suite de manuscrit⁴⁷. Nous établirons donc ici notre propre table des matières en renommant les titres donnés dans l'ouvrage :

Prologue

Histoire du Livre transmis à Adam et Seth [P.1-15 ; § 5-9 ; § 368-372⁴⁸]

Purification et rituel [§ 372-374]

Suite de l'histoire du Livre, transmis à Hénoch et Noé [P.16-20 ; § 11-14]

Table des matières [P.21]

Cinq opérations (annoncées par la table des matières) [P.22-36]

Livre I – appelé par convention *Liber samayn*

⁴⁵ Pour simplifier, nous considérons toutefois les cinq opérations (P.22-33) comme partie intégrante du prologue, alors qu'elles sont de même nature que celles du *Liber temporum*.

⁴⁶ Ou *Livre des cieus*, puisque le terme hébreu « שמים » (*shamayim*) en hébreu, signifie « cieus ».

⁴⁷ Certains chapitres se retrouvent néanmoins dans l'ouvrage, dans un ordre un peu différent. Nous y reviendrons ci-dessous au point 2. « Division du texte en petites unités ».

⁴⁸ La numérotation P.1-36 correspondant aux parties du prologue ne se trouvant pas dans les SHR, S.1-3 à celles du *Liber samayn* absentes du SHR I, et T.1-67 à celles du *Liber temporum* absentes du SHR II, sont de nous. La numérotation en § 1-399 correspond à celle que B. Rebiger et P. Schäfer ont proposée pour les SHR I et II, et le *Liber samayn* de VH dans leur édition.

Première sphère et les sept armées qui s’y trouvent [S.1 ; § 30-65 ; § 74-76 ; § 89-115]
Deuxième sphère divisée en douze altitudes ou degrés [§ 116-119 ; S.3 ; § 120-176]
Troisième ciel (*sic*)⁴⁹ et les trois anges qui s’y trouvent avec leur armée [§ 182-199]
Quatrième ciel et les anges qui y guident le Soleil de jour et de nuit [§ 201-216]
Cinquième ciel et les douze armées d’anges responsables des douze mois [§ 217-228]
Sixième ciel et les armées d’orient et d’occident qui s’y trouvent [§ 230-238]
Septième ciel et description du Seigneur qui s’y trouve sur son trône [§ 239-260]

Livre IIa⁵⁰ – appelé par convention *Liber temporum*.

Récit de l’histoire d’Adam et Raçiel⁵¹. Bref passage sur les 7 maîtres [T.1-4 ; § 370-372]
Liste des anges de chacun des treize mois [T.5-6 ; § 377-388]

Livre IIb – suite du *Liber temporum* dans VH (mais à observer l’enchaînement des titres dans P, il est ici manifestement issu d’une autre source que la partie IIa)⁵².

Rituel de purification [T.7 ; § 372-374 ; T.8-9]
Listes de noms d’anges correspondant aux éléments, signes du zodiaque, saisons, jours, directions, etc. [T.10-37]
Prière d’Adam [T.38-41]
Anges à invoquer pour chaque opération bien précise que l’on voudrait réaliser [T.42-67]

Nous sommes donc en présence d’un livre contenant quatre parties principales (un prologue, un *Liber samayn*, un *Liber temporum a* et un *Liber temporum b*), mais qui ne les annonce ni par leur titre, ni en suivant une hiérarchisation de titres cohérente.

2. Division du texte en plus petites unités

Notre subdivision en trois (ou quatre) livres, quoique très commode, reste donc artificielle ; et nous allons voir qu’elle n’a peut-être pas été pensée comme telle par le compilateur. Cela est perceptible à plusieurs symptômes : le manque d’harmonisation et de cohérence des titres, les multiples façons d’orthographier le nom *Raziel* tout au long du manuscrit, un changement de nomenclature dans la structure du ciel (*Liber samayn*), une

⁴⁹ Le texte latin passe en effet de l’appellation *spera* à *celum*. La section de ce chapitre intitulée « La nomenclature dans la description du ciel », *infra*, sera consacrée à cette particularité.

⁵⁰ Cette numérotation est de nous et nous l’emploierons tout au long de cette thèse.

⁵¹ Nous restons ici aussi fidèle à l’orthographe proposée par le manuscrit. La section de ce chapitre, intitulée « Les graphies du nom Rasiel », sera consacrée à cette particularité.

⁵² La section de ce chapitre intitulée « Le manque de cohérence des titres », sera consacrée à cette particularité.

rupture du récit (*Liber temporum*), la double présence du récit adamique, et la présence à deux endroits également de certaines opérations. Nous les analyserons un à un.

Le manque de cohérence des titres

Nous l'avons dit, la structure du texte n'a manifestement pas été uniformisée. Chaque début de chapitre semble avoir été recopié tel quel, avec le titre qu'il portait dans sa source, sans être adapté. Observons-les un à un :

L'ouvrage commence au f° 1r par « *Iste liber qui vocatur Cyfrarasiel qui fuit datus Ade ex parte Domini Dei* » (figure 1). Ce texte est à proprement parler un *incipit*. Il n'est précédé d'aucun titre et est tracé de la même façon que la suite du texte.

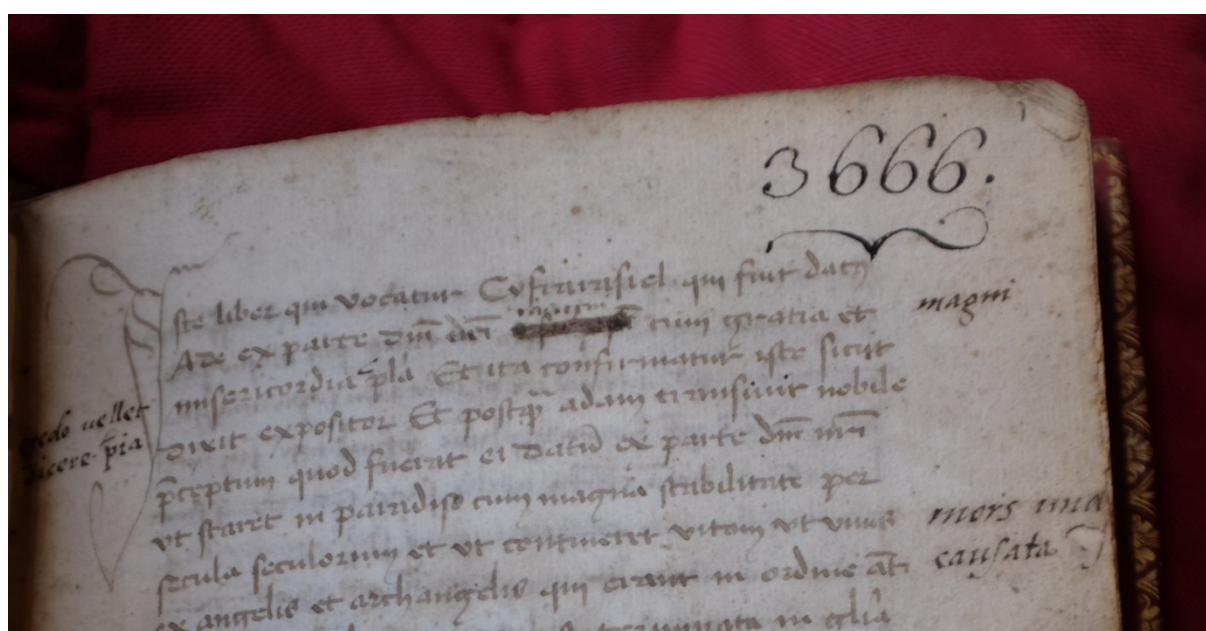


Figure 1 - P, f° 1r

Le prologue est ensuite copié, et s'achève par une table des matières annonçant trente-six chapitres (f° 10r-11v), mais qui a la particularité de n'être suivie que par les quatre premiers paragraphes qu'elle annonce (11v-14r), à la suite desquels la correspondance avec la table des matières est momentanément interrompue. Elle reprend au sein du *Liber temporum*, les chapitres 2 à 18 de la table des matières correspondant – de façon assez lâche – aux T.11 à T.48. Finalement, les chapitres 19 à 31 correspondent aux opérations liées dans le *Liber samayn* aux sept maîtres du premier ciel, et aux altitudes 2 à 5 du deuxième ciel. Cette table des matières semble donc être à l'origine celle d'un ouvrage présentant premièrement le *Liber temporum*, puis une partie du *Liber samayn* (ou du moins, les opérations de celui-ci).

À la suite des quatre premiers paragraphes suivant la table des matières (P.22-35), se trouve la description de la première sphère du *Liber samayn*, introduite à la fin de la ligne précédente par « *et hoc est initium* » (figure 2), sans autre titre. La première armée du premier ciel n'est pas non plus introduite par un titre, tandis que toutes les suivantes le seront.

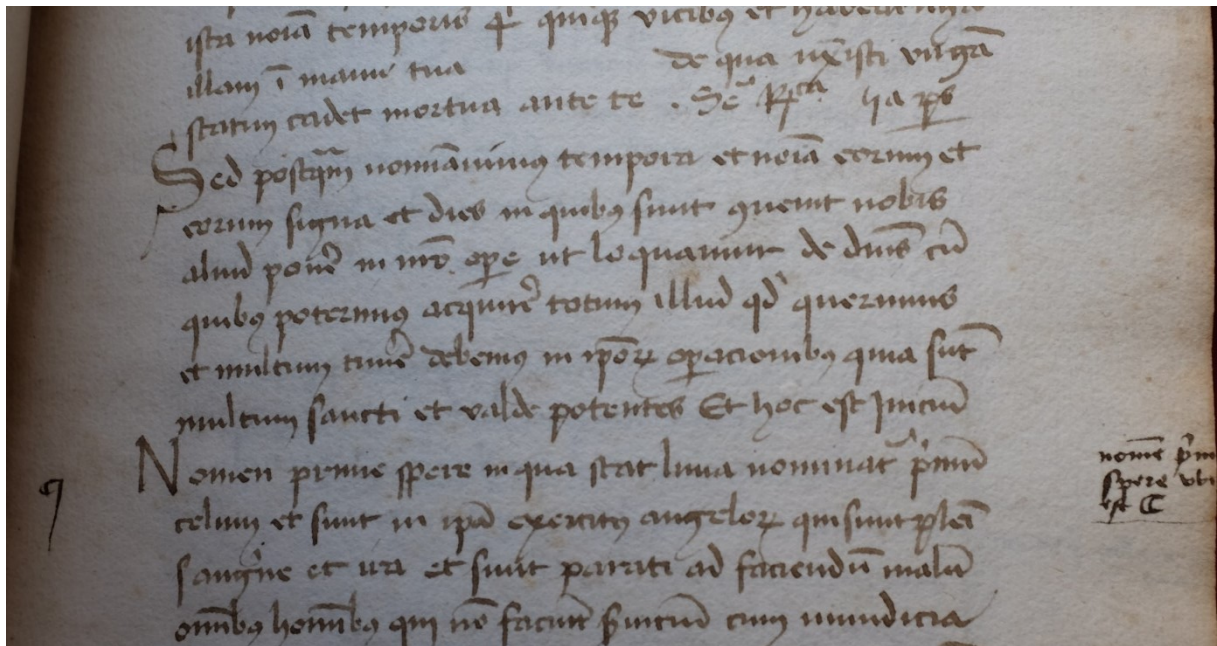


Figure 2 - P, f° 14r

Les descriptions de cieux se succèdent ensuite jusqu'au cinquième ciel au sein duquel un sous-chapitre est intitulé « *Nomina angelorum commendatorum 12 mensibus anni rubrica* ». Ce terme « *rubrica* » ne se retrouve qu'à un autre endroit dans le manuscrit, et semble donc avoir été copié tel quel de sa source.

Au sein du sixième ciel, on trouve à nouveau une irrégularité. L'armée d'occident s'y trouve sans titre, commençant simplement par « *Isti sunt maiores et capitales de aciebus qui stant in occidente* », tandis que celle d'orient est introduite par le titre : « *Nomina principalium angelorum commorantium in parte orientis* ». Immédiatement après celui-ci, on lit « *capitulum sexti celi* », suivi d'une liste d'anges dont la fonction n'est pas exprimée. Or, le terme *capitulum* est rare dans P, et n'est jamais employé pour marquer le début de la description d'un ciel.

Le *Liber samayn* s'achève à la fin du septième ciel, et le *Liber temporum* commence par cette phrase : « *Incipit secundus liber Angeli Raçielis de angelis duodecim mensium anni. Capitulum primum* » (f° 44v – figure 3). Cet *incipit* soulève deux questions. Tout d'abord, le second livre semble porter uniquement sur les anges des douze mois, or il y a ensuite une deuxième partie (IIb) qui n'est pas introduite par un « *incipit tertius liber* » (et il n'y a eu nulle part mention de « *primus liber* ») ; et deuxièmement, on lit « *capitulum primum* », mais on ne trouve nulle part de « *capitulum secundum* » y faisant suite. Une fois de plus, il semblerait que « *incipit secundus liber* » et « *capitulum primum* » aient été copiés sur une source différente de la suite.

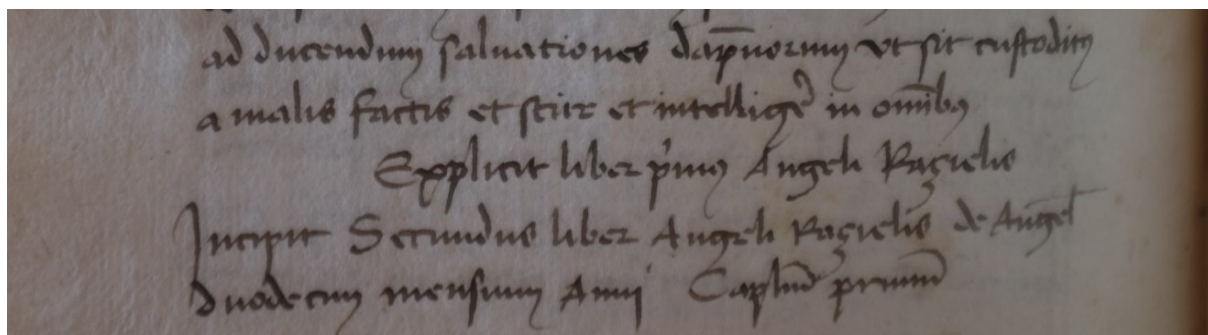


Figure 3 - P, f° 44v

La phrase qui suit ce titre est « *Hic est liber secundus angeli Raciellis qui fuit datus in manibus Ade primi hominis* » (f° 45r – figure 4). Le H majuscule n'a pas été écrit, et le scribe a laissé un vide (sans lettre d'attente, ce qui est étonnant), comme si un illustrateur allait passer pour dessiner la lettre. On n'a dans le reste du manuscrit ni majuscule illustrée, ni aucun autre espace laissé de la sorte.

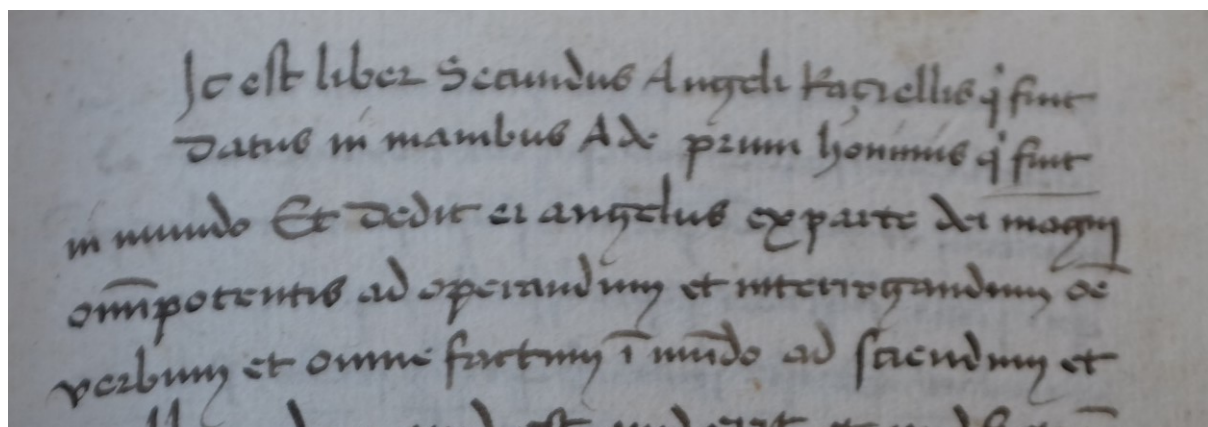


Figure 4 - P, f° 45r

Les anges des douze mois de l'année sont présentés à la suite. Le passage à la partie suivante (IIb) se fait par une ligne vide, dans laquelle une main ultérieure a maladroitement tracé une ligne (f° 49v – figure 5).

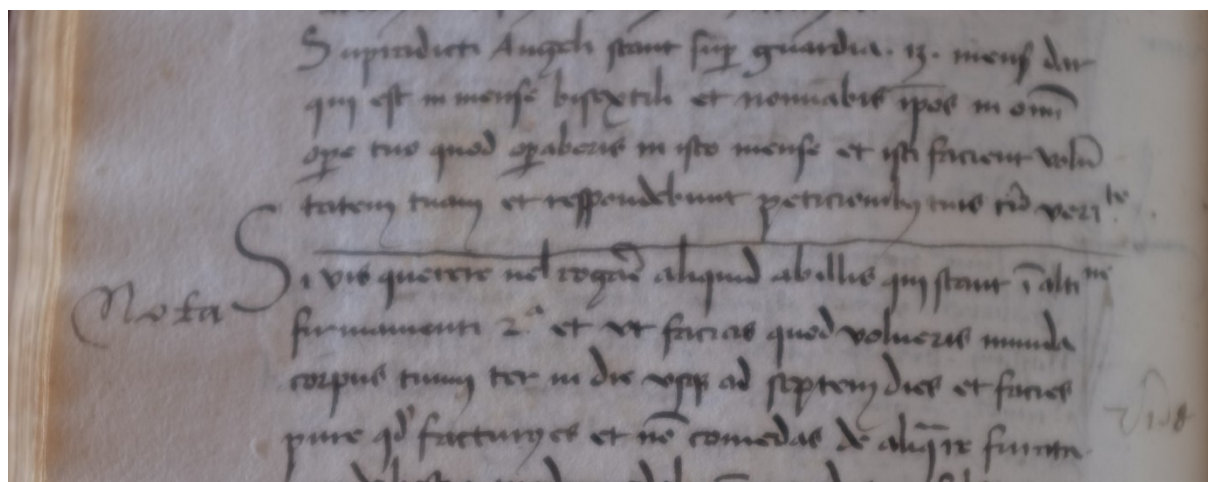


Figure 5 - P, f° 49v

On trouve un deuxième endroit où une ligne est laissée vide de façon semblable. Il s'agit du passage entre la prière d'Adam et la dernière partie de l'ouvrage (T.42-67) ; nous pouvons dès lors interpréter ce blanc comme un changement de chapitre (f° 57v – figure 6).

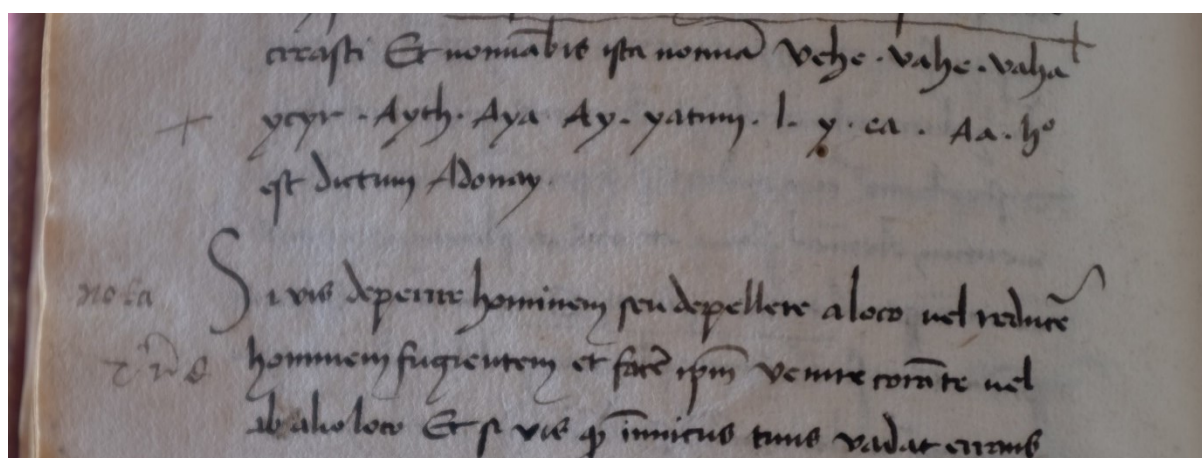


Figure 6 - P, f° 57v

Au sein du texte compris entre ces deux lignes laissées vides, c'est une fine manicule, qui pourrait être de la main du copiste, qui marque la structure de l'ouvrage, indiquant le début de la prière d'Adam (f° 56v – figure 7)

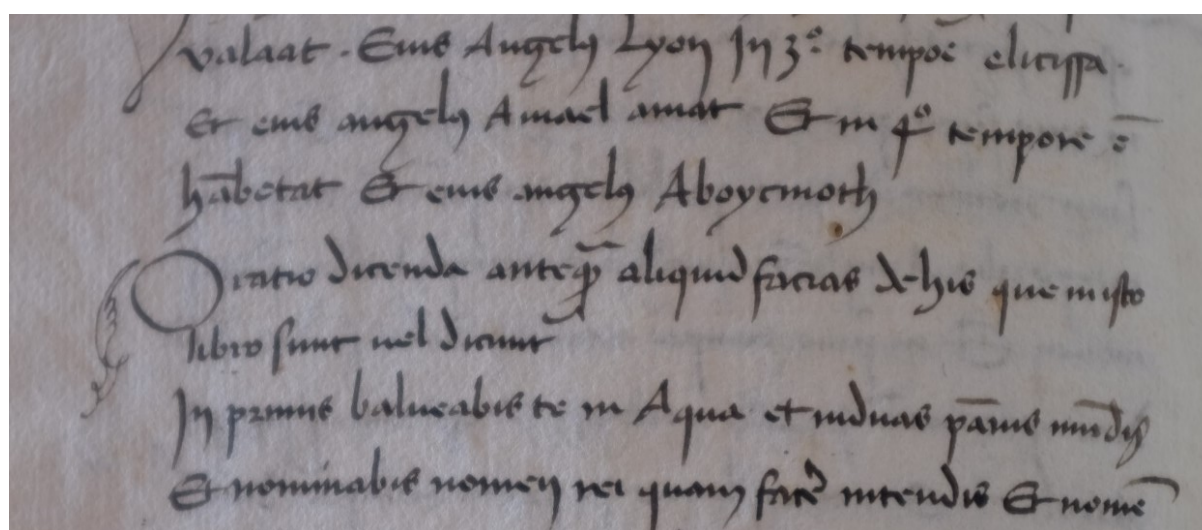


Figure 7 - P, f° 56v

Le livre se termine par « *Hic completur liber qui vocatus est Cyfra Rasiel* », avec exactement la même orthographe qu'à la première ligne du livre. Cette phrase est dès lors peut-être du compilateur, qui aurait employé la même orthographe au début et à la fin de l'ouvrage. La question mérite d'être approfondie, et le prochain chapitre lui sera consacré.

Il n'en reste pas moins que nous pouvons d'ores et déjà affirmer que les titres des livres et des chapitres de l'ouvrage n'ont pas été pensés de façon systématique, et semblent clairement avoir été copiés l'un après l'autre sans volonté de création d'une structure cohérente.

Les graphies du nom Rasiel

Une seconde incohérence laisse apparaître le manque d'harmonisation de l'ouvrage : l'orthographe multiple du nom de l'ange *Raziel*. On trouve en effet *Rasiel*, *Rachiel*, et *Raçiel* (ce dernier avec pour génitif *Raçiellis* ou *Raçielis*). Or on observe que le copiste n'a pas employé une orthographe pour l'autre indistinctement, mais que l'emploi est uniforme au sein de chaque chapitre. Voici la répartition de ces orthographes :

Incipit : Rasiel

1r : *Cyfra Rasie!*

Début de l'introduction : Raçiel

1r : *manu Raçielis*

4r : *per manum Raçielis*

Suite de l'introduction : Rachiel (avec en plus l'apparition de *Raphaël*)

5r : *venit ad eum Rachiel angelus*

5v : *angelus representabat similitudinem Rachielis – ego Ra[chiel]*

6r : *aperuit Rachiel librum – cui dixit Rachiel*

7r : *discooperuit se sibi angelus Rachiel*

8r : *missus est sibi angelus Raphael - fecit eum intelligere quomodo angelus Rachiel dederat ipsum Ade – Et dixit Raphael Noe (Noe)*

8v : *de manu Raphaelis angeli – consilium angeli Raphaelis – ascendit celos angelus Raphael – unde extraxerat eum Raphael*

Explicit du Liber samayn : Raçiel (gén. *Raçielis*)

44v : *explicit primus liber angeli Raçielis – incipit secundus liber angeli Raçielis*

Incipit du Liber temporum : Raçiel (gén. *Raçiellis*)

45r : *hic est liber secundus angeli Raçiellis*

45v : *et in illa hora qua aparuit angelus Raçiel*

Explicit du livre : Rasiel

63r : *hic completur liber qui vocatus est Cyfra Rasie!*

Plusieurs observations peuvent être faites : premièrement, l'orthographe *Rasiel* n'apparaît qu'à deux reprises : dans l'*incipit* et dans l'*explicit* de l'ouvrage. Pourrions-nous en déduire qu'il s'agit d'une seule main, qui aurait compilé des parties déjà existantes, et n'aurait ajouté de sa main qu'une (ou plusieurs) phrase(s) d'introduction et de conclusion ?

Une seconde chose n'est pas anodine : dans le prologue, on passe de l'orthographe *Raçiel* à *Rachiel* précisément à l'endroit à partir duquel le texte correspond à celui du SHR I. Il y a donc de fortes chances que le traducteur du SHR I ait employé l'orthographe *Rachiel*, et que la traduction du début du prologue (à partir de 1701⁵³) soit attribuable à une autre personne, employant l'orthographe *Raçiel*.

Il est en revanche à ce stade impossible de lier avec certitude la personne orthographiant *Raçiel* dans le prologue avec celle qui a écrit l'*explicit* du *Liber samayn* et l'*incipit* du *Liber temporum* (orthographiant *Raçiel* également), mais il reste envisageable que ce soit une même personne, nous aurons l'occasion d'y revenir.

Soulignons encore l'apparition de l'ange *Raphaël* à Noé, qui pourrait être une corruption, déjà dans le texte hébreu, du nom *Raziel* ; ou plus vraisemblablement un emprunt par exemple au *Livre des Jubilés*, dans lequel Noé reçoit de l'ange Raphaël un livre contenant toutes les connaissances médicales, qu'il transmettra à son fils Sem⁵⁴. Dans les versions hébraïques du SHR I, c'est bien l'ange *Raziel* qui transmet le livre à Noé.

Quant à la distinction entre les génitifs *Raçielis* et *Raçiellis*, elle serait audacieuse, vu la proximité de leurs occurrences respectives.

Nous avons quoi qu'il en soit pu observer trois orthographes différentes : *Rachiel*, *Raçiel* et *Rasiel*, qui pourraient correspondre à trois strates différentes de la réalisation de P. Toutefois, il n'est pas rare au Moyen Âge qu'un nom propre soit orthographié de différentes manières au sein d'un même texte et par un même auteur, et cette hypothèse doit donc être envisagée avec grande prudence.

La nomenclature dans la description du ciel

Un autre élément met en évidence le caractère composite du *Liber samayn* : la nomenclature désignant en son sein les sept cieux et leurs subdivisions.

Nous observons en effet un net changement au f° 27r, au niveau du cinquième degré du second ciel. Voici le plan du *Liber samayn*. Nous reproduisons entre crochets, les débuts de chapitres, dont la formulation change également à l'endroit de cette césure.

[*Nomen prime spera in qua stat luna*]

Sequitur de secunda spera [in secunda spera]

Angeli primi gradus [super gradum istum]

Sequuntur angeli secundi gradus [super gradum secundum]

Sequuntur angeli tertii gradus [in gradu tertio]

⁵³ Nous désignons ainsi la version contenue dans l'édition imprimée à Amsterdam, chez Chabad-Lubavitch, en 1701.

⁵⁴ Cf. Livre des Jubilés, 10. Cette histoire a été reprise dans un midrash portant les titres de *Sefer Asaf*, *Sefer Refu'ot* et *Midrash Refu'ot* (REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, p. 193).

Sequuntur angeli quarti gradus [super gradum quartum]
Sequuntur nomina angelorum quinti gradus [super gradu quinto] vacat

Césure

Sequuntur nomina angelorum quinte altitudinis sive quinti gradus secundi celi [Ista sunt nomina]

Sequuntur nomina angelorum sexte altitudinis secundi celi [Ista sunt nomina]

Sequuntur nomina septime altitudinis secundi celi [Ista sunt nomina]

Sequuntur nomina octave altitudinis secundi celi [Ista sunt nomina]

Sequuntur nomina angelorum altitudinis none secundi celi [Ista sunt nomina]

Sequuntur nomina angelorum decime altitudinis secundi celi [Ista sunt nomina]

Sequuntur nomina angelorum undecime altitudinis secundi celi [Ista sunt nomina]

Sequuntur nomina angelorum duodecime altitudinis secundi celi [Ista sunt nomina]

Sequitur nunc tertium celo (sic) [Istud est celum tertium]

Sequitur quartum celum [Istud est celum quartum]

Sequitur de quinto celo [Istud est celum quintum]

Sequitur de sexto celo [Istud est celum sextum]

Sequitur de septimo celo [Istud celum septimum]

Deux parties sont clairement distinguables : une première dans laquelle les cieux sont désignés par le terme « *spera* » et les différentes subdivisions du deuxième ciel par « *gradus* » ; et une seconde, dans laquelle les cieux sont appelés « *celum* » et les subdivisions du deuxième ciel « *altitudo* ».

À l'endroit de la césure, on passe en outre de chapitres généralement introduits par « *super gradum* » à des chapitres commençant par « *ista sunt nomina* ». Nous sommes donc manifestement en présence de deux sources différentes pour le *Liber samayn*.

Or le copiste ayant réalisé le manuscrit P nous a laissé sans le vouloir une indication de sa paternité de cette compilation. Nous avons en effet la chance de pouvoir observer aux f° 27r-27v qu'il a commencé à écrire le texte du cinquième *gradus*, puis l'a supprimé en indiquant « *vacat* » avant de recopier la cinquième *altitudo*, manifestement issue d'un autre manuscrit (figures 8 et 9).

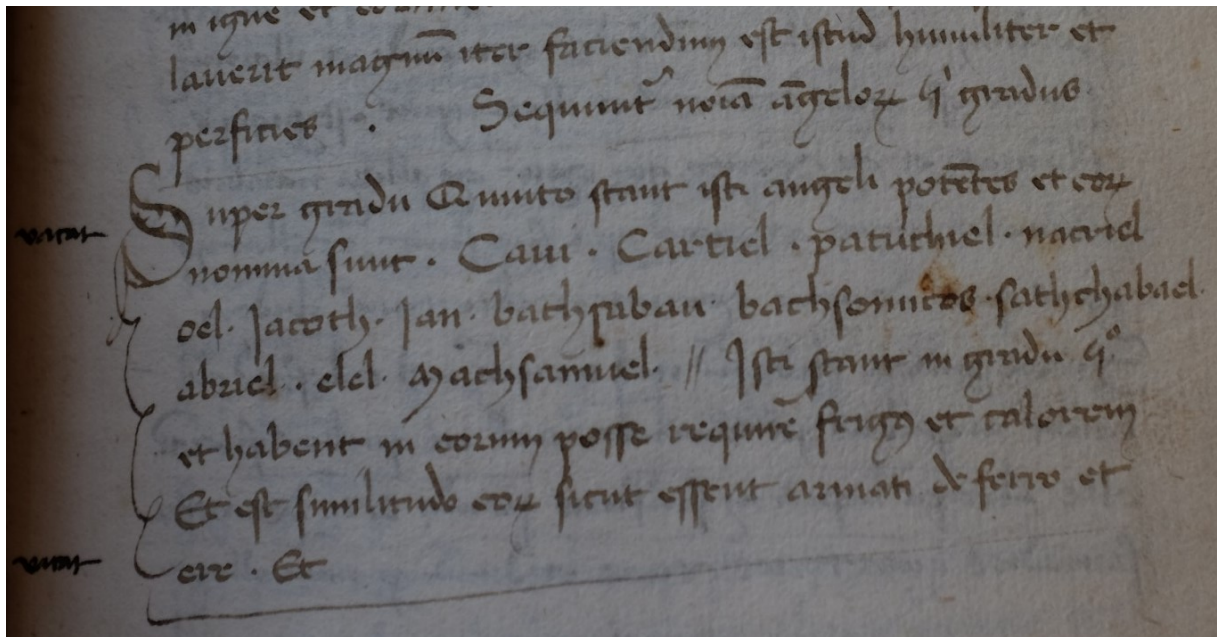


Figure 8 - P, f° 27r

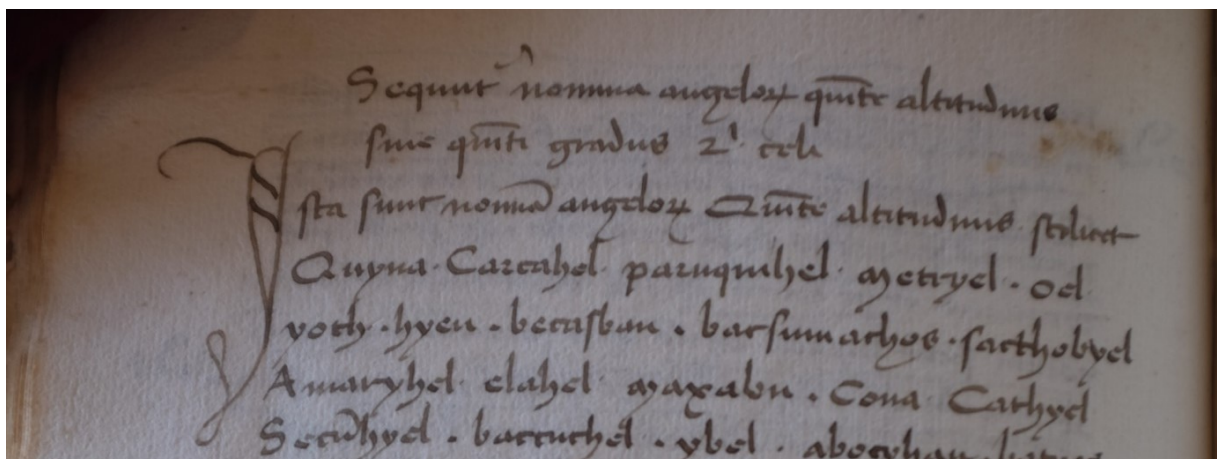


Figure 9 - P, f° 27v

Il est donc indubitable que le copiste de P a changé de modèle au cours de la copie du manuscrit. La question de savoir si le copiste disposait de deux manuscrits en tout, étant eux-mêmes des compilations, ou de deux manuscrits du *Liber samayn* et d'autres manuscrits des autres parties ; ou pour le dire autrement, la question de savoir si nous sommes en présence de deux traducteurs ou plus, reste à résoudre.

Plusieurs observations pourraient faire pencher pour la première hypothèse, mais ne sont malheureusement pas suffisantes.

1. Le fait que le *Liber temporum* emploie le terme « *celum* » plutôt que « *spera* » pour désigner les sept cieux le rapproche de la seconde partie du *Liber samayn*.

2. Nous avons déjà mentionné que les quelques opérations suivant la table des matières ressemblaient fort à celles que l'on trouve à la fin du *Liber temporum* (*Livre IIb*), et même que ces dernières étaient en partie annoncées par la table des matières. Toutefois, une différence importante peut être observée entre les deux du point de vue traductologique : dans la première partie, on trouve souvent une petite liste d'anges dont l'avant-dernier transcrit le terme hébreu ושרה (qui signifie « et son *sar* », « son ange », « son chef »). Le traducteur de cette partie de l'introduction n'a pas compris qu'il s'agissait d'un nom commun, et l'a traduit comme s'il s'agissait d'un nom d'ange. Nous trouvons *Vasera*, *Basera* ou encore *Basra*⁵⁵. Le traducteur de la fin du *Liber temporum* (*Livre IIb*) a quant à lui bien compris ce terme hébreu et l'a traduit « *et suus angelus* », « *et angelus eius* », « *et suus maior* » ou encore « *et maior ipsorum* ». Nous sommes donc manifestement en présence de deux traducteurs différents pour ces deux parties.

3. Pour dire « il est appelé », on trouve le terme *nominatur* de façon très récurrente entre les f° 12r et 24v (opérations de la fin du prologue, premier ciel et introduction au second ciel du *Liber samayn*). Le terme *vocatur* est de temps en temps employé dans le prologue et le premier ciel du *Liber samayn*, puis de façon exclusive dans la deuxième partie de *Liber samayn* et la deuxième partie du *Liber temporum* (*Livre IIb*). Le traducteur de la première partie a donc employé les deux termes, alors que celui de la seconde n'a employé que *vocatur*.

4. Un argument va cependant dans l'autre sens : la graphie du nom *Raziel* présente au début du prologue et à la jonction du *Liber samayn* au *Liber temporum*. Il ne suffit pas à lui seul pour abattre les trois arguments susmentionnés, et la question posée ci-dessus à son propos reste donc ouverte.

Nous observons encore les différences linguistiques suivantes, fragilisées toutefois par la rareté des occurrences de chaque terme présenté :

5. Pour désigner une armée, on trouve le terme *exercitus* dans le prologue et dans tout le *Liber samayn*, tandis que le mot *acies* ne se trouve que dans la seconde partie du *Liber samayn* (après la césure) et dans la prière du milieu du *Liber temporum* (*Livre IIb*). Dans la première partie du *Liber temporum* (*Livre IIa*), on trouve *guardia*, *custodia* et *inspectio*.

6. Pour désigner l'encens, on trouve *incensum* au début du *Liber samayn* et *thus* après la césure.

S'il est manifeste que nous sommes en présence de plusieurs traducteurs latins différents, nous ne pouvons pas dire s'il s'agit d'un compilateur de deux demi-livres, eux-mêmes à caractère compilatoire mais traduits par un seul traducteur, ou d'un compilateur qui

⁵⁵ *Vasera* (six occurrences – f° 12r-13v) ; *Bassera* (une occurrence – f° 14r) ; *Basera* (une occurrence – f° 14r) ; *Basra* (une occurrence – f° 12v). La multiplicité des façons de transcrire nous donne une idée du (peu de) soin accordé à la transcription exacte des noms d'anges.

unit divers traités traduits par divers traducteurs dont un *Liber samayn* coupé en deux ; voire encore d'un intermédiaire entre ces deux cas de figure. Une chose est toutefois certaine : c'est le copiste de P qui a mis ensemble le début et la fin du *Liber samayn*, et il n'en est pas le traducteur.

La discontinuité du récit

Une césure est encore visible par une rupture dans le récit : juste après l'apparition de Raziel à Adam, on lit en effet un chapitre intitulé « *doctrina* », et qui explique la purification et le rituel nécessaire avant toute opération de ce livre. Après ce chapitre, on a directement la suite du récit précédant la *doctrina*, c'est-à-dire l'épisode où Hénoch reçoit le livre. Comme nous le verrons, cette discontinuité est présente dans 1701, et il y a donc lieu de penser que c'est à l'exemple d'une source commune que le récit est ici construit de la sorte.

Le double prologue adamique

Toujours dans le cadre de ce prologue adamique, la présence à deux reprises (au début du *Liber samayn* et au début du *Liber temporum*) de la légende adamique montre que le compilateur n'a pas eu de volonté très forte d'unifier cet ouvrage et d'en faire un tout cohérent. Plutôt que de fusionner les deux récits en début d'ouvrage, il les a laissés tels qu'ils étaient dans les sources dont il disposait.

Autre doublon du prologue

De même, le récit du sacrifice à réaliser pour obtenir une vision nocturne (§ 372-374) est présent dans les deux prologues, dans deux versions différentes :

P, f° 6v-7r	P, f° 50r-50v
[...] Quicumque aliquod experimentum ex isto libro exercere et probare voluerit, primo preparet se septem diebus antequam veniat ad operationem et non comedat aliquam rem de turpitudine nec de qua sanguis exeat, et non bibat vinum nec iaceat cum muliere in istis septem diebus, balneat se in aqua currenti antequam exeat Sol.	Si inveneris aliquem qui velit aliquid quod nesciat ut puta quando morietur et hoc velit scire et addiscere, computa septem dies antequam luna renovetur et in illis septem diebus caveas a turpibus nec comedas rem unde sanguis exit, non bibas vinum, non concubes cum muliere et lava te cum aqua pluviali clara et currente in istis septem diebus quolibet die mane antequam sol oriatur
Post septem vero dies, accipias duas columbas albas et decolla eas cum uno cultello de ere qui inscidat ex ambabus partibus et decollet unum columbum cum una parte cultelli et alium cum alia parte et accipiat interiora eorum et lavet ea in aqua et accipiat tres mensuras de vino veteri et incensum mundum et parum de melle mundo et misceat omnia simul et impleat intestina	et accipias columbas vel duos turtures albos et decolla illos cum gladio de cupro qui scindit ab utroque latere et ex una parte ipsius cultelli decollatur unus turtur et ex alio latere alius et extrahantur omnia intestina ab ipsis et abluas cum aqua et accipe tria pondera musci et tria pondera safferani et thuris albi et post computa 73 grana piperis et accipe vinum album vetus et

predictorum columborum, et postea inscidat illa per frustra minuta et eiciat super carbones vivos et ardentes antequam exeat Sol,	thus masculinum album et aliquantulum mellis et in unguas omnia cum fuerint molita in vino albo et pone in intestinis turturum vel columbarum et cum fuerint impleta dividas in septem partes et pone super prunas ardentes ante /50v/ auroram
et sit indutus de suppellicio albo et mundo et surgat in pedibus suis et ambulet discalciatus et nomet nomina angelorum qui serviunt in illo mense quo vult facere istud experimentum, et custodiat se tribus diebus loqui verba vana.	et cremabis et cum feceris hoc eris coopertus cum pannis albis et stabis nudis pedibus et nominabis nomina angelorum servientium mensi in quo tunc eris quando rogare volueris et quodlibet verbum in quolibet die dices septies,
Tertio vero die accipiat totam cinerem de igne in quo cremata fuerunt intestina et spergat ea super solum domus in qua habet iacere et extendat unam savanam id est buidam mulieris albam super illos cineres	et in tertio die recipies illos cineres quod fecisti in illis septem diebus et habebis domum solitariam ad partem et aspergas cineres illos supra fundum domus
et prosternat ad dormiendum super illam /7r/ savanam et iacendo super illam savanam nomet omnia nomina angelorum fortia corroborata et sancta que posse habent super illo mense quo vult facere istud opus et dormiat et non loquatur cum aliquo homine et istud sit in domo preparata per se sola et in loco mundo et sint candeles ardentes in quatuor partibus domus,	et dormias ibidem in tuo lecto qui sit ex pannis mundis et nominabis angelos fortes et potentes timorosos et sanctos et dormias et non loquaris cum aliquo
et veniet in illa nocte una pars angelorum in aspectu visibili et non fantastico et ostendent ei quomodo faciet illud quod facere vult et discooperient ei totum secretum sine aliquo pavore.	et discooperiet se in visione noctis in similitudine hominis et non in fortitudine nec in tremore et non loquetur tecum in visione nec per somnium sed manifeste et roga ipsum de quocumque volueris et faciet tibi scire cum veritate.

Ce doublon témoigne lui aussi de la faible volonté d'unification du compilateur de P.

Doublon dans les opérations du *Liber temporum*

De même, le prologue de P se termine, nous l'avons évoqué, par une série de huit opérations semblables à celles que l'on trouve à la fin du *Liber temporum* (partie IIb - 2). Or, cinq de ces huit opérations sont communes aux deux extraits.

Il s'agit de :

Opérations de la fin du prologue	<i>Liber temporum</i> (IIb - 2)
[P.27] Ad faciendum aliquam rem in arboribus tempore 2°	[T.50] Si in tempore secundo vis operari in arboribus

[P.28] Opera ad corroborandum omnia que volueris tempore tertio	[T.51] Si in tempore tertio vis operari ad ligandum reptilia ut non faciant malum sicut sunt cute serpentes, lacerte et similia reptilia,
[P.30] Operatio pro tua vita tempore quarto	[T.52] Si in tempore quarto vis operari ad congregandum animalia
[P.32] In primo tempore anni, si volueris operari aliquod opus	[T.53] Si vis ligare in tempore primo bestias ut domas animalia munda que homines comedunt
[P.33] Si in tempore secundo volueris ascendere ad honorem	[T.54] Si in tempore secundo vis ligare bestias

La comparaison de ces extraits permet d'affirmer d'une part qu'ils sont l'œuvre de deux traducteurs différents, d'autre part, que le traducteur du prologue est très approximatif, et devait avoir une connaissance de l'hébreu assez limitée (nous l'avons déjà observé à propos de la transcription du terme *vasera*). C'est certainement ce qui permet d'expliquer que, comme le lecteur l'aura observé, les finalités des rituels elles-mêmes ne sont pas toujours identiques.

Nous ne présentons en exemple qu'une de ces opérations :

Prologue	<i>Liber temporum</i>
[P.30] Operatio pro tua vita tempore quarto	
Si in tempore quarto quesieris facere aliquam rem pro tua vita omnia que volueris,	[T.52] Si in tempore quarto vis operari ad congregandum animalia
incipies in die Mercurii in illa septimana in qua tu eris	
et dies Mercurii temporis quarti nominantur Ensor, Petar,	nominabis nomen diei mercurii qui dicitur Daamisor Penor
et nomina temporis quarti sunt Agdiel vel Agdael, Cadudiel, Barchiel, Vasera, Ranaio, Darfa,	et nomina quarti temporis quod dicitur Acdyel, Guedudyel, Barachyel. Et suus angelus Rabindarata.
et nomen Solis ipsius temporis est divisus in 5 partes et ista sunt nomina : Amalchat, Ascor, Cathron, Zanacheron, Calron.	Et nomen solis quod dicitur Acolhac, Ascoraadon, Saaron, Calrem.
Et nomen signi quod vocatur Capricornus : Sagarbabi	Et nomen signi Capricorni quod dicitur Saccarleny.
et nomina illorum qui hunc posse in animalibus sunt Aan, Jadit, Mathgadael, Acaciél, Abasriel, Zabathna, Zarcheta.	Et nomina illorum qui habent potestatem super bestias inducimur : Iani, Yedit, Matguaguahel, Attacyel, Zabama, Tartuca,
	et 7 nomina
[P.31] Et postea dices : « Coniuro vos, nomina sancta et fortia, ut foveatis vita N., amen. »	et dices sic : « et appropinquetis ad tales bestias »
Adhuc habemus dicere alias res, alias regulares in istis quatuor temporibus alterius maneriei in istis quatuor temporibus et sunt iste:	et nominabis nomina bestiarum et sint ligate et mandate sunt sancte et Abrelomyes Solex.

Nous observons que plusieurs éléments, outre le sens du mot *vasera*, ont échappé au traducteur de la présente partie dans le prologue :

- le fait qu'il faut nommer les sept anges principaux, qu'il élude systématiquement,

[P.30] et nomina illorum qui hunc posse in animalibus sunt Aan, Jadit, Mathgadael, Acaciel, Abasriel, Zabathna, Zarcheta.	[T.52] Et nomina illorum qui habent potestatem super bestias inducimur : Iani, Yedit, Matguaguahel, Attacyel, Zabama, Tartuca,
	et 7 nomina

- le nom d'Adonai : quand le texte le donne, le traducteur du prologue transcrit « *Adonay* » puis le nom en question comme deux noms de la liste précédente.

[P.28] et nomina tertii temporis sunt : Dampsiel, Asinada, Gabriel, Basra, Albera, Uriel, Adonay, Sofatinonum.	[T.51] et nomen tertii temporis scilicet Sacyel, Asmada, Guabrel. Et suum maiorem Elbaraor. Et nomen Adonay quod est Sophorymim.

Notons que ni l'un ni l'autre ne semble avoir compris le terme Josué, que le traducteur du prologue transcrit s'il était le nom de Moïse et Aaron : « *esue* », tandis que le traducteur du *Liber temporum* transcrit « *Ybezua* ».

Quoi qu'il en soit, cette double présence d'un même passage dans le manuscrit P nous permet d'isoler ces deux parties comme issues de sources différentes, et la si grande différence entre les deux traductions nous permet d'exclure l'hypothèse que ces deux parties auraient été d'origine unique, et que le *Liber samayn* aurait été inséré en leur milieu.

Nos observations mettent en outre en évidence le peu de soin porté aux transcriptions de noms d'anges.

Deux cas particuliers

Deux paragraphes méritent encore d'être mentionnés dans le cadre de cette étude de la construction du texte :

1. Le paragraphe que nous avons numéroté S.2, se trouvant juste après le § 114, concluant la description du premier ciel, et que nous n'avons trouvé dans aucune autre source.

2. Le paragraphe que nous avons numéroté S.3, se trouvant au début de la description du second ciel, et qui explique que la splendeur qui est apparue lorsque le Seigneur a créé les sphères s'est divisée en dix ou douze couleurs. La source de ce texte nous est également inconnue (même si elle entretient un rapport indirect avec *Nombres-Rabbah*, II, 7)⁵⁶.

3. Conclusion – Structure du texte du manuscrit P

Par commodité, le texte du manuscrit P peut être divisé en trois livres principaux, auxquels on peut faire correspondre les titres suivants, empruntés à la version alphon sine : prologue, *Liber samayn* et *Liber temporum*. Mais il est en réalité, nous venons de le montrer,

⁵⁶ Cf. Note 4 p. 67 de la traduction française (volume II).

la composition d'une quantité bien plus importante d'unités textuelles. Citons chaque chapitre susceptible d'être issu d'une source latine différente :

- I. Partie du prologue avec graphie *Raziel* (et ayant un équivalent dans 1701) (f° 1r – 4r),
- II. Partie du prologue avec graphie *Rachiel* (et ayant un équivalent dans le SHR I) (f° 5r – 8r),
- III. Table des matières (f° 10r – 11v),
- IV. Quelques opérations (f° 11v – 14r),
- V. Début du *Liber samayn* (jusqu'au cinquième *gradus* du deuxième ciel) (f° 14r – 27r),
- VI. Suite du *Liber samayn* (à partir de la cinquième *altitudo* du deuxième ciel) (f° 27v – 44v),

Au sein de celui-ci, on observe quelques incohérences, comme l'apparition unique du terme « *rubrica* » dans le cinquième ciel, et celle de « *capitulum sexti celi* » dans le sixième.

- VII. Première partie du *Liber temporum* (*Livre IIa*), sur les douze mois, introduit par les termes « *secundus liber* » et « *capitulum primum* », sans équivalent par la suite (f° 45r – 49v), partie au sein de laquelle on peut remarquer deux versions différentes d'un même capitulum (T.5 et T.6, f° 46v), signalées par le scribe.
- VIII. Seconde partie du *Liber temporum* (*Livre IIb - 1*), catalogue de noms d'anges (f° 49v – 56v),
- IX. Troisième partie du *Liber temporum* (*Livre IIb - 2*), prière et catalogue d'opérations (f° 56v – 63r).

Ce phénomène est assez étonnant, puisque les manuscrits compilant le *Liber samayn* et le *Liber temporum* sont fréquents en latin et en hébreu. Notre compilateur avait visiblement plusieurs versions sous la main.

Ces parties ont, quoi qu'il en soit, manifestement été compilées en plusieurs étapes, dont certaines sont partiellement retraçables (entre autres par les orthographes successives données à *Rachiel*, *Raziel* puis *Rasiel*). Quel que soit le nombre de compilateurs successifs, il semble qu'il n'y ait pas eu, ou très peu, d'effort d'uniformisation et de fusion du contenu pour former un tout cohérent.

Nous avons aussi pu observer que le copiste du manuscrit P faisait partie de cette chaîne de compilateurs, puisqu'il nous a laissé une petite trace dans son erreur aux f° 27r-27v.

Il s'est également avéré que celui-ci n'était pas le traducteur, puisque l'on a clairement plusieurs traductions différentes, ce qui est visible dans le changement de nomenclature des cieux au milieu du *Liber samayn* ; mais également par la comparaison des opérations de la fin du prologue avec celles du *Liber temporum*, par celle du sacrifice présenté dans les deux prologues, ainsi que par une étude globale du vocabulaire employé.

La question de savoir si le compilateur de P avait deux manuscrits sous la main (correspondant respectivement à la partie allant jusqu'au f° 27r, et à celle commençant au f° 27v), ou plus, reste en suspens également. La présence du terme *exercitus* avant la césure et de *guardia*, *custodia* ou *inspectio* après, ou encore d'*incensum* avant et de *thus* après, est en effet bien insuffisante pour prouver qu'il n'en avait que deux.

Finalement, la présence d'une table des matières correspondant à seulement quelques opérations la suivant, puis lâchement au *Liber temporum*, puis aux opérations du début du *Liber samayn* (premier ciel et début du deuxième ciel) montre que l'un des compilateurs successifs avait en main une version dans laquelle le *Liber temporum* se trouvait avant le *Liber samayn*. Il n'est d'ailleurs peut-être pas anodin que cette table annonce les opérations allant jusqu'à la cinquième altitude du second ciel, qui est précisément le lieu où se trouve la césure observée plus haut (f° 27v).

Cette chaîne de compilations, si elle laisse parfois perplexe celui qui veut retracer son histoire, est quoi qu'il en soit un témoin indirect important de la diffusion qu'a eue cette version en amont du manuscrit P, diffusion qui a eu lieu partiellement en latin. Ce témoignage est loin d'être négligeable, surtout dans le cadre d'un corpus dans lequel beaucoup de témoins ont disparu, en partie en raison de son caractère illicite.

Il conviendra, au cours de cette thèse, de montrer non seulement d'où sont originaires les trois livres qui constituent le *Cyfra Rasiel*, mais également, dans la mesure du possible, de montrer l'origine de chacune des neuf parties, ou du moins de tenir compte du fait que chaque livre est composite.

C. La langue du texte comme témoin de l'origine de l'ouvrage

Il convient à présent de nous intéresser à la langue du texte. Celle-ci nous permettra en effet de préciser l'origine géographique de chacune des neuf parties établies ci-dessus. Dans le tableau qui suit, nous avons relevé toutes les particularités linguistiques susceptibles de situer l'origine du traducteur. Nos résultats ne nous permettant que de formuler une hypothèse, nous reproduisons ici le détail de notre analyse, dans l'espoir qu'un œil avisé pourra enrichir nos conclusions.

Particularités syntaxiques, grammaticales et linguistiques	Parties de l'ouvrage où le terme est présent ⁵⁷	Traduction
Ajout de « p » dans <i>sompnium</i> , <i>calumpnia</i> , <i>columpna</i> et <i>dampnificare</i> (7r, 10v, 11r, 16v, 22v, 23r, 26v, 29v, 31v, 35v, 37v, 38r, 44v, 50v, 57r)	II, III, IV, VI	
Pas de subjonctif en interrogation indirecte		
Pas de proposition infinitive		
Pas d'ablatif absolu		
Ad + infinitif (33r)	IV	Pour + infinitif (à la place du gérondif ou adjectif verbal)
Ille		Emploi très proche de l'article des langues romanes
Per + infinitif (46r)	IV, V	Pour + infinitif

Vocabulaire non classique	Partie de l'ouvrage	Traduction
Terminatus (1r)	I	Achevé
Seperamentum (1v)	I	Séparation
Smaraldus/um (1v)	I	Émeraude
Amatistus/um (1v)	I	Améthyste. <i>Amatista</i> existe en castillan ⁵⁸ .
Alea (3r)	I	Ail
Agrumina (3r)	I	Agrumes
Çucarum (3r)	I	Sucre
Frataminatus (3v)	I	Martelé, ciselé (se dit à propos de l'or)

⁵⁷ Selon notre numération des césures (cf. *supra*, le chapitre 2. B. 2., section intitulée « Conclusion – Structure du texte du manuscrit P »).

⁵⁸ COROMINAS, J. et PASCUAL, J., *Diccionario critico etimológico castellano e hispánico*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1980, p. 237.

Anelitus ⁵⁹ (4r)	I	Souffle
Confortamentum (4r)	I	Réconfort
Homo (4r, 19r, 21r, 25r, 25v, 37r, 45v)	I, III, IV, V	Homme (au sens de <i>vir</i>)
Elongare (5r, 29v, 40v, 44r)	II, IV.	Éloigner
Creamentum (5r)	II	Création
Die iuxta diem (5r)	II	Jour après jour
Quia (5v)	II	Pourquoi ? Peut-être lié au fait qu'en italien et espagnol, où « pourquoi » et « parce que » se disent de façon semblable ⁶⁰ .
Bladum (5v, 18r)	II, III	Blé
Suppellicium ⁶¹ (6v)	II	Type de vêtement
Savana, id est buida (6v, 7r) Sabana (26r)	II III	Sábana en espagnol (du latin <i>sabanum</i> , et du grec σάβανον). Apparaît dans des documents de 908 et 935. Signifie « drap » et « linceul » ⁶² .
Grandis (8v, 40r)	II, IV	Grand
Declinare (10r)	II	Énumérer, décliner
Firmare (10v, 20v)	II, III	Fermer
Cinquina (11v)	II	Groupe de cinq jours. Le dictionnaire <i>Du Cange</i> précise que ce mot est tiré de l'italien.
Ampulla de vitro (13r, 16v)	II, V	Ampoule de verre, récipient
Habemus dicere (13r)	II	Nous devons dire
Maneries (13r, 42v)	II, IV	Manière
Amigdola (13v)	II	Amandier
Ignis mansus (15r)	III	Feu de braise
Profundare (16r)	III	Couler
Testa (16r)	III	Récipient
Coppa (16r)	III	Coupe
Acrasta (16v)	III	Bris, morceaux
Excecare ⁶³ (16v)	III	Aveugler
Guerra (17r, 39v, 41v)	III, IV.	Guerre
Fustum (17r, 17v, 18r)	III	Tige, bâton
Avelanus/um (17r, 17v)	III	Avelinier
Grassus (17v)	III	Gros

⁵⁹ Pour *anhelitus*.

⁶⁰ Italien : « perché ? » et « perché ».

Espagnol : « por qué ? » et « porque ».

⁶¹ *Superlicium* : surplis (« superlicium », dans BLAISE, A., *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Turnhout, Brepols, 1975, p. 890).

⁶² COROMINAS, J. et PASCUAL, J., *op. cit.*, vol. 5, 1983, pp. 104-105. À propos de *buida*, le dictionnaire *El Maleh* donne בודיא, natte, tissus de jonc, grabat.

⁶³ Pour *excaecare*.

Mittere (17v, 18r, 18v, 20v, 21r, 23r)	III, IV	Mettre
Bombax ⁶⁴ (18r, 19r)	III	Soie
Archaldus (18v)	III	Cf. alchaldus, transcription du castillan alcalde (transcrivant l'arabe al-qādī, le juge). Il désigne premièrement un juge, mais peut traduire le terme <i>praefectus</i> (1490) ⁶⁵ .
Baiulus (18v, 22v)	III	Bayle.
Sogual, scilicet sindatum (18v)	III	Tissu ? Sendat désigne en catalan un tissu de soie très fin ⁶⁶ . Soga signifie « corde » en castillan, dès 980 ⁶⁷ .
Corelativus (19r)	III	Corrélatif, lié
Subterrare (19v, 20v, 22v, 25v, 27r, 29v, 31v, 33r, 35r, 60v)	IV, V, VI	Enterrer
Admassare (20v)	III	Amasser, mélanger, pétrir
Unctare (20v)	III	Oindre
Tortoclea (21r)	III	Petite tourte
Petia/pecia (22r, 22v, 39v)	III, IV	Partie
de aramine (22v)	III	d'airain
Rivera (23r)	III	Rivière
Candena, id est blancus (24r)	III	Blanc
Glaucus vel jallinus ⁶⁸ (24r)	III	Verdâtre ou vert
Zaffaranus silvestris (24r)	III	Safran silvestre
Discabire (24r)	III	Descendre ? ⁶⁹
De ramo, id est de ere (25r, 26v, 27v, 28r, 29v, 30v)	III, IV	D'airain
Cachellus/cathellus (26v)	III	Petit chien
Blancus (26v)	III	Blanc
Tincta de tornesol (26v)	III	Encre de tournesol
Azurus (26v)	III	Bleu
Lupanda (27r)	III	Louve
Helmus (27v)	IV	Heaume
Periscla (27v)	IV	Bracelets
Illuminare ignem (27v, 34r)	IV	Allumer un feu
Denarius (27v, 36v)	IV	Denier
Sermodios (27v)	IV	Mot à consonnance espagnole, mais on ne trouve rien de tel dans le Corominas.

⁶⁴ Pour *bombyx*.

⁶⁵ COROMINAS, J. et PASCUAL, J., *op. cit.*, vol. 1, 1980, p. 127.

⁶⁶ www.iec.cat

⁶⁷ COROMINAS, J. et PASCUAL, J., *op. cit.*, vol. 5, 1983, pp. 291-293.

⁶⁸ Pour *hyalinos*.

⁶⁹ On ne trouve rien d'équivalent dans le dictionnaire de J. Corominas.

Quarterios uncie (27v)	IV	Quarts d'once
Prestus (27v, 30v, 45r)	IV, V	Prêt
Ambra (28v)	IV	Ambre
Expaventare (29v)	IV	Effrayer, épouvanter
Impregnari (30r)	IV	Tomber enceinte
Incastare (30v, 33r, 40v)	IV	Insérer (une pierre sur un anneau, une feuille d'or dans de l'argent, un tissu dans de l'argent) ⁷⁰
Incassare (31r)	IV	
Expavescare (expavescabatur) (30v)	IV	Prendre peur ⁷¹
Quitare (aliquem a sagitta) (31r)	IV	Protéger
Vasallus (31v, 32r)	IV	Vassal
Cifus (32r)	IV	Coupe
Tortella (32v)	IV	Petite tourte
Hynnytus (33v)	IV	Hennissements
Amortare (ignem) (34r, 35v, 58v)	IV, VI	Éteindre (un feu)
Caldaria (34r)	IV	Chaudière
In directo (34r)	IV	En direction de
Cavallus (34v)	IV	Cheval (equus scilicet cavallus)
Citiens (35r)	IV	Accélération, avivant
Guidare (solem) (36r, 37r, 46r, 46v)	IV, V	Conduire
Diradicare (36v)	IV	Déraciner
Tornare (37r)	IV	Retourner
Gardare (38r)	IV	Garder
Virtuabilis (39v)	IV	Vertueux
Cyphus (40r) cf. Cifus (32r)	IV	Vase
Finus (40v)	IV	Fin (adj.)
Capitalis (41r, 41v, 42r)	IV	Principal
Carrerria (41v, 42r)	IV	Transcription du latin <i>carraria</i> , existant dans la plupart des langues romanes ⁷² .
Sortilia (42r)	IV	Bague, dans les sources hispaniques (<i>Du Cange</i>). <i>Sortija</i> , « anneau », semble avoir premièrement désigné des anneaux auxquels étaient attribués des pouvoirs magiques ⁷³ .
Lista auri (42r)	IV	Feuille d'or
Latagname ? Lataguanie ? (42r)	IV	Sens inconnu, le texte précise « <i>scilicet sui valoris</i> »
Actare (46r)	V	Faire, réaliser

⁷⁰ L'équivalent en hébreu (dans le SHR I) signifie « faire passer par un petit tube ».

⁷¹ *Expavescere* existe en latin classique.

⁷² COROMINAS, J. et PASCUAL, J., *op. cit.*, vol. 1, 1980, pp. 896-897.

⁷³ *Ibid.*, vol. 5, 1983, pp. 330-331.

Inspectio (46r, 46v)	V	Terme désignant le groupe d'anges chargé de chaque mois.
Guardia (47r, 47v, 48r, 48v, 49r, 49v)	V	Terme désignant le groupe d'anges chargé de chaque mois. Le terme <i>guardia</i> existe en castillan en tout cas dès 1570 pour désigner un gardien. Existe en italien, en catalan et en langue d'Oc dès le XIV ^e siècle ⁷⁴ .
Safferanus/um (50r)	VI	Safran
Molitus (50r)	VI	Ramolli, mélangé
Perdicamentum (57r)	VI	Achèvement, perte
Guaçant (57r)	VI	? (rien de tel dans le <i>Corominas</i>)
Oliera (60r)	VI	Cruche d'huile
Buffalus (60v)	VI	Buffle

De même que matériellement, nous étions face à un papier italien et à une annotation castillane très précoce, de même, nous avons ici un élément rapprochant la langue de l'italien, et cinq la rapprochant du castillan.

Nous observons conjointement à cela qu'il est très fréquent que le texte explicite un terme par un autre. Souvent, l'un est classique et l'autre moins (ex. « *nomen equi scilicet cavallus* » (34v) ; ou « *de ramo id est de ere* » (25r)), mais il arrive également que les deux soient totalement classiques (ex. « *acies alias exercitus* » (40v)), ou qu'aucun des deux ne le soit (« *unum sogual, scilicet sindatum* » (18v)).

Nous avons tenté de voir si nous pouvions déduire de ces doubles mots si un copiste de certaines parties avait sous les yeux une source classique et avait parfois tenté de la rendre accessible à un public connaissant un latin plus teinté de particularismes ; ou si au contraire certains intermédiaires avaient classicisé des formes peu classiques. Nous avons donc listé ces couples de mots, classés selon la subdivision du texte établie plus haut.

Partie I

*habet potentiam revelandi alias relevandi*⁷⁵ (2r)
cavernam vel criptam (4r)

Partie II

savanam id est buidam (6v)
ex una rupe vel monte (7r)
in quadam cava vel cripta (7v)
cuiusdam rupis vel montis (8r)

⁷⁴ *Ibid.*, vol. 3, 1980, pp. 246-247.

⁷⁵ Il doit plutôt s'agir ici d'une difficulté de lecture.

*intelliget vias salvationis alias salvatoris*⁷⁶ (9v)

Partie III

firmare vel claudere (10v)

noceant aut dampnificent (10v)

Partie V

potentes vel corroborati (14v)

illorum visus vel aspectus (14v)

de igne salierunt vel exierunt (14v)

tali pacto vel modo (15r)

ad serenum vel sub stellis (16r)

unam coppam magnam de vitro vel unam ampullam magnam (16r)

postquam evacueris vel miseris (16r)

velut acrastras vel frustra ollarum (16v)

non detis vel dimittatis (16v)

offertio sive oblatio (18r)

de lana vel de panno (18v)

sogual scilicet sindatum (18v)

servabis vel sequestrabis (20r)

tortas id est panes (20v)

de ramo id est de ere (25r)

petias vel frustra de aramine (22r)

in villis vel in civitate (22v)

potestas vel baiulus ville (22v)

spatium vel conventionem trium dierum (22v)

*expeditio vel explanatio*⁷⁷ (23v)

glaucus vel jallinus (24r)

formatus vel ordinatus (24v)

quod flectatis vel conducatis (25r)

in villa aut in civitate (25r)

Partie VI

quinte altitudinis sive quinti gradus (27v)

in uno folio sive plato (29r)

in ambabus partibus, id est ex utraque parte (29v)

exulare vel elongare (29v)

custodire vel quitare (31r)

totas caldarias balnei scilicet corpus balnei (34r)

unum folium sive platam (34v)

⁷⁶ Ici aussi, il semble s'agir d'une difficulté de lecture.

⁷⁷ Idem.

equi scilicet cavallus (34v)
thalamus sive domus solis (36r)
pavore vel timore (38r)
acies alias exercitus (40v)
guerra vel carreria (41v et 42r)
unam listam gracilem sive subtilem (42r)
per valorem sue latagname scilicet valoris (42r)
lincheaminibus igneis sive ignis albi (43v)

Partie VII

qui sunt custodes sive de guardia (48v)
noni mensis sive none guardie (48v)

Partie VIII

querere vel rogare (49v)
columbas vel duos turtures (50r)
turturum vel columbarum (50r)
animalia scilicet bestias (51r)
nomen solis scilicet diei dominici (56r)

Partie IX

*in tronis sive tonitruis*⁷⁸ (61v)

Nous observons, dans chaque section suffisamment fournie pour donner du poids à nos observations, des mots classiques expliqués par des non-classiques, et vice-versa. Cela pourrait être dû au fait qu'il y ait, au sein même de cette liste, des explications émanant de plusieurs intermédiaires successifs. Il est en outre possible que le copiste de P ait eu deux manuscrits sous la main et les ait utilisés pour expliquer certains mots. Nous sommes donc une fois de plus en présence d'un témoin de la multiplicité des intermédiaires ayant précédé la réalisation du manuscrit P, mais qui ne nous permet pas de retracer avec précision cette élaboration, si ce n'est qu'un intermédiaire castillan entre le texte hébreu et le manuscrit copié en Italie est fort probable.

⁷⁸ Ici aussi, il s'agit d'une difficulté de lecture.

Chapitre 3 – P dans le corpus raziélien

À présent que la construction de P a été étudiée et décrite, nous pouvons aborder la place que cette version occupe dans le corpus raziélien. Nous décrirons chaque version du corpus avant de les comparer en détail avec P.

A. Les *Sefer ha-Razim*

Il faut remonter aux VII^e – VIII^e siècles⁷⁹, en Égypte ou en Palestine, pour trouver les origines de nos textes. Il s’agit de deux ouvrages portant le même titre : *Sefer ha-Razim*, « Livre des mystères ».

Ils ont été édités en 2009 par Bill Rebigier et Peter Schäfer⁸⁰, qui les ont renommés respectivement *Sefer ha-Razim I* et *Sefer ha-Razim II* (abrégiés SHR I et II). Comme ces deux ouvrages sont très proches l’un de l’autre textuellement, ils seront abordés en parallèle. Ces deux textes méritent toutefois d’être distingués : bien que semblables par leur titre, leur milieu d’origine et leur genre, ils divergent quant à leur contenu et ne paraissent pas dépendre directement l’un de l’autre⁸¹.

Quant à leur composition, il est difficile de savoir si le SHR I est lui-même composite ou s’il a été créé d’une pièce ; mais sa structure se prête indéniablement au démantèlement⁸². Le SHR II est pour sa part beaucoup plus cohérent.

Le SHR I est le texte qui a servi de base au *Liber samayn*, et le SHR II à la partie sur les douze mois du *Liber temporum* (*Livre IIa*). Il existe plusieurs variantes du prologue du SHR I. Dans certaines versions (M738 et G2)⁸³, l’ange Nuriel reçut le livre de l’ange Raziel au temps de Noé, dans d’autres (G1, M248, P489, F44, N8117, B244), Raziel l’offrit directement à Noé. Finalement, dans deux versions yéménites (TA42 et NP40), c’est à Hénoc que l’ange l’offrit⁸⁴. Dans le prologue du SHR II, l’ange Raziel apparaît à Adam après le péché originel, lui apportant le livre.

Le prologue de P (à l’image de celui de 1701), est donc la compilation non seulement des prologues des SHR I et II, mais vraisemblablement également de différentes versions de celui du SHR I, puisque l’on y retrouve à la fois Adam, Hénoc et Noé.

⁷⁹ Pour une étude plus précise de la datation, cf. la section 2 de ce chapitre, intitulée « Datation et localisation ».

⁸⁰ REBIGIER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 1.

⁸¹ *Ibid.*, t. 2, p. 1.

⁸² *Ibid.*, t. 2, p. 15.

⁸³ Pour la résolution des abréviations des cotes des manuscrits hébreux, cf. *infra*, le chapitre 3. A. 1. « Présentation des ouvrages et de leurs manuscrits ».

⁸⁴ *Ibid.*, t. 2, p. 126.

Entrons dans le détail des correspondances entre les deux textes. Nous présentons ici dans une première colonne la structure du texte de P, dans une seconde, les références des paragraphes présents dans P et qui ne sont pas tirés des SHR, et finalement, dans la troisième, les références des paragraphes de P tirés des SHR.

Structure de P	Paragraphes de P non issus des SHR	Paragraphes de P issus des SHR
		<u>SHR I</u>
<u>Prologue</u>		
Histoire du Livre transmis à Adam et Seth	P.1-15	§ 5-9 ; § 368-372
Purification et rituel		§ 372-374
Suite de l'histoire du Livre (transmis à Hénoch et Noé)	P.16-20	§ 11-14
Table des matières	P.21	
Cinq premières opérations (correspondant à la table des matières)	P.22-36	
<u>Livre I</u> – appelé par convention <i>Liber samayn</i>		
Première sphère et les sept armées qui s'y trouvent	S.1	§ 30-65 ; § 74⁸⁵-76 ; § 89-115.
Deuxième sphère divisée en douze altitudes ou degrés	S.3	§ 116-119 ; § 120-176
Troisième ciel (sic) et les trois anges qui s'y trouvent avec leur armée		§ 182-199
Quatrième ciel et les anges qui y guident le Soleil de jour et de nuit		§ 201-216
Cinquième ciel et les douze armées d'anges responsables des douze mois		§ 217-228
Sixième ciel et les armées d'orient et d'occident qui s'y trouvent		§ 230-238
Septième ciel et description du Seigneur qui s'y trouve sur son trône		§ 239-260
		<u>SHR II</u>
<u>Livre IIa</u> – appelé par convention <i>Liber temporum</i>		
Récit de l'histoire d'Adam et Raçiel. Petit passage sur les sept maîtres	T.1-4	§ 370-372⁸⁶
Liste des anges de chacun des treize mois	T.5-6	§ 377-388
<u>Livre IIb</u> – suite du <i>Liber temporum</i> dans VH		
Rituel de purification	T.7	§ 372-374

⁸⁵ Il manque à P les § 66-73 qui sont dans le SHR I.

⁸⁶ Les § 361-369 et 273-374 se trouvent en plus en hébreu, et pas en latin.

	T.8-9	
Listes de noms d'anges correspondants aux éléments, signes, saisons, jours, directions, ...	T.10-37	
Prière d'Adam	T.38-41	
Anges à invoquer pour chaque opération bien précise que l'on voudrait réaliser	T.42-67	

1. Présentation des ouvrages et de leurs manuscrits

Nous décrirons ici la construction de chacun de ces deux livres, les différentes configurations sous lesquelles ils existent, en proposant un aperçu des manuscrits qui conservent chacune d'elles.

Le SHR I

Après son introduction (§ 1-3, 10-14) qui présente le récit de la révélation de Raziel à Noé, de la construction de l'arche avec l'aide du livre, de la transmission de ce dernier de Noé à Salomon, suivi d'une louange du livre et de son utilisateur, le SHR I présente un à un les sept firmaments qui entourent la terre. Le premier (§ 28, 30-33, 36-54, 56-71, 73-76, 89-115) comprend sept gardiens (*'wrpny'l*, *tygrh*, *dn'l*, *klmyh*, *'symwr*, *pskr*, *bw'l*), chacun responsable d'une altitude du premier firmament, décrite et accompagnée des conjurations pour ces anges. Le second firmament (§ 116-117, 119-125, 127-148, 152-160, 162-176) est divisé en douze parties, qui contiennent chacune une armée d'anges dont les aptitudes sont détaillées. Le troisième firmament (§ 182-200) comprend trois anges principaux, qui peuvent eux aussi être invoqués. Dans le quatrième (§ 201-216) se trouve le Soleil, et le chapitre présente deux rituels pour le faire apparaître et converser avec lui. Le cinquième firmament (§ 217-220, 222-228) est habité par douze anges responsables des douze mois de l'année et le sixième (§ 230-238) par deux anges, l'un à l'est et l'autre à l'ouest. Le septième firmament (§ 239-249) est le firmament dans lequel se trouve Dieu, décrit aux § 240-243, qui a la particularité de ne pas comporter de conjurations, mais que suit une série de bénédictions (§ 244-259).

Ce texte est conservé partiellement dans des manuscrits, et partiellement dans des fragments de la Genizah du Caire⁸⁷.

La version « standard »

Différentes versions du SHR I, au contenu très semblable, mais qui se différencient par leur structure, sont conservées. La plus courante, appelée version « standard » par B. Rebiger

⁸⁷ Une Genizah est la pièce d'une synagogue dans laquelle on entreposait les documents contenant le nom de Dieu, dans l'attente de les enterrer rituellement. La Genizah du Caire a pour particularité que cette inhumation rituelle n'a jamais eu lieu, et est pour cette raison de loin la plus fournie et la plus célèbre. On y a retrouvé environ 200 000 manuscrits et fragments d'origine juive, datant de 870 à 1880. (« Genizah », dans WIGODER, G. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Éditions du Cerf, Paris, 1993, pp. 437-438).

et P. Schäfer⁸⁸, est composée exactement de la manière que nous venons de décrire, à savoir de l'introduction, puis de la description des sept firmaments et de leurs anges qui sont accompagnés, pour les six premiers, de rituels permettant de les invoquer, et pour le septième, d'une série de bénédictions⁸⁹. La version « standard » est conservée dans la plupart des fragments de la Genizah, ainsi que dans environ la moitié des manuscrits. Nous en reproduisons la liste⁹⁰ :

Manuscrits	Abréviation	Type d'écriture et datation	SHR contenu
Moscou, Bibliothèque de l'État Russe, Günzburg, 738	M738	Italie, 15 ^e s.	SHR II et I
Tel Aviv, Collection Bill Gross, 42	TA42	Yémen, 19 ^e s.	SHR II et I
New York, Bibliothèque Publique, Jewish Items, 40	NP40	Yémen, 18 ^e s.	SHR II et I
Moscou, Bibliothèque de l'État Russe, Günzburg, 248	M248	Séfarade/orientale, 16 ^e s.	SHR I
Budapest, Séminaire national de formation rabbinique, Kaufmann A 224	B244	Italie, 17 ^e s.	SHR I
New York, Séminaire Théologique Juif (JTS), 1880	N1880	Orient, 16-17 ^e s.	SHR I
New York, JTS, 8116	N8116	Orient – Afrique du Nord, 18 ^e s.	SHR I

Fragments de la Genizah	Abréviation	Type d'écriture et datation	SHR contenu
Oxford, Bibliothèque bodléienne, Heb.c.18, f° 30a-b	G1	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 1-28)
New York, Séminaire Théologique Juif, ENA 2750.4-5	G2	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 2-28)
Cambridge, Bibliothèque de l'Université de Cambridge (CUL), T.-S. A 45.28	G3	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 2-33)
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.98	G4	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 33-45)
Oxford, Bibliothèque bodléienne, Heb.d.62, f° 50	G5	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 64-92)
Saint-Petersbourg, Bibliothèque nationale russe, Antonin 238	G6	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 127-142)
Cambridge, CUL, T.-S. K 21.95.F	G7	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 3-36)

⁸⁸ *Standardversion* dans le texte. Cf. REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 10.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

Cambridge, CUL, T.-S. K 1.97	G8	Afrique du Nord ou Espagne, au plus tôt 13 ^e s.	SHR I (§ 32-43)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.23	G9	Orient, début 12 ^e s.	SHR I (§ 39-40)
Cambridge, CUL, T.-S. NS 135.1 A (a)	G10	Orient, mi 12 ^e s.	SHR I (§ 40-48)
New York, JTS, ENA 2949.12	G11	Orient, mi 11 ^e s.	SHR I (§ 59-67)
New York, JTS, ENA 2673.23	G12	Séfarade, 13 ^e s.	SHR I (§ 115-124)
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.145	G13	Orient, début 12 ^e s.	SHR I (§ 148-164, 168-182, 186-199, 203-211)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.193	G14	Orient, mi 12 ^e s.	SHR I (§ 155-158, 160)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.248	G15	Orient, mi 12 ^e s.	SHR I (§ 160-166)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 142.169	G16	Orient, 14 ^e s.	SHR I (§ 168 et 171)
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.102	G17	Orient, début 13 ^e s.	SHR II (§ 377-383) et SHR I (§ 185-196)
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.13	G18	Orient, mi 12 ^e s.	SHR I (§ 202-206)
Cambridge, CUL, T.-S. NS 246.32	G19	Orient, vers 1100	SHR I (§ 206-212)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 142.17	G20	Orient, fin 12 ^e s.	SHR I (§ 224-226)
Cambridge, CUL, T.-S. NS 136.86	G21	Orient, fin 12 ^e s.	SHR I (§ 227-240)
Oxford, Bibliothèque bodléienne, Heb.f.45, f° 1-18	G22	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 28-119)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 45.17	G23	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 197-199, 217-219)
Oxford, Bibliothèque bodléienne, Heb.e.76, f° 32-33	G24	Orient, début 12 ^e s.	SHR I (§ 33-38, 49-56)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 31.183	G25	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 60-63)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 43.260	G26	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 64-66)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 43.84	G27	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 163-166, 203-206)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 43.223	G28	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 207-212)
Cambridge, CUL, T.-S. NS 298.72	G29	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 106-107)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.327	G30	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 192)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 33.9	G31	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 199, 217-219)
Philadelphie, Université de Pennsylvanie, Halper 437	G32	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 203-206)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.426	G33	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 219-220, 230, 232-233)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.429	G34	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 230-234)
New York, JTS, ENA 2643.13	G38	Orient, 1 ^e moitié du 11 ^e s.	SHR I (§ 30-36)
Cambridge, CUL, T.-S. NS J 594	G39	Orient, fin 11 ^e s.	SHR I (§ 44)

Cambridge, CUL, T.-S. K 1.44	G40	Orient, début 12 ^e s.	SHR I (§ 205)
New York, JTS, ENA 2643.4	G41	Orient, début 13 ^e s.	SHR I (§ 220, 232-233)
Cambridge, CUL, T.-S. K 23.3	G42	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 232-233)
Cambridge, CUL, T.-S. K 21.95.N	G43	Orient, milieu 11 ^e s.	SHR I (§ 239-240)

La version restructurée

À côté de cette version, certains manuscrits présentent le même texte, mais structuré différemment.

B. Rebiger et P. Schäfer ont nommé cette version : « version restructurée » ou « inversée »⁹¹. Son introduction est suivie de la description complète du premier et du second firmament, comme dans la version standard. On trouve ensuite le début de chacun des firmaments un à six tels qu'ils sont contenus dans la version standard, puis le septième firmament en entier ; ainsi les parties angélologiques et cosmologiques sont conservées, tandis que les parties magiques sont reléguées dans la troisième partie qui propose les parties précédemment omises des troisième, quatrième, sixième et cinquième firmaments⁹².

Cette version est conservée dans les manuscrits suivants :

Manuscrits	Abréviation	Type d'écriture et datation	SHR contenu
Florence, Bibliothèque Laurentienne, Plut. 44. 13	F44	Italie, 16 ^e s.	SHR I
Jérusalem, Bibliothèque nationale d'Israël, Heb. 8° 476	J476	Séfarade, fin 17 ^e , début 18 ^e s.	SHR I
Jérusalem, Bibliothèque Schocken, Kabbala, 3	JS3	Italie, fin 16 ^e et 17 ^e s.	SHR I
New York, JTS, 1879	N1879	Italie, 15 ^e s.	SHR I
New York, JTS, 8115	N8115	Italie, 15-16 ^e s.	SHR I
Tel-Aviv, Bar-Ilan University, 1063	R1063	Orient, 19 ^e s.	SHR I
New York, JTS, 1990	N1990	Italie, 16 ^e s.	SHR I

Cette version du SHR I, très présente en Italie aux XV^e et XVI^e siècles, a pour particularité de ne jamais être copiée avec le SHR II.

La version de Yohanan Alemanno

Basée sur la version standard, on trouve une version plus anecdotique, dans le sens où elle est conservée dans un seul manuscrit qui est l'autographe de son réalisateur. Il s'agit de Yohanan Alemanno, l'un des maîtres du grand Pic de la Mirandole, qui a retravaillé le style de

⁹¹ *Umstellungstyp* dans le texte (cf. *Ibid.*, p. 10).

⁹² *Ibid.*, pp. 10-11.

la version standard selon les critères de l'*Ars Rhetorica* de la Renaissance⁹³. Outre cette amélioration du style, il a supprimé les bénédictions finales de l'ouvrage⁹⁴. Nous n'avons aucun indice de la diffusion de cette version, qui fut peut-être faible, voire nulle.

Manuscrit	Abréviation	Type d'écriture et datation	SHR contenu
Paris, Bibliothèque Nationale, Hébr. 849	P849	Ashkénaze, fin 15 ^e – début 16 ^e s.	SHR I

La version des noms

Il existe du SHR I une version distincte de la version standard, que B. Rebiger et P. Schäfer ont nommée « version des noms »⁹⁵. Elle n'est conservée que fragmentairement, dans trois manuscrits de la Genizah. On ne sait dès lors pas si elle a jamais comporté une introduction. On y trouve la liste des anges habitant chacune des régions du ciel, avec une petite introduction sur leur position et leurs pouvoirs, mais sans aucune considération magique. L'existence d'un lien entre cette version et la version standard est évidente, quoique l'on n'ait à ce jour pas pu déterminer laquelle des deux avait servi de modèle à l'autre⁹⁶.

Manuscrits	Abréviation	Type d'écriture et datation	SHR contenu
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.162.	G35	Orient, 14 ^e s. (judéo-arabe)	SHR I (§ 28, 36, 38, 40)
Cambridge, CUL, T.-S. NS 246.31.	G36	Orient, fin 12 ^e s. (hébreu et judéo-arabe)	SHR I (§ 107, 116, 117, 120, 124, 130, 135, 141).
Cambridge, CUL, T.-S. AS 142.193.	G37	Orient, fin 12 ^e s.	SHR I (§ 141, 146, 153, 158, 159, 165)

Le SHR I a donc existé sous (au moins) quatre formes : la version « standard », la version restructurée, la version de Yohanan Alemanno et la version des noms. Il y aura lieu au cours de cette thèse, de déterminer à laquelle sont apparentés les différents *Liber samayn* du corpus.

⁹³ *Ibid.*, p. 11. Sur l'insertion d'un *Sefer Raziel* par Yohannan Alemanno dans son *cursus studiorum*, cf. IDEL, M., « The Study Program of R. Yohanan Alemanno », dans *Tarbiz*, 48 (1978-1979), pp. 303-331 [hébr.] ; cité par ABATE, E., « Nouvelles lumières sur la tradition du *Sefer Raziel* », dans *La Règle d'Abraham*, 39 (2017), pp. 43-57 (pp. 44-45).

⁹⁴ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 11. Voir également HERRMANN, K., « The Reception of Hekhalot-Literature in Yohanan Alemanno's autograph MS Paris 849 », dans DAN, J. et HERRMANN, K., *Studies in Jewish manuscripts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, pp. 19-88 (pp. 36 et sv).

⁹⁵ *Namenversion* dans le texte (REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 12).

⁹⁶ *Ibid.*

Le SHR II

Comme nous l'avons dit, le second ouvrage intitulé *Sefer ha-Razim* se rapproche du premier par sa langue de rédaction, et a en commun avec lui son attribution à l'ange Raziel. Elle comporte premièrement une introduction que B. Rebiger et P. Schäfer qualifient d'aggadienne⁹⁷ (§ 361-371), qui raconte comment l'ange Raziel a révélé le livre, non pas à Noé comme dans le SHR I, mais à Adam. Cette introduction est suivie d'un chapitre d'instructions pour les rituels magiques, qui consistent essentiellement en un sacrifice de deux colombes (§ 372-374) et que suit la liste des anges correspondant à chacun des douze mois du calendrier juif (§ 377-388). Les utilisations du livre et des règles de conduite pour le praticien sont alors présentées, suivies d'une formule de conclusion (§ 395-399)⁹⁸. Contrairement au SHR I qui pourrait être composite, le SHR II semble cohérent tant par son contenu que par sa langue⁹⁹.

Le SHR II est conservé dans les fragments de la Genizah et manuscrits suivants :

Manuscrits	Abréviation	Type d'écriture et datation	SHR contenu
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.102.	G17	Orient, début 13 ^e s.	SHR II (§ 377-383) et SHR I (§ 185-196)
New York, JTS, ENA 3067.1.	G44	Orient, début 13 ^e s.	SHR II (§ 377-383)
New York, JTS, ENA 3232.5.	G45	Orient, début 13 ^e s. (mélange d'hébreu et d'araméen)	SHR II (§ 382-396)
Cambridge, CUL, T.-S. NS 322.15.	G46	Orient, 14 ^e s. (hébreu et judéo-arabe)	SHR II (§ 384-388)
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.55.	G47	Orient, fin 12 ^e s. (hébreu et judéo-arabe)	SHR II (§ 375-385)
Moscou, Bibliothèque de l'État Russe, Günzburg, 738	M738	Italie, 15 ^e s.	SHR II et I
Tel Aviv, Collection Bill Gross, 42	TA42	Yémen, 19 ^e s.	SHR II et I
New York, Bibliothèque publique, Jewish Items, 40	NP40	Yémen, 18 ^e s.	SHR II et I
Oxford, Bibliothèque bodléienne, 1345	O1345	Ashkénaze, 15 ^e et 16 ^e s.	SHR II
Francfort-sur-le-Main, Bibliothèque universitaire Johann Christian Senckenberg, hebr. 8°131	FF131	Ashkénaze, 16 ^e et 17 ^e s.	SHR II
New York, JTS, 8117	N8117	Italie, 17 ^e ou 18 ^e s.	SHR I et II

⁹⁷ La *Aggadah* (litt. « récit ») est la partie non juridique des textes rabbiniques classiques. La littérature rabbinique se divise en deux grands ensembles. La *Halakhah* et la *Aggadah*. La première comprend tous les débats et décisions d'ordre juridique ; la seconde, tout le reste (« Aggadah », dans WIGODER, G. (dir.), *op. cit.*, pp. 27-28).

⁹⁸ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 12.

⁹⁹ LEICHT, R., *op. cit.*, p. 197.

Hambourg, Bibliothèque universitaire et d'état, cod. hebr. 136	H136	Ashkénaze, 16 ^e s.	SHR II (§ 377-396)
Budapest, Séminaire national de formation rabbinique, Kaufmann, A245 ¹⁰⁰	B245	Orient, 16 ^e et 17 ^e s.	SHR I et II

Sa première partie (§ 362-374) fait par ailleurs partie du *Sefer Raziel ha-Male'akh* imprimé à Amsterdam en 1701, édition que nous étudierons plus en profondeur ci-dessous.

2. Datation et localisation

La question de la datation et de la localisation de l'origine des SHR I et II a été traitée abondamment dans l'édition réalisée par B. Rebiger et P. Schäfer¹⁰¹ ainsi que dans les *Astrologumena Judaica* de Reimund Leicht¹⁰². Nous en reproduisons ici la substance. Elle concerne les deux ouvrages, manifestement contemporains, quoi qu'elle soit principalement basée sur des éléments du SHR I. Si le fait que les deux textes soient transmis ensemble dans le fragment de la Genizah G17 et dans les manuscrits M738, TA42, NP40 montrent qu'ils ont dès le XIII^e siècle circulé ensemble, rien ne nous permet d'affirmer qu'ils auraient été composés ensemble. On ignore absolument à quelle époque ils ont été rapprochés¹⁰³.

En 1966, Mordecai Margalioth émettait déjà des hypothèses de datation assez solides¹⁰⁴. Il proposait le IX^e siècle pour *terminus ante quem*. C'est en effet l'époque où Daniel al-Qūmisī¹⁰⁵, chef de file des Karaïtes, accusa certains rabbins de magie, condamnant nommément les *Sefer ha-Yashar*¹⁰⁶, *Sefer ha-Razim*, *Sefer Adam* et *Raza Rabba*¹⁰⁷. Il s'agit là de la plus ancienne attestation d'un ouvrage portant ce titre dont nous disposons¹⁰⁸. Il n'est pas impossible que l'on puisse lire là une preuve de proximité de ces ouvrages, déjà à l'époque, d'autant plus que le titre *Sefer Adam* pourrait renvoyer ici au SHR II, révélé à Adam. Dans le

¹⁰⁰ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 17.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² LEICHT, R., *op. cit.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰⁴ MARGALIOTH, M., *Sefer ha-Razim* [The Book of the Mysteries], *a newly recovered book of magic from the talmudic period, collected from Genizah fragments and other sources*, Jerusalem, Yediot Achronot, 1966, pp. 23-28

¹⁰⁵ Daniel al-Qūmisī (IX^e siècle) : d'origine persane, il est l'un des plus éminents savants du milieu karaïte (courant juif ne reconnaissant que les écrits de la Torah et rejetant ceux des rabbins). Il s'est fait remarquer par sa violente opposition aux ananites, c'est-à-dire aux premiers karaïtes, successeurs directs de leur fondateur Anan (GOODMAN, M. (dir.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 303-304).

¹⁰⁶ Voir à ce sujet WANDREY, I., *“Das Buch des Gewandes” und “Das Buch des Aufrehtens”. Dokumente eines magischen Spätantiken Rituals*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

¹⁰⁷ Ou *Livre du grand mystère*.

¹⁰⁸ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 3-9.

manuscrit NP40 (Yémen, XVIII^e siècle), on trouve d'ailleurs rassemblés les *Sefer ha-Yashar* et les deux SHR.

Pour ce qui est du *terminus post quem*, Margalioth l'établissait au IV^e siècle, sur base du § 37 du SHR I. Celui-ci parle en effet d'un « compte de quinze ans selon le comput du roi de Grèce »¹⁰⁹, ce qui, d'après l'hypothèse d'Eliezer Shimshon Rosenthal reprise par Margalioth, pourrait être une référence à une *indictio*, c'est-à-dire à un cycle fiscal de quinze ans, instauré en 297 après Jésus-Christ¹¹⁰. Cette partie du texte serait donc ultérieure à cette date¹¹¹. Mais Margalioth ajoute qu'il n'est pas impossible que cette *indictio* soit en réalité égyptienne, ce qui déplacerait le *terminus* un siècle plus tôt¹¹².

Les particularités linguistiques qui le rapprochent de l'hébreu mishnaïque, ainsi que la présence d'emprunts à la langue grecque, poussent d'ailleurs Margalioth à proposer l'Égypte ou la Palestine comme lieu de rédaction¹¹³, et la mention de plantes et d'animaux méditerranéens n'infirmes pas cette hypothèse. Les liens visibles qu'il a avec les *Papyrus grecs magiques*¹¹⁴, également originaires d'Égypte, vont encore dans ce sens¹¹⁵.

Toutefois, le fait que les différentes attestations du texte présentent des particularités linguistiques différentes, témoins de corrections et d'adaptations, et qu'au sein d'un même manuscrit, le style soit révélateur d'une élaboration progressive, pousse à émettre des réserves quant à une datation plus précise¹¹⁶. Nous pouvons en effet observer que tous les termes grecs du SHR I se trouvaient dans les rituels¹¹⁷, tandis que B. Rebiger et P. Schäfer constatent que les descriptions des cieus sont rédigées dans un hébreu plus pur. Il est donc tout à fait envisageable que ces deux parties n'aient pas été rédigées à la même époque.

B. Rebiger et P. Schäfer ont quoi qu'il en soit pu préciser que le SHR I datait très vraisemblablement du VII^e ou du VIII^e siècle (tout en confirmant la Palestine ou l'Égypte comme lieu d'origine), puisqu'alors que la littérature dite des *Hekhalot*, très semblable au SHR I par son contenu, connaît un succès fulgurant et perceptible dans les sources dès son apparition au IV^e siècle, on ne trouve aucune mention du SHR I avant les critiques karaïtes (IX^e siècle). Mais force est de reconnaître que l'argument est assez faible – surtout lorsque l'on

¹⁰⁹ « Voici les anges qui obéissent en toute affaire de la première et de la sixième année selon le compte de quinze ans selon le comput du roi de Grèce. » REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 131.

¹¹⁰ Pour une définition de l'« *indictio* », voir SEECK, O., « *Indictio* » dans *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. 9, Stuttgart, J. B. Metzler, 1893, col. 1327-1332.

¹¹¹ MARGALIOTH, M., *op. cit.*, pp. 23-28, cité par REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 3-9.

¹¹² *Ibid.*, p. 3.

¹¹³ MARGALIOTH, M., *op. cit.*, pp. 26-28, cité par REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 3.

¹¹⁴ Corpus de manuscrits datant du II^e siècle ACN au V^e siècle PCN.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 4.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Cf. *infra*, la troisième partie, chapitre 1. B. 1. « Les termes grecs ».

sait que ces deux textes émanent très vraisemblablement de milieux différents – et que ces datations restent dans l’ensemble très hypothétiques.

3. Des SHR à P

La multiplicité des manuscrits hébreux et leurs nombreuses variations rendent la comparaison avec les versions latines malaisée. Pour rendre celle-ci plus claire et plus pertinente, nous avons décidé de procéder en deux étapes.

Dans un premier temps, nous fonderons notre comparaison sur les « stades textuels » observés par B. Rebiger et P. Schäfer. Cette comparaison mettra en évidence des passages clés méritant que l’on remonte à chaque manuscrit (dans l’édition synoptique de B. Rebiger et P. Schäfer). Cette seconde comparaison sera effectuée à la suite.

Les différents stades textuels de la version hébraïque

Dans leur édition, B. Rebiger et P. Schäfer ont classé les manuscrits disponibles en trois groupes, selon leur stade dans la transmission. Ils les ont nommés « groupe de transmission A », « B » et « C »¹¹⁸. Ces « groupes de transmission » se définissent par les relations qu’ils entretiennent entre eux, c’est-à-dire que les manuscrits du groupe A ne dépendent d’aucun manuscrit dont nous disposons, que les manuscrits du groupe B dépendent nécessairement du groupe A, et que ceux du groupe C dépendent du groupe B. C’est donc leur situation dans la transmission qui est prise en compte dans l’établissement de ces groupes, et non leur datation. Cela signifie que les manuscrits appartenant au groupe A ne sont pas nécessairement les plus anciens, mais attestent une version antérieure.

Groupe de transmission A

Le groupe A défini par B. Rebiger et P. Schäfer regroupe donc les manuscrits qui attestent le stade le plus ancien de la transmission que nous connaissons. Aucun manuscrit de ce groupe ne contient cependant le SHR I en entier. Le groupe A est essentiellement constitué de quarante et un fragments de manuscrits originaires de la Genizah du Caire (G2-G43), et datés des X^e à XIV^e siècles ; ainsi que de quatre manuscrits.

Fragments de la Genizah	Abréviation	Type d’écriture et datation	SHR contenu
New York, JTS, ENA 2750.4-5	G2	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 2-28)
Cambridge, CUL, T.-S. A 45.28	G3	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 2-33)
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.98	G4	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 33-45)
Oxford, Bibliothèque Bodléienne, Heb.d.62, f° 50	G5	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 64-92)

¹¹⁸ *Überlieferungskomplex A, B und C* dans le texte (REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 41-67).

Saint-Petersbourg, Bibliothèque nationale russe, Antonin 238	G6	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 127-142)
Cambridge, CUL, T.-S. K 21.95.F	G7	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 3-36)
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.97	G8	Afrique du Nord ou Espagne, au plus tôt 13 ^e s.	SHR I (§ 32-43)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.23	G9	Orient, début 12 ^e s.	SHR I (§ 39-40)
Cambridge, CUL, T.-S. NS 135.1 A (a)	G10	Orient, mi 12 ^e s.	SHR I (§ 40-48)
New York, JTS, ENA 2949.12	G11	Orient, mi 11 ^e s.	SHR I (§ 59-67)
New York, JTS, ENA 2673.23	G12	Séfarade, 13 ^e s.	SHR I (§ 115-124)
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.145	G13	Orient, début 12 ^e s.	SHR I (§ 148-164, 168-182, 186-199, 203-211)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.193	G14	Orient, mi 12 ^e s.	SHR I (§ 155-158, 160)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.248	G15	Orient, mi 12 ^e s.	SHR I (§ 160-166)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 142.169	G16	Orient, 14 ^e s.	SHR I (§ 168, 171)
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.102	G17	Orient, début 13 ^e s.	SHR II (§ 377-383) et SHR I (§ 185-196)
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.13	G18	Orient, mi 12 ^e s.	SHR I (§ 202-206)
Cambridge, CUL, T.-S. NS 246.32	G19	Orient, vers 1100	SHR I (§ 206-212)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 142.17	G20	Orient, fin 12 ^e s.	SHR I (§ 224-226)
Cambridge, CUL, T.-S. NS 136.86	G21	Orient, fin 12 ^e s.	SHR I (§ 227-240)
Oxford, Bibliothèque Bodléienne, Heb.f.45, f° 1-18	G22	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 28-119)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 45.17	G23	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 197-199, 217-219)
Oxford, Bibliothèque Bodléienne, Heb.e.76, f° 32-33	G24	Orient, début 12 ^e s.	SHR I (§ 33-38, 49-56)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 31.183	G25	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 60-63)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 43.260	G26	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 64-66)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 43.84	G27	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 163-166, 203-206)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 43.223	G28	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 207-212)
Cambridge, CUL, T.-S. NS 298.72	G29	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 106-107)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.327	G30	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 192)
Cambridge, CUL, T.-S. Ar. 33.9	G31	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 199, 217-219)
Philadelphie, Université de Pennsylvanie, Halper 437	G32	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 203-206)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.426	G33	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 219-220, 230, 232-233)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.429	G34	Orient, 11 ^e s.	SHR I (§ 230-234)

Cambridge, CUL, T.-S. AS 143.162	G35	Orient, 14 ^e s.	SHR I (<i>version des noms</i>) (§ 28, 36, 38, 40)
Cambridge, CUL, T.-S. NS 246.31	G36	Orient, fin 12 ^e s.	SHR I (<i>version des noms</i>) (§ 107, 116, 117, 120, 124, 130, 135, 141)
Cambridge, CUL, T.-S. AS 142.193	G37	Orient, fin 12 ^e s.	SHR I (<i>version des noms</i>) (§ 141, 146, 153, 158, 159, 165)
New York, JTS, ENA 2643.13	G38	Orient, 1 ^e moitié du 11 ^e s.	SHR I (§ 30-36)
Cambridge, CUL, T.-S. NS J 594	G39	Orient, fin 11 ^e s.	SHR I (§ 44)
Cambridge, CUL, T.-S. K 1.44	G40	Orient, début 12 ^e s.	SHR I (§ 205)
New York, JTS, ENA 2643.4	G41	Orient, début 13 ^e s.	SHR I (§ 220, 232-233)
Cambridge, CUL, T.-S. K 23.3	G42	Orient, fin 10 ^e s.	SHR I (§ 232-233)
Cambridge, CUL, T.-S. K 21.95.N	G43	Orient, milieu 11 ^e s.	SHR I (§ 239-240)

Manuscrits	Abréviation	Type d'écriture et datation	SHR contenu
Moscou, Bibliothèque de l'État Russe, Günzburg 248	M248	Séfarade-Orient, 16 ^e s.	SHR I
New York, Bibliothèque publique, Jewish Items, 40	NP40	Yémen, 18 ^e s.	SHR II et I
Tel Aviv, Collection Bill Gross, 42	TA42	Yémen, 19 ^e s.	SHR II et I
New York, JTS, 8116	N8116	Orient – Afrique du Nord, 18 ^e s.	SHR I

Les fragments de la Genizah sont souvent assez brefs et sont donc certainement fréquemment classés dans le groupe A uniquement parce qu'ils ne contiennent aucun passage qui les désignerait comme appartenant aux autres groupes. Par ailleurs, vu le peu de variantes (qui sont toujours des cas particuliers, propres à un seul manuscrit), il y a lieu de se demander si tous ces fragments ne remontent pas à un seul manuscrit oriental, qui serait proche de M738. Ce manuscrit, le plus complet dont nous disposons, est daté de la fin du XV^e siècle et est originaire d'Italie. Plus récent que les manuscrits de la Genizah, il en est très proche textuellement, et semble même refléter un stade de rédaction plus ancien que le leur.

Le groupe A contient également trois manuscrits beaucoup plus récents. Deux yéménites, dont l'un est daté du XVIII^e siècle (NP40) ; et le second du XIX^e siècle (TA42). Ils sont assez proches l'un de l'autre, – TA42 étant toutefois un peu plus étroitement lié à M738

– ce qui laisse supposer qu’ils ont une source commune assez proche¹¹⁹. Leur introduction semble être le résultat d’un mélange entre les groupes A et B. Ces deux manuscrits ont l’avantage de présenter deux longs passages que le reste du corpus n’a pas.

Le manuscrit N8116, daté du XVIII^e siècle en Orient ou Afrique du Nord, cite un extrait (§ 104-190, sauf § 138-145) du SHR I au milieu de ses *segullot* (charmes).

Il faut encore citer les œuvres qui citent des passages appartenant au groupe A, tels que la *Torat ha-Malbush*¹²⁰, *Shi’ur Qoma*¹²¹, *Mafteah Shelomo*¹²², *Sefer Razi’el*¹²³ et *Sode Razzaya*¹²⁴, ainsi que les traductions judéo-arabes. B. Rebiger et P. Schäfer classent encore la version latine dite « alphonsine » dans ce groupe.

Groupe de transmission B

Le groupe B se caractérise par le fait que ses manuscrits constituent visiblement un remaniement (plus ou moins fort) des manuscrits du groupe A.

Le groupe B comprend les manuscrits suivants :

Manuscrits	Abréviation	Type d’écriture et datation	SHR contenu
Moscou, Bibliothèque de l’État Russe, Günzburg 248	M248	Séfarade-Orient, 16 ^e s.	SHR I
New York, JTS, 1880	N1880	Orient, 16 ^e – 17 ^e s.	SHR I
Paris, Bibliothèque Nationale, Hébr. 849	P849	Ashkénaze, fin 15 ^e – début 16 ^e s.	SHR I
Florence, Bibliothèque Laurentienne, Plut. 44.13	F44	Italie, 16 ^e s.	SHR I (<i>version restructurée</i>)
New York, JTS, 1879	N1879	Italie, 15 ^e s.	SHR I (<i>version restructurée</i>)
New York, JTS, 8115	N8115	Italie, 15 ^e – 16 ^e s.	SHR I (<i>version restructurée</i>)
New York, JTS, 1990	N1990	Italie, 16 ^e s.	SHR I (<i>version restructurée</i>)
Jerusalem, Bibliothèque nationale d’Israël, Heb. 8°476	J476	Séfarade, fin 17 ^e -début 18 ^e s.	SHR I (<i>version restructurée</i>)

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 51.

¹²⁰ Ouvrage décrivant un rituel permettant de revêtir le Nom. Cf. WANDREY, I., *op. cit.*

¹²¹ Ouvrage faisant partie de la littérature des *Hekhalot* (cf. COHEN, M. S., *The Shi’ur Qomah : Texts and Recensions*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985).

¹²² Cf. GOLLANZ, H., *Sepher Mafteah Shelomoh (Book of the Key of Solomon)*, Oxford, Oxford University Press, 1914.

¹²³ Nous reviendrons sur cet ouvrage dans la section B. de ce chapitre, intitulée « L’édition hébraïque de 1701 ».

¹²⁴ Ouvrage ésotérique principal d’Éléazar de Worms (1176-1238). Cf. Éléazar DE WORMS, *Sefer Sode Razzaya*, édité par D. WEISS, Jérusalem, 1985.

Tel-Aviv, Université Bar-Ilan, 1063	R1063	Orient, 19 ^e s.	SHR I (version restructurée)
Jérusalem, Bibliothèque Schocken, Kabbala 3	JS3	Italie, fin 16 ^e et 17 ^e s.	SHR I (version restructurée)
Budapest, Séminaire national de formation rabbinique, Kaufmann A224	B244	Italie, 17 ^e s.	SHR I (version restructurée)

Bien que ces manuscrits soient très différents les uns des autres, ils ont en commun leur contexte de transmission. Ils sont en effet toujours accompagnés du traité *Massekhet Hekhalot*. Certains (F44, N1879, N8115, J476, R1063 et JS3) ont en plus le *Seder Rabba di Bereshit* et le *Shi'ur Qoma*.

Le plus ancien est le manuscrit d'origine séfarade M248. On suppose, au vu de son contexte de transmission, qu'il s'inspire de L6577 (London, British Library, Or. 6577), plus ancien, mais auquel il manque justement les pages qui ont dû contenir le SHR I). Malgré son ancienneté, il n'est pas la source directe des autres, car des particularités l'en distinguent. Il est en revanche manifestement à l'origine du *Sefer Raziel* de 1701. Nous avons déjà fait allusion à P849, la réécriture de Yohannan d'Alemanno¹²⁵, assez fidèle toutefois pour que l'on puisse affirmer qu'il remanie le groupe A.

Une famille se distingue par ailleurs au sein du groupe B, celle que B. Rebiger et P. Schäfer ont nommée « version restructurée »¹²⁶. Cette version est contenue dans les manuscrits F44, N1879, N8115, (N1990)¹²⁷, J476, R1067, JS3 et B244.

Les plus anciennes versions connues de la version restructurée viennent d'Italie et sont datées du XV^e siècle. Chronologiquement, on ne trouve plus après cette apparition que les manuscrits yéménites (TA42 et NP40) et le manuscrit italien B244 qui contiennent la version « standard », ce qui nous permet de dire que, du moins dans les sources conservées, la version standard a été remplacée par la version restructurée dès l'apparition de celui-ci, sauf au Yémen¹²⁸. Quant au manuscrit B224, il semble contenir une retransformation de la version restructurée (de JS3) en version standard, ce qui est tout à fait possible puisque les versions restructurées mentionnaient toujours, tant dans la première partie que dans la partie centrale, à quel ciel correspondaient les informations présentées à la fin¹²⁹.

¹²⁵ Cf. *supra*, le chapitre 3. A. 1., section intitulée « La version de Yohanan Alemanno ».

¹²⁶ Cf. *supra*, le chapitre 3. A. 1., section intitulée « La version restructurée ».

¹²⁷ Nous le mettons entre parenthèses, à l'instar de B. Rebiger et P. Schäfer, parce qu'il s'agit d'une autre œuvre, au sein de laquelle sont incorporés des extraits des SHR.

¹²⁸ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 65.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 63.

Groupe de transmission C

Ce troisième groupe n'est en réalité constitué que d'un seul manuscrit :

Manuscrits	Abréviation	Type d'écriture et datation	SHR contenu
New York, JTS, 8117	N8117	Italie, 17 ^e ou 18 ^e s.	SHR I et II

Ce texte, comme il le mentionne explicitement dans son introduction (§ 1), s'inspire d'un manuscrit hébreu et d'un latin : « Sache que j'ai trouvé ce livre en deux manières : l'une en hébreu, l'autre en latin ». La source latine est vraisemblablement issue du groupe A, tandis que la source hébraïque serait la version restructurée du groupe B¹³⁰. Il y aura donc lieu d'identifier, dans le chapitre suivant, le texte latin et le texte hébreu en question le plus précisément possible.

Comparaison des trois groupes de transmission avec les versions latines

Nous pouvons à présent comparer nos manuscrits latins à ces trois groupes de transmission. Nous avons en effet décidé les comparer non seulement à P, mais aussi à deux versions importantes du corpus : la version dite « alphonsine », bien sûr, et la version M, qui a pour particularité d'être datée avec précision (1487) et d'être très proche de la version alphonsine tout en étant une version en deux livres. Présenter ces deux versions en détail avant les comparaisons aurait rendu la structure de ce chapitre très alambiquée. Elles seront donc présentées aux sections C et D, auxquelles nous renvoyons le lecteur pour plus d'informations.

Les trois manuscrits latins par rapport aux groupes A et B

Pour situer précisément la place des différentes traductions latines dans le corpus, prenons la liste des particularités distinguant les groupes A et B¹³¹, et comparons-les avec les textes latins. Nous nous pencherons ensuite sur le groupe C.

Le contexte de transmission

La première caractéristique du groupe A est son contexte de transmission, c'est-à-dire les ouvrages en compagnie desquels les SHR sont copiés. Les manuscrits les mieux conservés du groupe A (M738, TA42, NP40 et G17) transmettent le SHR I directement à la suite du SHR II, tandis que le groupe B comprend toujours *Massekhet Hekhalot* avec le SHR I, et parfois d'autres textes.

Or les versions latines comprennent, comme le groupe A, les SHR I et II (P comprend le SHR I puis le SHR II, tandis que VH comprend le SHR II comme livre IV et le SHR I comme livre VI). M, de son côté, comprend le SHR I suivi d'un ouvrage intitulé *Liber virtutis*. Par leur

¹³⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹³¹ *Ibid.*, p. 53.

contexte de transmission, la version alphonsine, et dans une certaine mesure la version P, se rapprochent donc du groupe A.

Particularités textuelles

Le § 32

Le groupe A présente la phrase « pour une augmentation ou pour un manque, pour la guerre ou pour la paix » que ne présente pas le groupe B.

Groupe A	Groupe B	P	VH	M
אם לטוב אם לרע אם ליותר אם למחסר אם למלחמה אם לשלום	להרע או להיטיב	ad suum mandatum in omni loco ubi habet posse potit bene.	sive fuerit de bono sive de malo.	pro bono sive pro malo.
<i>que ce soit pour le bien, pour le mal, <u>pour une augmentation ou pour un manque, pour la guerre ou pour la paix</u></i>	<i>que ce soit pour le mal ou pour le bien</i>	<i>pour son mandat en tout lieu où il a le pouvoir et le tient bien.</i>	<i>que ce soit pour le bien ou pour le mal.</i>	<i>que ce soit pour le bien ou pour le mal.</i>

Les versions VH et M n'ont pas cette phrase, et s'assimilent donc au groupe B, tandis que P est totalement différent, et ne peut être rapproché d'aucun groupe.

Le § 152

Le groupe A présente les mots « [comme] talisman sur une plaque d'argent, et mets-le à son cou avec de l'amiant¹³² et avec de l'encens de parfums, et fais ainsi le vingtième (jour du mois) et tu réussiras » que ne présente pas le groupe B.

Groupe A	Groupe B	P	VH	M
ועוד כתוב מלאכי כבוד האלה עם הכרק טרידין. האלה קמיע על טס של כסף ותן בצוארו עם אמינטון ועם קטורת של בשמים ועשה כן בעשרים בחדש ותצליח.	ועוד כתוב מלאכי כבוד האלה עם הכרק טרידין	et scribes nomina et karacteres angelorum altitudinis sexte in uno folio sive plato argenti et pone super pectus infirmi cum illis naturis illarum et suffumigatis quas fecisti	et scribes nomina angelorum sexte altitudinis in una lamina argenti et suspendas eam de collo eius cum suffumigiis de natura illorum, que fecisti.	[Ne présente pas cette phrase]
<i>et écris encore ces anges de l'honneur avec ces caractères¹³³, [comme] talisman sur une plaque d'argent,</i>	<i>et écris encore les noms de ces anges de</i>	<i>et écris les noms et les caractères des anges de la sixième altitude <u>sur une feuille ou une plaque d'argent, et</u></i>	<i>et écris les noms des anges de la sixième altitude <u>sur une lame d'argent et suspends-la à son cou avec les</u></i>	

¹³² Sur le sens exact de ce terme, cf. *Ibid.*, p. 153 ; et KRAUSS, S., *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, vol. 2, Berlin, Calvary, 1899, vol. 2, p. 60.

¹³³ הכרק טרידין, le mot grec χαρρακτῆρες n'a pas été compris et a été transcrit comme un *nomen barbarum* (REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 153).

<u>et mets-le à son cou avec de l'amiant et avec de l'encens de parfums, et fais ainsi le 20° (jour du mois) et tu réussiras.</u>	<i>l'honneur avec les caractères.</i>	<u>mets-la sur la poitrine du malade avec leurs natures et les suffumigations que tu as faites.</u>	<u>suffumigations de leur nature, que tu as faites.</u>	

On retrouve quelque chose de semblable dans VH et P, qui se rapprochent donc ici du groupe A, tandis que M ne présente pas du tout cette phrase et ne peut donc être comparé ici.

Le § 186

À la suite de la phrase qui dit : « prends de l'huile vieille de trois ans », le groupe A donne des précisions que ni le groupe B, ni les versions latines ne donnent. Après cela, on trouve dans les manuscrits G17 et TA42 une phrase de plus, qui se trouve également dans M738 et G13, mais deux paragraphes plus loin.

Groupe A		Groupe B	P	VH	M
בכלי זכוכות חדשה ואל תניחהו על הארץ והזכר עליו שם השוטר ושמות המלאכים		/	/	/	/
<i>dans un nouveau récipient de verre, et ne le place pas sur la terre, et conjure sur lui le nom du maître et le nom des anges</i>					
G13/M738 (§ 189)	G17/TA42 (§ 186)	/	/	/	/
ז' פעמים למפרע בשלש שעות בלילה ואומר (TA42)		/	/	/	/
<i>Sept fois, à partir de la fin, à la troisième heure de la nuit, et dis :</i>					

Le groupe B présente donc une corruption que présentent également les trois versions latines.

Les § 205-211

Le § 205 comporte une liste d'anges dont le groupe B ne présente que le début. Ce dernier n'a ensuite pas les § 206-211, tandis que le groupe A et les latins le présentent.

Groupe A	Groupe B	P	VH	M
Oui	Non	Oui	Oui	Oui

Nous avons donc ici la preuve que les versions latines ne dépendent pas directement du groupe B tel que nous le connaissons.

Une formule de conjuration du groupe A est remplacée par une autre phrase dans le groupe B (à l'exception de M248 qui n'a ni la formule, ni la phrase de remplacement). Les trois versions latines présentent la même formule de conjuration que le groupe A.

Groupe A	Groupe B	M248	P	VH	M
ואחר שתשאלהו שא עיניך לשמים ואמור אורפניאל אורפניאל משביע אני עליך במה שהזכירך להדור להאיר עולמו ונתן לך ממשלה שתמשול ביום שתפנה לדרכיך בשלום התרתיך אל תעכב ללכת ¹³⁴	ואחר שתשאלהו שא עיניך אל השמים ואמור אורפליאל אורפליאל משביע אני עליך שלא תזיקוני ושלא תפרידוני ולא אפחד ולא ארעד מעתה ועד עולם אמן סלה ¹³⁵	ואחר שתשאלהו שא עיניך אל השמים ואמור אורפליאל אורפליאל משביע אני עליך	Postquam autem petitionem tuam compleveris et quod volueris interrogaveris, et cum volueris transmittere ipsos leva tuos oculos versus celum et clama et invoca sic dicendo « Openyel, coniuro te per nomen Domini qui creavit te per pulchritudinem tuam ad illuminandum seculum suum et dedit tibi posse per potestatem quod tu non dampnes neque ledas nec me expavescas nec turbas nec tremiscas » et garda et vade vias tuas in pace et non tardes ambulare et deviare.	Et postquam perfeceris precem tuam et omnia, que volueris dicere, eleva oculos tuos ad celos et invoca, et dicas sic: Orpeniel, Orpeniel, coniuro te per nomen Domini, qui te creavit propter pulchritudinem et bonitatem sui ad illuminandum suum seculum. Et dedit istud tibi posse in potestatem, quod non damnes me nec terreas nec turbes me, nec facias me pavescere nec tremescere. Et respice et ambula viam tuam in pace, et solvo te, et non demores in ambulando.	Et postquam petitionem tuam compleveris, et quid volueris interrogaveris, erige oculos tuos versus celum, et clamando dic : Orpenyel, Orpenyel, coniuro te per illum Dominum qui te creavit per pulchritudinem tui, et ad illuminandum suum seculum, et potestatem istam tibi dedit quod tu me non ledas neque timorem aliquem mihi facies neque me perturbas. Et vade viam tuam in pace. Et solvas te et tradas de via.
<i>Et après l'avoir interrogé, lève les yeux vers le ciel et dis : "Orpeniel, Orpeniel, je te conjure, <u>par celui</u></i>	<i>Et après l'avoir interrogé, lève les yeux vers le ciel et dis :</i>	<i>Et après l'avoir interrogé, lève les yeux vers le ciel et</i>	<i>Lorsque tu auras terminé ta demande et demandé ce que tu voulais, et lorsque tu</i>	<i>Lorsque tu auras terminé ta prière et tout ce que tu voulais dire, lève tes yeux vers le ciel et invoque en</i>	<i>Lorsque tu auras terminé ta demande et demandé tout ce que tu voulais, lève tes yeux vers</i>

¹³⁴ TA42.

¹³⁵ F44.

<u>qui t'a engendré pour éclairer son monde, et qui t'a donné le commandement afin que tu gouvernes le jour, de reprendre ton chemin en paix, je t'ai délié, ne sois pas retardé de partir".</u>	"Orpeliel, Orpeliel, je te conjure de ne pas me vieillir et de ne pas m'isoler, et que je n'aie pas peur, et que je ne tremble pas, ni maintenant, ni jamais, amen, selah.	dis : "Orpeliel, Orpeliel, je te conjure »	voudras les renvoyer, lève tes yeux vers le ciel et crie et invoque en disant ainsi: "Openyel, je te conjure par le nom du Seigneur qui te créa pour ta beauté, pour illuminer son monde, et qui t'a donné le pouvoir pour la puissance, afin que tu ne nuises pas, ni ne blesse, ni ne m'effraies, ni ne me perturbes, ni ne trembles", et regarde et va ton chemin en paix, et ne tarde pas en marchant ou en déviant.	disant ainsi: "Openiel, Orpeniel, je te conjure par le nom du Seigneur qui te créa à cause de sa beauté et de sa bonté, pour illuminer son monde, et il t'a donné le pouvoir dans la puissance, [je te conjure] de ne pas me nuire, ni me faire craindre ou trembler ; et regarde et va ton chemin en paix, je te délie, et ne traîne pas en marchant.	le ciel et dis en criant: "Openyel, Orpenyel, je te conjure par le nom du Seigneur qui te créa pour ta beauté, pour illuminer son monde, et il t'a donné ce pouvoir, afin que tu ne me nuises pas, ni ne me fasses peur, ni me perturbes. Et va ton chemin en paix. Et dissous toi et reprends la route.

Nous avons donc ici un second témoignage du fait que les versions latines ne dépendent pas directement du groupe B tel que nous le connaissons.

Les § 218-219

À cet endroit, le groupe B a fait un « saut du même au même » que ni le groupe A, ni les versions latines n'ont.

Groupe A	Groupe B	P	VH	M
שְׁלֹשָׁה לְכָל רוּחַ וּמְלָאכִים רְצִים בְּשִׁלְיָהוֹתָן וּמִשְׁאֲגָם רֹעֵד הָעוֹלָם	/	et tres in qualibet parte et habent angelos currentes in legatione ipsorum in tantum quantum habet mandare et illorum gemitu tremit mundus	tres ipsorum quamlibet partem. Et habent angelos cursores ad suas negotiationes. Et ex gemitu ipsorum contremescit mundus,	3 in qualibet parte. Et angeli cursores in legatione ipsorum. Et de gemitu ipsorum tremescit mundus,
trois dans chaque direction, et des anges courant là où on les envoie		et trois dans chaque partie et ils ont des anges courant là où on les envoie pour ce qu'on leur	trois d'eux dans chaque direction. Et ils ont des anges courant vers leur commerce. Et par leur	trois dans chaque partie. Et [il y a] des anges courant par leur envoi. Et de leur

<i>et hurlant et tremblant sur le monde.</i>		<i>demande, et par leur gémissement tremble le monde.</i>	<i>gémissement tremble le monde.</i>	<i>gémissement tremble le monde.</i>

Une fois de plus, ces trois versions ne dépendent pas directement du groupe B.

Les § 130 et 146

À deux reprises le groupe A présente des « caractères ». Ceux-ci se ne retrouvent pas dans le groupe B, mais bien dans les versions latines. L'édition de B. Rebiger et P. Schäfer ne présente malheureusement pas les caractères, pourtant présents dans certaines sources hébraïques. Il nous est donc impossible de les comparer à ceux de P, VH et M¹³⁶.

Groupe A	Groupe B	P	VH	M
Caractères (non publiés)	/	Caractères	Caractères	Caractères

Ici encore, les versions latines ne dépendent pas du groupe B¹³⁷.

Les § 65-73

Un long extrait, correspondant aux § 66 à 73, est absent d'une version du groupe A (M738), du groupe B et de P. Ceci nous confirme que M738 est une exception dans le groupe A, et est à l'origine (ou du moins un texte lui étant proche) du groupe B et de P. VH et M suivent pour leur part le groupe A (on le sait par ailleurs), mais pas précisément M738. Il doit s'agir d'un ancêtre de TA42 et NP40.

Versions présentant les § 66-73	Versions ne présentant pas les § 66-73
Groupe A (sauf M738) Fragments judéo-arabes de la Genizah TA42 et NP40 (manuscrits yéménites) V et H M N8117	M738 (issu du groupe A) Groupe B P

Les § 89-101

Il manque à M738 les § 89 à 101, ce que son auteur justifie en disant qu'il n'a pas trouvé les noms des anges de la cinquième armée¹³⁸. Or, les trois manuscrits latins ont ce paragraphe. Aucun d'eux, pas même P ne se fonde donc sur le groupe B ou sur M738.

¹³⁶ Pour la comparaison des caractères de P, VH et M, cf. *infra*, le chapitre 3. E. 1. « Le *Liber Samayn* ».

¹³⁷ Notons que le manuscrit du groupe C a des caractères.

¹³⁸ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 48.

Groupe A	M738	Groupe B	P	VH	M
Présente les § 89-101	Non	Non	Oui	Oui	Oui

Nous pouvons en déduire que ceux-ci se fondent sur le groupe A, mais pas précisément sur le manuscrit M738. Au § 93, P se rapproche de M248, alors que VH et M sont proches des autres manuscrits hébreux. Au § 94, M parle de trois tourtes, comme M248, tandis que VH et P en ont deux. VH ne peut pourtant se baser sur P puisque P a une lacune de § 99-106 que VH n'a pas. Cela n'empêche pas toutefois la possibilité qu'ils aient un ancêtre latin commun.

Conclusion des observations concernant les groupes A et B

Notre analyse des différences entre les groupes A et B, et leur comparaison avec les trois versions latines, nous ont permis d'observer que ces dernières s'apparentaient plutôt au groupe A, à quelques détails près ; tout en nous donnant la certitude que leurs originaux hébreux respectifs n'étaient pas conservés. Il y a lieu de récapituler toutes les observations faites.

C'est du groupe A que les versions latines sont le plus proche, puisque dans la plupart des cas étudiés, les trois manuscrits latins sont directement en lien avec ce groupe, tandis que les versions du groupe B diffèrent. C'est ce que nous avons observé au § 152 (où M n'a pas pu être étudié, car il ne présentait pas la phrase comparée), aux § 205-211 ; au § 216 ; aux § 218-219 ; et aux § 130 et 146.

Cependant il existe inversement un cas où VH et M se rapprochent du groupe B, tandis que P n'a pas la phrase en question (§ 32) ; et un cas où les trois versions latines se rapprochent du groupe B (§ 186, où ce groupe et les trois versions latines ont en commun de ne pas présenter une phrase commune à tous les manuscrits du groupe A).

Par ailleurs, le manuscrit M738 se désolidarise à deux reprises de son groupe (A) et propose une leçon conforme au groupe B. Aux § 65-73, on observe dans P le même comportement que M738, tandis que VH et M sont semblables au groupe A. Aux § 89-101, en revanche, les trois versions latines suivent le groupe A.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ces quelques distinctions entre les versions latines et le groupe A, à travers l'étude de quelques manuscrits hébreux en particulier, après avoir comparé nos trois manuscrits latins avec le groupe C.

Les manuscrits latins par rapport au groupe C

Le groupe C correspond à la troisième génération dans la transmission. Il ne contient en réalité qu'un seul témoin, le manuscrit N8117, dont le réalisateur dit explicitement s'inspirer à la fois d'un texte hébreu et d'un texte latin. Le texte hébreu dont il s'inspire a été

identifié par B. Rebiger et P. Schäfer comme une version restructurée (groupe B). La présence d'un original latin est entre autres visible dans l'insertion des § 362-367 (SHR II) dans l'introduction du SHR I après le § 14, ce qui est, selon B. Rebiger et P. Schäfer, caractéristique de la tradition latine. Il convient d'identifier quelle version latine le rédacteur a eue en mains¹³⁹.

Nous avons la certitude qu'il ne s'est basé sur aucun des manuscrits latins dont nous disposons, puisqu'il manquait à N8117 les noms des § 162, 165 et 220 (il a laissé un espace blanc) et que P, VH et M ont ces noms.

B. Rebiger et P. Schäfer affirment par ailleurs que la source latine semble remonter au plus ancien stade du groupe A, puisque N8117 n'a pas le manque des § 66-73 que l'on trouve partout sauf dans les stades anciens, à savoir les fragments de la Genizah G5, G11, G22, G26, et le manuscrits TA42 et NP40. Or P présente ce même manque. N8117 se base donc sur une version ancienne plus proche de VH et M que de P, qui doit avoir eu pour modèle une version plus récente. Notons toutefois que les § 149-151 de P ne se trouvent que dans N8117, et pas dans VH et M, ce qui montre une fois de plus que nous ne sommes pas en possession de tous les chaînons de la transmission.

D'autres raisons poussent B. Rebiger et P. Schäfer à rapprocher N8117 de VH. Nous les reprenons en les confrontant aux textes de M et P.

Le § 84

Le § 84 de N8117 est très proche du § 72 de VH alors qu'il n'existe pas en hébreu. Nous observons que M est proche de VH et N8117, tandis que P ne présente pas cet extrait.

N8117 (§ 84)	VH (§ 72)	M
ואם יהיה לב הגדי	Et si fuerit cor heduli	Quod si cor eduli fuerit
תאמר	dicas sic :	dices :
תשים רצוני והפצתי <u>וטעמי</u> בלב אלו האנשים	Amittatis meam voluntatem ipsorum in carnibus heduli,	ponatis meam voluntatem /col. 2/ et meum <u>saporem</u> in suis cordibus ¹⁴⁰
כמו ש ???? וגדל? ל ? ל??? כטעם האכילה	quando comedunt eas,	sicut est sapor eduli excellens super alias carnes in saporibus comedentis. ¹⁴¹
וכמו שהלב הזה הוא <u>אינקלוסום</u> ¹⁴² שאינו מדבר	et sicut istud cor est <u>inclusum</u> et non loquitur	Et sicut cor istud est <u>inclusum</u> quod non loquitur

¹³⁹ Notons que B. Rebiger et P. Schäfer avaient déjà soulevé la question, mais puisqu'ils n'ont pas pu consulter le manuscrit P, ce travail mérite d'être refait en repartant de leur analyse.

¹⁴⁰ M est plus proche de l'hébreu (*carnibus* pourrait être une déformation de *cordibus*).

¹⁴¹ Le réalisateur de M avait manifestement sous la main un manuscrit plus lisible que celui de P et VH.

¹⁴² L'hébreu emploie le terme latin présenté par VH et M.

והוא ביכולתי	et est submissus subtus potestatem meam,	et in posce meum positum
כמו כן כל האנשים מזה העיר ובאו לפני אלמים וישובו כמו מוטי בלתי ממשלה מלדבר כנגדי משום דבר כנגר רצוני ויהיו מחוזקים ביכולתי	sic sint ipsi muti et non loquantur contra me aliquid, quod displiceat mihi, et sint submissi subtus potestatem meam.	sic ipsi coram me mutescant nec habeant potestatem loquendi contra me quicquid de quo mihi displiceat sicut in mea prece detenti.

M semble se baser sur un texte hébreu mieux conservé que N8117 et que la base de VH : il présente en effet le passage qui est corrompu dans N8117 et que VH ne rend pas. Il traduit par ailleurs par endroit avec plus d'exactitude que M (début du § 72)¹⁴³.

P n'est par contre ici nullement en lien avec N8117.

Le § 94

Au § 94, M est le seul à avoir trois tourtes, comme N8117. P et VH en ont deux, comme toutes les autres sources hébraïques (M248 et G22 ne précisent pas de nombre).

P	VH	M	N8117	F44	P849	M248	TA42	G22
Et accipe statim illas <u>duas</u> tortas unde posuisti.	Et accipies <u>duas</u> tortas	Et accipias illas <u>tres</u> tortas	אחרי כן קח אותם הג' עוגות	וקח שני העוגות	וקח שני העוגו'	וקרב העוגות	וקח שתי עוגות	וכוד מן אלאקראץ ¹⁴⁴
Et prends immédiatement ces <u>deux</u> tourtes d'où tu les as posées.	Et prends <u>deux</u> tourtes	Et prends ces <u>trois</u> tourtes	Et ensuite, prends les <u>trois</u> tourtes	Et prends les <u>deux</u> tourtes	Et prends les <u>deux</u> tourtes	Et approche les tourtes	Et prends <u>deux</u> tourtes	Et prends des pains ¹⁴⁵

Le § 118

Le § 118 ne se trouve, selon B. Rebiger et P. Schäfer, que dans N8117, V et H. Nous avons observé que M le présentait aussi, tandis qu'il ne se trouve pas dans P qui s'éloigne ainsi des trois autres versions.

N8117	VH	M	P
Oui	Oui	Oui	Non

¹⁴³ « והפצי וטעמי בלב אלו », rendu littéralement par « placez mon goût dans leur cœur ».

¹⁴⁴ خذ من الاقراص (nous remercions chaleureusement Marion Dapsens pour son aide dans la transcription et traduction des extraits en judéo-arabe).

¹⁴⁵ Il s'agit de pains ronds et plats.

Les § 204-211

Les § 204-211 se trouvent dans N8117. M738 est le seul manuscrit hébreu européen qui les présente, et les trois latins le conservent également.

Pourtant, on ne peut pas établir de lien direct entre M738 et les versions latines, comme nous l'avons déjà vu, et comme cela nous est confirmé par le fait que le § 205 est poussé après le § 208 dans N8117 et M738, alors que dans les trois versions latines, ce n'est pas le cas.

Conclusion des comparaisons entre les manuscrits latins et le groupe C

La comparaison du manuscrit N8117 (unique représentant du groupe C), basé sur une version hébraïque et une version latine, avec nos trois versions latines, nous a permis d'observer que les versions VH et M en sont, contrairement à P, très proches (§ 84 et § 118), le manuscrit M l'étant même un peu plus que VH (§ 94).

Il faut toutefois y mettre un bémol, à savoir que le manuscrit P est le seul des trois manuscrits latins auquel manque, comme à N8117, les § 66 à 73 ; de même qu'il est le seul à présenter, en commun avec lui, les § 149-151.

Il est donc certain qu'aucune de nos trois versions latines n'est la source de N8117, ce qui est encore confirmé par le fait qu'il manque à celui-ci et aux sources hébraïques les § 162, 165 et 22, que l'on trouve dans les trois versions latines.

En ce qui concerne la source hébraïque de N8117, rappelons simplement que B. Rebiger et P. Schäfer ont observé qu'il s'agissait sans aucun doute d'une version restructurée du groupe B, mais qui ne nous a pas été conservée.

Étude détaillée de quelques passages caractéristiques

L'étude des trois groupes de transmission n'ayant pas permis de les mettre directement en relation avec les textes latins, nous avons décidé d'affiner cette étude en observant, pour quelques passages clés du chapitre précédent, les manuscrits principaux.

Le § 93

Dans ce passage, P et M248 (groupe A) sont les seuls manuscrits à présenter une proposition absente dans le reste du corpus.

P	VH	M	N8117	F44	P849	M248	G22
<u>et accipies</u> <u>duas tortas</u> statim vel cito et mittes in terra in loco ubi ferit sol magis forte.	ut sit amor illius hominis et amicitia ligata in corde illius femine.	Et in amore sint coniuncti	ויהיו מחוברים להיות אהבתם קשורה ביחד	להיות אהבתו קשורה בלב פלו' בן פלו'	להיות אהבתו קשורה בלב פלו'. 'פ'ב	להיות אהבתו קשורה בלב פלו' בר פלוני וקח שני העוגות	לינעקיד חובוה פי קלבהא ¹⁴⁶
<u>et prends</u> <u>deux tartes</u> immédiateme nt ou rapidement et mets-les sous terre dans un lieu où le sol frappe plus fort.	pour que l'amour de cet homme et son amitié soient liés dans le cœur de cette femme.	et qu'ils soient conjoints dans l'amour.	et qu'ils soient unis pour que leurs amours soient liés ensemble	pour que son amitié soit liée au cœur de N fils de N.	pour que son amitié soit liée au cœur de N. fils de N.	pour que son amitié soit liée au cœur de N fils de N, <u>et</u> <u>prends deux</u> <u>tartes.</u>	pour mettre son amour dans son cœur

Le § 94 (a)

Dans ce passage, VH et M se rapprochent de TA42 (et de G22), tandis que P est proche du groupe B. Notons que le manuscrit M738 (groupe A) ne présente pas ce passage.

P	VH	M	N8117	F44	P849	M248	TA42	G22
in una olla nova	in una olla nova <u>terrea</u>	in olla <u>terrea</u> nova	ושים תוך אולה מחרס חדשה. ובס'א' צלוחית חדשה	בצלוחית חדשה	בצלוחית חדשה	בצלוחית חדש	בצלוחית חרס חדשה	פי קנינה גדידה מן פכ'אר ¹⁴⁷
dans une nouvelle marmite	dans une nouvelle marmite <u>en terre</u>	dans une nouvelle marmite <u>en terre</u>	et place dans une nouvelle marmite en terre. Et selon un autre livre : en verre	dans un verre nouveau	dans un verre nouveau	dans un verre nouveau	dans un verre <u>en</u> <u>terre</u> nouveau	dans un vase nouveau <u>en terre</u>

¹⁴⁶ لينعقد الحب في قلبها

¹⁴⁷ في قنينة جديدة من فخار

Le § 94 (b)

Dans ce passage, les trois versions latines s'éloignent de P849, F44 et N8117, mais sont proches de M248, TA42 et G22.

P	VH	M	N8117	F44	P849	M248	TA42	G22
cum uno panno albo mundo qui sit unctatus cum cera <u>alba</u> et postquam erit sigillata et ligata bene illa olla...	cum cera <u>alba</u>	cum terra <u>alba</u> .	עם שעוה חדשה.	בשעוה	בשעוה	בשעוה לבנה	בשעוה לבנה	בשמע אן אבייץ ¹⁴⁸
avec un tissu blanc propre qui soit oint de cire <u>blanche</u> , et lorsque cette marmite sera scellée et bien liée...	avec de la cire <u>blanche</u>	avec de la terre <u>blanche</u>	avec de la cire neuve	avec de la cire	avec de la cire	avec de la cire <u>blanche</u>	avec de la cire <u>blanche</u>	avec de la cire <u>blanche</u>

Le § 98

Dans ce passage, VH et M sont proches de TA42 et N8117, et diffèrent des autres manuscrits hébreux et de P.

P	VH	M	N8117	F44	P849	M248	TA42	M738	G5	G22
/	quecunque volueris,	de quo vis,	מה שתרצה	/	/	/	אתה מבקש	/	/	/
/	quel que tu veux	duquel tu veux	ce que tu veux	/	/	/	que tu veux	/	/	/

Le § 100

Ici, TA42 n'est pas la source directe de VH et M, et aucune des quatre versions hébraïques ici présentées n'est la source de N8117.

VH	M	N8117	F44	P849	M248	TA42
unam virgam de Arreham,	virgam de mirto.	ותשים השבט בידך מעץ <u>אריאן</u> הוא מיריטי	שרביט של <u>הדס</u>	שרביט של הדס.	שרביט של הדס	שרביט זהב
une branche d'Arreham.	une branche de myrte	et mets dans ta main une branche de bois d' <i>arian</i> ¹⁴⁹ c'est-à-dire de myrte (<i>miriti</i>).	un bâton de myrte	un bâton de myrte	un bâton de myrte	un bâton d'or

¹⁴⁸ بشمع ان ابيض

¹⁴⁹ Doit-on lire אריון, la léontice, plante attribuée, comme le myrte, à Vénus dans l'Antiquité ?

Le § 101

Ce passage n'est pas conservé en hébreu et est pourtant commun à VH et M.

VH	M
Et quando perfeceris verba tua, amoveas vas coram et emittas ipsum, et ibit vias suas et intrabit in suum sepulcrum.	Et quando interrogationem perfeceris, exolle vas de potentia eius et iube eum redire. Et ibit vias suas.
Et quand tu auras terminé tes paroles, retire le vase d'en face et renvoie-le, et il ira son chemin, et il rentrera dans son tombeau.	Et quand tu auras terminé ta question, retire le vase de sa puissance et ordonne-lui de partir, et il ira son chemin.

Le § 109 (a)

Dans ce passage, P est, comme TA42, beaucoup moins explicite que les autres versions.

P	VH	M	N8117	F44	P849	M248	TA42	M738	G22
potestas vel baiulus ville	aut princeps vel alius dominus terre vel alius potens vel amici aut socii tui vel alii quicunque homines et voluerit scire aliqua a te,	vel alius dominus aut magnatus aut amicus aut socius,	או ראש העיר או שליט או חברך ובקשת	או ראש (העיר) או שליט או חברך ובקשת להודיע	או ראש העיר או שליט או חברך ובקשת להודיע מחכמתך דבר לפניו	או ראש העיר או שליט או חברך ובקשת {ת} להודיע	או שר ובקשת להודיעו חכמתך	או ראש של עיר או שליט או אוהבך ובקשת להודיעו חכמתך	או רייס מדינה או סולטן או חביבך ואחתגת אן תועריפה גמיע חיכ'מתך פתקול ביין ידיה ¹⁵⁰
Un puissant ou le gouverneur de la ville	Ou un prince ou un autre seigneur terrien ou un autre puissant, ou des amis, ou des compagnons, ou n'importe quel autre personne qui voudrait savoir quelque chose de toi	Ou un autre seigneur, ou un homme puissant ou un ami ou un compagnon.	Ou le chef de la ville, ou le gouvernant, ou un ami qui demande	Ou le chef de la ville, ou le gouvernant, ou un ami qui demande à savoir	Ou le chef de la ville, ou le gouvernant, ou un ami qui demande à savoir par ta sagesse un chose qui est face à lui.	Ou le chef de la ville ou un ami qui demande à savoir	Ou le prince, qui demande à savoir et ta sagesse	Ou le chef de la ville ou le gouvernant ou ton amour qui demande à savoir et ta sagesse	Ou le chef de la ville ou le prince, ou ton amoureux, qui demande que tu lui fasse savoir toute ta sagesse, et tu parleras devant elle

Le § 109 (b)

Dans ce passage, c'est de F44 que les trois versions latines se rapprochent (et dans une moindre mesure, de TA42).

¹⁵⁰ أو رئيس مدينة أو سلطان أو حبيبك واتجلت ان تعرف جميع حكمتك فتقول بينيديها

P	VH	M	N8117	F44	P849	M248	TA42	M738	G22
pete ab eo spatium vel conventione m trium dierum	petas ab eo indutias trium dierum.	tunc petas ab eo spatium trium dierum,	שאל אליו ומן ג ימים	שאל לו ומן שלשת ימים	שאל לו ומן שלשת ימים ומודיעך.	חפץ לזמן שלשה ימים ואודיעך.	תן לי זמן שלשה ימים	דבר אליו תן לי זמן ג'י' ואודיעך כל מה שבלבך	פתקול לזה אהב אן תאגלני תלאתה איאם ואועריפך בכול מא פי קלבך עליי ¹⁵¹
demande-lui l'espace ou l'accord de trois jours	demande-lui un délai de trois jours	demande-lui alors l'espace de trois jours	demande-lui trois jours	demande-lui trois jours	demande-lui trois jours et il te fera savoir	cherche le temps de trois jours et je te ferai savoir	« donne-moi le temps de trois jours »	dis-lui : « donne-moi le temps de trois jours, et je te ferai connaître tout ce qu'il y a dans ton cœur »	et tu lui diras : « je veux que tu [?] trois jours et je te ferai connaître tout ce qui se trouve dans son cœur à mon sujet »

Le § 109 (c)

Ici, la version M est isolée :

P	VH	M	N8117	F44	P849	M248	G22
ascende in loco illorum qui interfecti sunt.	exeas ad locum, ubi interficiuntur homines.	exi ad locum <u>interfactoris</u>	תלך למקום שנהרג שם אדם	צא למקום ההרוגים	צא למקום ההרוג'י	צא למקום ההרוגים	פאכרוג אילא מוצ'ע פיה נאס קתלא ¹⁵²
monte dans le lieu de ceux qui ont été tués	sors dans un lieu où les hommes sont tués	sors dans un lieu de <u>tueur</u>	va dans un lieu où l'on tue l'homme	sors dans un lieu de tuerie	sors dans un lieu de tuerie	sors dans un lieu de tuerie	sors vers un lieu dans lequel sont des gens tués

Autres

Nous avons encore effectué de nombreuses comparaisons dont le détail découragerait le lecteur, et dont nous nous contenterons de présenter un tableau récapitulatif.

Observation	Référence
P isolé	§ 92 et 93, § 10, § 13, § 41, § 30

¹⁵¹ فتقول له احب ان تاجلني؟؟ ثلاثة ايام واعرفك بكل ما فيه قلبها علي

¹⁵² فاخرج الى مصيغ؟ فيها ناس قتلاء

VH isolé	§ 28 (<i>dixit Salomon</i>)
VH et M isolés du reste	§ 101, § 38, § 4-9
M n'a pas une erreur de VH	§ 11, § 13
VH, M et N8117 isolés du reste	§ 39
P, VH et M isolés du reste	§ 12, § 94 (P849, F44 et N8117)
P, VH et M comme F44 (et puis TA42)	§ 109
P, VH et M comme TA42, N8117, F44, P849, M248, et différents de M738, G3, G1	§ 13
P comme M248	§ 93
P comme F44 et P849	§ 30 (nom d'ange)
P comme F44, P849 et M248 VH et M comme TA42, M738, N8117	§ 38
VH et M comme TA42	§ 98, 94
TA42 n'est pas la source directe de VH et M	§ 100
M738 différent du reste	§ 2
M738, TA42, NP40 différents du reste.	§ 12

Conclusion

Ces comparaisons nous confirment qu'aucun manuscrit latin n'est directement issu des manuscrits hébreux conservés (§ 12, § 94)

Nous avons cependant pu démontrer que P appartenait à une tradition bien distincte (cf. § 92 et 93, § 10, § 13, § 41, § 30). Il est parfois rapprochable de M248, F44 et P849 (§ 30, 38 et 93).

De leur côté, VH et M sont assez proches l'un de l'autre (§ 101, § 38, § 4-9). S'ils n'ont certainement pas d'original latin en commun (cf. *infra*), ils doivent, semble-t-il, avoir un original hébreu commun non conservé¹⁵³. On peut noter qu'à deux reprises, VH commet une erreur dans une citation biblique que M ne commet pas (§ 11 et 13). VH et M sont parfois communément proches de TA42, une fois également de TA42 et M738 (et N8117). Si TA42 est la source hébraïque la plus fréquemment proche de VH et M, le § 100 montre clairement qu'il n'en est pas la source directe.

Le manuscrit M738, qui est la source hébraïque la plus complète du groupe A, et qui a pour cette raison servi de manuscrit de base dans la traduction de B. Rebiger et P. Schäfer, est souvent isolé de tous (ex. § 2) ou uniquement des latins (ex. § 13).

Notre comparaison des versions latines spécifiquement avec les manuscrits hébreux conservés a donc surtout eu pour résultat de confirmer que la source hébraïque d'aucune de ces versions latines n'est conservée.

¹⁵³ D'après B. Rebiger et P. Schäfer, la source de la version VH doit être une version plus ancienne que les versions hébraïques conservées (REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 83).

B. L'édition hébraïque de 1701

La seconde source hébraïque de P nous est connue par une compilation très tardive, en cinq livres, imprimée chez Chabad-Lubavitch à Amsterdam en 1701, sous le titre de *Raziel ha Maleakh* (רזיאל המלאך), et dont les origines sont très anciennes (nous la désignons désormais par « 1701 »). Comme l'a montré Reimund Leicht dans l'étude approfondie qu'il en a proposée en 2006 dans *Astrologumena Judaica*¹⁵⁴, la plupart de ses composantes remontent en effet au Moyen Âge, et plus particulièrement au contexte syro-arabe des VIII^e-XI^e siècles pour les parties astromagiques¹⁵⁵. Les SHR y occupent une très grande place, non seulement par la présence importante de l'ange Raziel, mais aussi par l'intégration et le remaniement de nombreux extraits en son sein.

Nous reproduisons ici le contenu de l'ouvrage, en nous inspirant du plan qu'en propose R. Leicht¹⁵⁶.

Préface de l'éditeur: f° 1v-2r¹⁵⁷

1) Livre I :

A. *Sefer ha-Malbush* (« Livre des vêtements de cérémonie ») (f° 2v/1-45) : Il s'agit d'un bref chapitre qui raconte, en passant l'épisode du péché originel sous silence, comment Dieu a donné à Adam la sagesse et les lettres de l'alphabet pour qu'il puisse écrire le nom de Dieu¹⁵⁸. Il correspond au début du prologue de P (P.1-15).

B. *Tefillat Adam Rishon* (« Prière du premier Adam ») (f° 3r/1-4r/8) : Cette partie donne le récit du péché, à la suite duquel l'ange Raziel apparaît. On lit ensuite une recette visant à voir le Soleil se lever sur son char, rappelant le *topos* de la *Merkaba* très présent dans la mystique juive¹⁵⁹. Le livre se termine par des textes astromagiques (f° 4r/9-6v/42)¹⁶⁰ et des amulettes en lien avec les noms de Dieu (f° 7r)¹⁶¹. Cette partie est proche de la suite du prologue de P (§ 363-364 puis P.16-20 puis § 11-14) puis des opérations du *Liber temporum* de P (T.11-48).

¹⁵⁴ Sans avoir pu consulter P, comme il le regrette : LEICHT, R., *op. cit.*, p. 289, note 203. Sur cette version, cf. aussi ABATE, E., « Nouvelles Lumières... », *op. cit.*, pp. 43-57. Il existe en outre deux traductions anglaises : SAVEDOW, S., *Sepher Rezial Hemelach: The Book of the Angel Rezial*, York Beach, Weiser, 2000 ; et GRIPPO, G., *Sepher Raziel ha Malakh. Book of Raziel*, s. l., G. G. Publisher, 2010.

¹⁵⁵ LEICHT, R., *op. cit.*, p. 190.

¹⁵⁶ Bill Rebiger, suivi par Emma Abate, distingue pour sa part trois parties : le *Sefer Raziel ha-Malakh* (Livre de l'ange Raziel ; f° 2v-7r), le *Sefer Raziel ha-Gadol* (Livre de Raziel le grand ; f° 7v-33v) et le *Sefer Raziel* (Livre de Raziel ; f° 34r-45v). (REBIGER, B., « Zur Redaktionsgeschichte des *Sefer Raziel ha-Mal'akh* », dans *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 32 (2005), pp. 1-22 ; et Abate, Emma, « Nouvelles Lumières », *op. cit.*, pp. 46-48).

¹⁵⁷ LEICHT, R., *op. cit.*, p. 190.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

2) Livre II : Aux f° 7v/1-24r/29 se trouve le *Sodde Razaya*, traité de mystique juive d'Eléazar de Worms (1176-1238) sur les mystères de la *Merkaba*¹⁶². Seule une partie du traité s'y trouve en réalité : de la lettre Aleph à la lettre Nun¹⁶³. Eléazar de Worms s'inspire à la fois du *Sefer Yetsirah* (Xe siècle)¹⁶⁴, du SHR II et du SHR I (très certainement dans la version « standard ») dont il remanie les parties cosmologiques et angélologiques, mettant de côté l'introduction et les textes magiques¹⁶⁵. Le livre se termine par une partie astro-angélologique d'Eléazar de Worms, en lien avec la citation du SHR (f° 24r/30-34)¹⁶⁶.

3) Livre III : Le troisième livre, intitulé *Perush ha-Shem ha-Meforash*¹⁶⁷ (« Explication du nom secret ») (f° 24r/35-33v/30), est un traité sur le nom de Dieu en quarante-deux et en septante-deux lettres, et sur ses utilisations¹⁶⁸. Il est très proche de la cabale et de la mystique juive.

4) Livre IV : On trouve pour quatrième livre des extraits du SHR I¹⁶⁹, mais aussi du *Shi'ur Qoma* et du *Seder Rabba di-Bereshit*¹⁷⁰, selon cette structure :

- f° 34r/1-35r/13 : parties issues du SHR I, recomposées avec de petits textes astrologiques ;

- f° 35v/14-36v/34 : *Seder Rabba di-Bereshit* ;

- f° 36v/35-42 : prière de conjuration ;

- f° 37r/1-40r/24 : *Shi'ur Qoma* et autres extraits issus du SHR I ;

- f° 40r/25-40v : instructions magiques ;

- f° 41r/1-30 : extraits du SHR I ;

- f° 41r/31-41v/6 : instructions magiques.

5) Livre V : Ouvrage composite traitant de magie astrale, d'amulettes, de talismans¹⁷¹.

- f° 41v/7-45v/43 : instructions magiques et astrologiques ;

- f° 45v/44 : gravure finale¹⁷².

Cette vaste compilation n'a pas été réalisée en une fois, en 1701. Deux versions antérieures conservées témoignent d'une construction progressive et précoce :

- *Londres, British Library, Or. 6577* (Espagne, XIV^e-XV^e siècles) : il s'agit du manuscrit le plus ancien. Il ne contient pas les citations directes du *Sefer ha-Razim*¹⁷³.

¹⁶² *Ibid.*, p. 191.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ BOUDET, J.-P., « La traduction latine attribuée au patronage d'Alphonse X de Castille d'un célèbre traité de magie juive, le *Livre de l'ange Raziel* », Séminaire donné à l'IRHT, le 5 décembre 2013, p. 1.

¹⁶⁵ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 94-97.

¹⁶⁶ LEICHT, R., *op. cit.*, p. 191.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶⁸ BOUDET, J.-P., « La traduction latine... », *op. cit.*, p. 1.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ La composition de ce chapitre est très différente d'un manuscrit à l'autre. Cf. LEICHT, R., *op. cit.*, p. 193 pour le détail.

¹⁷¹ BOUDET, J.-P., « La traduction latine... », *op. cit.*, p. 1.

¹⁷² Cf. LEICHT, R., *op. cit.*, pp. 190-191.

¹⁷³ Voici son contenu :

- f° 1r/1-12v : *Sefer ha-Malbush*, dans lequel la prière d'Adam (SHR II § 362-374) a été retravaillée.

- *Moscou, Bibliothèque de l'État Russe, Günzburg 248, f° 192-252r (séfarade, XVI^e siècle)*¹⁷⁴. Ouvrage qui restructure le *Shem ha-tequfot we ha-shemot*¹⁷⁵. Le SHR I y est deux fois contenu : nous l'avons déjà mentionné pour la version « standard » qu'il conserve. À la suite, on retrouve le SHR I dans une version abrégée (192v/1-197v), structuré de la même façon que celui que cite l'édition de 1701.

Nous comparerons, au cours de ce chapitre, les Livres I et IV avec leurs équivalents dans P.

1. Le Livre I de l'édition de 1701

Le *Sefer ha-Malbush* et la *Tefillat Adam ha-Rishon*, qui forment le premier livre de l'édition de 1701, méritent d'être comparés avec le prologue adamique de P. Les opérations qui suivent dans 1701 sont comparables à celles du *Liber temporum*, et ne sont pas totalement étrangères à la « table des matières » présentée aux f° 10r-11v de P, et ne correspondant pas au contenu de celui-ci.

Commençons par le prologue et sa structure : pratiquement tout le prologue de P est présent dans l'édition de 1701, à savoir le début, la prière d'Adam, la « *doctrina* » (rituel avec sacrifice de deux tourterelles) et la descendance d'Adam à Hénoch en passant par Noé – avec seulement quelques nuances. La table des matières que P présente ensuite n'est pas dans 1701. En revanche, les opérations magiques qui suivent dans 1701 correspondent grossièrement à la table des matières de P. P présente donc une table des matières puis uniquement les cinq premiers points annoncés, tandis que 1701 ne présente pas cette table, mais bien les opérations annoncées. Toutefois, la structure interne de ces opérations n'étant pas très fidèle d'un texte à l'autre, et les noms d'anges cités étant très différents¹⁷⁶, il y a lieu de croire que leur ancêtre commun est très éloigné.

Au folio 14r, P interrompt donc sa liste d'opérations et présente directement le début du *Liber samayn*. 1701 continue pour sa part à énoncer des exemples d'opérations et de réalisations, puis passe directement à une série de listes d'anges liés à des réalités naturelles (saisons, directions, terre, planètes, jours, mois), qui correspond en réalité à la deuxième

f° 13r/1 : Louange à Hamnuna Saba.

f° 14v/4 : *Massekhet Hekhalot*, qui s'interrompt au septième chapitre.

f° 20r/1 : *Seder Rabba di Bereshit*.

f° 25v : *Shi'ur Qoma* avec réélaboration du septième firmament du SHR I.

f° 39v : matériel araméen (§ 221 et 229). (LEICHT, R., *op. cit.*, p. 192).

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 192.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 194.

¹⁷⁶ Nous avons de plus déjà mentionné le fait que le traducteur à l'origine de P a souvent pris « ושרה » (*wšrh* « et son prince ») pour un nom d'ange, et l'a transcrit « *Vasera* » ou encore « *Basra* » au lieu de le traduire (f° 12v et *passim*).

partie du *Liber temporum* de P (*Livre IIb*)¹⁷⁷. Cette deuxième partie du *Liber temporum*, constituée de séries de noms, est donc similaire dans les deux versions, jusqu'au f° 58v de P ; à l'exception d'une prière insérée dans P et non dans 1701. Chacune des versions présente finalement (f° 58v-63r) des opérations différentes.

Voici un tableau récapitulatif de cette structure, avec en gras les références des passages communs aux deux ouvrages

P	Référence	Place dans 1701
0. Début du prologue	P.1-15	<i>Sefer ha-malbush</i>
Prière d'Adam	§ 363-372	<i>Tefillat Adam ha-Rishon</i>
Doctrina	§ 373-374	<i>Tefillat Adam ha-Rishon</i>
Descendance d'Adam à Hénoc en passant par Noé	P.16-20 ; § 11-14	<i>Tefillat Adam ha-Rishon</i>
Table des matières	P.21	Pas telle quelle, mais les chap. 2 à 18 de cette table correspondent grossièrement à ce que l'on trouve dans la suite de la <i>Tefillat Adam ha-Rishon</i> .
« Début de l'opération de ce livre », « pour cacher un trésor », « pour faire une chose dans les arbres dans la première saison », « pour renforcer tout ce que tu veux dans la troisième saison », « œuvre pour ta vie dans la quatrième saison », « œuvre de vengeance dans la troisième saison » et « opération pour prendre des oiseaux dans la quatrième saison ».	P.22-35	<i>Tefillat Adam ha-Rishon</i> (un peu différent et surtout plus long et correspondant au début de la table des matières de P)
1. <i>Liber samayn</i>	§ 30-260	Non
2. Introduction du <i>Liber temporum</i> (Livre IIa)	T.1-4 ; § 370-372	Non
Première partie du <i>Liber temporum</i> (12 mois)	T.5-6 ; § 377-388	Non
Introduction de la seconde partie du <i>Liber temporum</i> (Livre IIb)	T.7 ; § 372-374 ; T.8-9	<i>Tefillat Adam ha-Rishon</i>
Seconde partie du <i>Liber temporum</i>	T.11-48	<i>Tefillat Adam ha-Rishon</i> Il manque une prière, la fin du livre est différente)

Notre comparaison de P avec l'édition de 1701 apporte une clef majeure pour la compréhension du corpus. Notre texte est en effet le seul du corpus latin à présenter le même

¹⁷⁷ Qui présente avant cette deuxième partie une introduction, les douze mois et leurs anges (issus du SHR II), et l'introduction de cette seconde partie.

prologue que cette version hébraïque, tandis que toutes les autres traductions se basent sur les SHR I et II, en y ajoutant éventuellement, comme nous le verrons, des éléments externes (citations bibliques dans M, extrapolations de la description de l'ange Raziel dans VH, etc.). De plus, nous trouvons une explication indirecte de la table des matières de P : elle serait tirée d'une version présentant, comme celle de 1701, le *Liber temporum* (IIb) directement après le prologue.

Une comparaison textuelle entre les deux prologues révèle que la traduction de P est assez libre, et vraisemblablement éloignée de sa source – le passage par une langue intermédiaire est tout à fait envisageable. Un détail mérite d'être souligné : l'expression *sanctus et benedictus*, traduction littérale de l'expression « הקדוש ברוך הוא » (le Saint, béni soit-il), apparaît fréquemment dans le prologue de P pour traduire d'autres termes comme « אלהים » (Dieu)¹⁷⁸, « ה' » (*hé*, abréviation de *Yahvé*)¹⁷⁹, ou dans une extrapolation absente du texte hébreu¹⁸⁰. Or elle est totalement absente du prologue de 1701. Il s'agit donc d'une adaptation, éventuellement de la main de l'auteur (peut-être sous l'influence du § 168 du SHR I où se trouve cette expression en hébreu), ou de sa source.

Il faut par ailleurs noter que dans les parties du prologue de P tirées de la tradition de 1701, certains passages sont communs avec le *Sefer ha-Yashar*, ou *Livre du Juste* (un ouvrage de magie, traitant de noms divins et angéliques, offert selon la légende par l'ange Gallitsur à Adam, après le péché originel). Il sortirait du cadre de cette étude de réaliser une étude des sources de la version hébraïque de 1701¹⁸¹. Nous nous contenterons donc ici de préciser que la présence de parties communes entre le prologue de P et le *Sefer ha-Yashar* s'explique par leur présence dans 1701 ; et de spécifier que d'après Irina Wandrey, qui a édité et traduit cet ouvrage, les parties communes entre 1701 et le *Sefer ha-Yashar* ne sont pas le résultat d'un emprunt d'un texte hébreu à l'autre, mais d'une source commune¹⁸².

Il est quoi qu'il en soit intéressant de constater que dans P, le *Liber samayn* a été inséré au milieu de ses parties communes à 1701 – formant d'une part le prologue, et d'autre part la seconde partie du *Liber temporum* (*Livre IIb*). Toutefois, nous avons observé au chapitre 2. B. 2. que ces deux parties dans P n'avaient très vraisemblablement pas été traduites par la même personne. L'histoire précise de cette compilation reste donc obscure.

¹⁷⁸ P.8 ; *Sefer Raziel ha-Mal'akh*, Amsterdam, Chabad-Lubavitch Library, 1701, f° 2v.

¹⁷⁹ P.20 et § 11 ; *Sefer Raziel ha-Mal'akh*, f° 3v.

¹⁸⁰ § 5 ; *Sefer Raziel ha-Mal'akh*, f° 3r.

¹⁸¹ Cf. à ce propos WANDREY, I., *op. cit.*, pp. 242-244.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 195-196.

2. Le Livre IV de l'édition de 1701

Outre la présence de ces passages du *Liber temporum* dans le Livre I de 1701, on trouve dans la première partie du Livre IV de cette édition des extraits du SHR I¹⁸³. Nous ne nous intéressons pas ici à la suite du Livre IV. En effet, la deuxième partie est un commentaire de la Genèse, et ne comporte que très peu de liens avec les sources hébraïques que nous connaissons – hormis les noms des anges des quatre directions. La troisième partie, intitulée « prière pour établir la grandeur » est elle aussi différente des SHR, mais puise cependant dans un matériel angélologique proche de ceux-ci (présentation des sept anges principaux, des septante-deux noms de Dieu¹⁸⁴ et des listes des anges de trois armées¹⁸⁵).

Concentrons-nous donc sur la première partie du Livre IV. La transmission d'Adam à Noé se trouve racontée dans le Livre IV de façon plus synthétique que dans P, mais avec des éléments absents de cette dernière version. Le premier firmament est ensuite présenté avec ses sept princes, puis après quelques commentaires, les listes des anges des trois premières armées, puis la liste de la quatrième après un petit commentaire. À la place de la cinquième armée, on trouve le cinquième firmament, et la liste des douze anges correspondant aux douze mois, suivie d'une mise en relation entre le jour – ou la nuit – de la semaine, le signe astrologique et l'ange ; matière à laquelle B. Rebiger et P. Schäfer attribuent une origine araméenne¹⁸⁶. On trouve, directement après cela, la sixième armée (du premier firmament), suivie de quelques instructions pour l'invoquer, puis de la liste des anges servant au-dessus du sixième firmament, qui sont en fait le sixième degré du deuxième firmament de la version standard¹⁸⁷. On trouve donc sept « étages » dont les numéros se suivent, alors qu'ils viennent de différentes parties du ciel (firmaments, ou altitudes au sein d'un firmament).

Nous n'avons trouvé ceci tel quel nulle part ailleurs, et B. Rebiger et P. Schäfer l'expliquent par la volonté de l'auteur de réaliser une version courte, une sorte d'épitomé¹⁸⁸. Ce livre paraît quoi qu'il en soit être une réélaboration ultérieure d'une source de P qui n'a pas eu d'incidence sur cette dernière version.

3. Conclusion concernant l'édition de 1701

Le prologue de P est la version latine connue la plus proche du début du *Sefer ha-Malbush* (Livre I) de 1701. Il se compose de trois parties qui paraissent un peu décousues, et dont la troisième semble être la suite directe de la première, entre lesquelles on aurait ajouté

¹⁸³ Nous avons laissé de côté le *Sodde Razzaya* (Livre II) d'Eléazar de Worms, qui retravaille certaines parties cosmologiques et angélologiques des SHR, car il n'est pas un intermédiaire dans la tradition que nous étudions, mais bien un développement ultérieur.

¹⁸⁴ Qui sont détaillés, contrairement à P qui se contente d'en signaler l'existence.

¹⁸⁵ SAVEDOW, S., *op. cit.*, p. 251.

¹⁸⁶ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 197.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 18.

la prière d'Adam et l'apparition de Raziel. Cette partie centrale se retrouve dans le SHR II, qui a donc probablement été la source de la version contenue dans 1701.

La seconde partie du *Liber temporum* (*Livre IIb*) est quant à elle très proche de la *Tefillat Adam ha-Rishon*. Nous nous sommes donc rendu compte que l'introduction de P et la deuxième partie de son *Liber temporum* (*Livre IIb*) correspondaient au Livre I de 1701, au sein duquel le compilateur de P, ou plutôt l'un de ses prédécesseurs, aurait inséré le *Liber samayn* et la première partie du *Liber temporum* (*Livre IIa*), autrement dit : le SHR I et le SHR II. La structure de P est donc le résultat de l'insertion du SHR I et II au sein de ce qui forme le Livre I de l'édition de 1701, mais dont les modalités de réalisation nous échappent, puisque les parties communes avec le Livre I de 1701 dans P ont manifestement été traduites par au moins deux personnes différentes. Par ailleurs, si cette compilation avait été l'œuvre d'une seule personne, elle aurait certainement supprimé les opérations semblables à celles du *Liber temporum* et suivant la table des matières.

Notre analyse nous a également permis d'identifier cette table des matières de P avec la tradition de 1701, puisque ses chapitres 2 à 18 correspondent grossièrement aux opérations du Livre I de cette version.

Quant au Livre IV de l'édition de 1701, il conserve une version remaniée du SHR I totalement indépendante du corpus latin, qui ne semble pas avoir eu de contact avec ce dernier.

C. La version « alphonsine »

1. Alphonse X et son œuvre

La version latine la plus importante, tant par sa notoriété que par sa diffusion, est la version en sept livres attribuée au *scriptorium* d'Alphonse X de Castille, surnommé *El Sabio*, le sage. Elle est même considérée, au-delà du corpus, comme l'un des textes de magie les plus répandus à la fin du Moyen Âge. Sa réalisation s'inscrit dans un contexte de production littéraire et scientifique extraordinaire.

Dans la lignée de son père Ferdinand III, Alphonse X voulait restaurer l'Espagne wisigothique et donner par-là à la Castille un nouvel élan. Cette volonté s'est manifestée dans de nombreux domaines : le droit, qui a vu la rédaction de trois recueils (*l'Espéculo*, le *Libro del fuero de las leyes* et le code *Siete partidas*) ; l'histoire, puisque Alphonse X a fait rédiger la première histoire de l'Espagne en langue vulgaire¹⁸⁹ ; les sciences, importées du monde musulman voisin et traduites ; et enfin la science des étoiles et des esprits astraux, qui nous intéressent ici en particulier. Cette volonté n'était pas nouvelle, mais prit sous Alphonse X un essor particulier¹⁹⁰.

Entre 1276 et 1284, Alphonse X se consacre plus particulièrement (il avait déjà fait traduire la *Ghāyat al-Ḥakīm* en 1256) à l'un de ses centres d'intérêt personnels : la magie astrale¹⁹¹. Cet intérêt mène à la production de trois ouvrages encyclopédiques de magie astrale et d'astronomie :

- Les *Libros del saber de astronomia*, recueil de quinze traités sur la construction et l'usage d'instruments astronomiques ;
- Le *Libro de las formas e de las imágenes*, recueil de onze traités sur l'influence des images astrales sur l'homme, et sur le pouvoir magique octroyé par les étoiles à

¹⁸⁹ Voir MARTÍNEZ, H. S., *Alfonso el Sabio. Una biografía*, Madrid, Polifemo, 2003. Sur les aspects politiques du règne d'Alphonse X, voir GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., *Alfonso X el Sabio, 1252-1284*, Palencia, Editorial La Olmeda, 1993. Sur ses aspects culturels, voir PROCTER, E. S., *Alfonso X of Castile, Patron of Literature and Learning*, Oxford, Clarendon Press, 1951 ; BURNS, R. I. (dir.), *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1990 ; MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El concepto cultural alfonsí*, Barcelona, Bellaterra, 2004 ; cités par BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 187-188.

¹⁹⁰ Au sujet des périodes précédentes, consulter : BURNETT, C., « The Translating Activity in Medieval Spain », dans *The Legacy of Muslim Spain*, édité par S. K. JAYYUSI, *Handbuch der Orientalistik*, 12, Leiden, 1992, pp. 1036-1058.

¹⁹¹ PROCTER, E. S., « The Scientific Works of the Court of Alfonso X of Castile : The King and his Collaborators », dans *Modern Language Review*, 40 (1945), pp. 12-29 ; IDEM, *Alfonso X of Castile...*, op. cit. ; MENENDEZ PIDAL, G., « Alfonso X el Sabio », dans *Historia general de las literaturas hispanicas*, Barcelona, Barna, 1949, pp. 427-446 ; IDEM, « Como trabajaron las escuelas alfonsies », dans *Nueva revista de filología hispanica*, 5 (1951), pp. 363-380 ; ROMANO, D., « Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli ebrei », dans *Oriente e occidente nel medioevo : filosofia e scienza*, Rome, Accademia Naz. Dei Lincei, 1971, pp. 677-711 (repr. dans *De historia judia hispanica*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1991, pp. 147-181, et dans *La ciencia hispanojuidía*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 139-149) ; cités par GARCÍA AVILÉS, A., « Two Astromagical Manuscripts of Alfonso X the Wise », dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 59 (1996), p. 15.

certaines pierres, mais dont nous n'avons malheureusement conservé que le sommaire, dans le manuscrit unique *El Escorial, Real Biblioteca, MS h-I-16*. Certains chapitres sont communs au *Libro de Astromagia*, au *Liber Razielis* et au *Lapidario*, ce qui nous permet d'avoir une idée partielle de son contenu¹⁹².

- Le *Libro de Astromagia*, qui cite entre autres des extraits du *Liber Razielis* et sur lequel nous reviendrons dès lors en profondeur.

Mais ce ne sont là que quelques exemples parmi les quelque dix-neuf ouvrages scientifiques et magiques composés sous le patronage d'Alphonse X ; un roi qui n'hésita pas à composer dans son code (les *Siete partidas*) des lois faisant des entorses au droit romain, en permettant les prédictions et incantations qui pouvaient être profitables au roi et à ses sujets¹⁹³. Il n'est dès lors pas anodin que les deux ouvrages de magie les plus importants à la fin du Moyen Âge (le *Picatrix* et le *Liber Razielis*) soient issus de l'entourage alphonsin.

2. Description du *Liber Razielis* dit « alphonsin » (VH)

État de la question

Le manuscrit et son contenu

C'est dans ce contexte qu'aurait été produit le *Liber Razielis* en sept livres, que Alejandro García Avilés n'a pas hésité à qualifier de « somme de magie la plus aboutie de l'époque ». Ses réalisateurs ont emprunté un large héritage scientifique au monde arabe, mais lorsqu'il s'est agi d'invocations et d'anges, ils se sont tournés vers la tradition la plus riche dans ce domaine : la tradition juive¹⁹⁴.

Cet ouvrage est conservé dans deux manuscrits :

1. Le manuscrit Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Reg. Lat. 1300, daté des années 1360-1380 – Toscane ou Bologne (abrégé V). Il s'agit d'un manuscrit de 202 folios en papier.

2. Le manuscrit Halle, Universitäts- und Landesbibliothek, MS 14 B 36, dont la main principale est de la fin du XV^e ou du début du XVI^e siècle, avec des ajouts du début du XVI^e siècle et plus tardifs (abrégé H).

¹⁹² ALFONSO EL SABIO, *Lapidario, Libro de las formas e imágenes que son en los cielos*, édité par P. SÁNCHEZ-PRieto BORJA, Madrid, 2014. Cf. aussi : GARCÍA AVILÉS, A., *op. cit.*, pp. 18-19.

¹⁹³ BOUDET, J.-P., « Science et magie sous le patronage d'Alphonse X », communication au séminaire de l'IRHT, Orléans, 22 novembre 2013, pp. 10-11.

¹⁹⁴ ROMANO, D., *op. cit.* ; et ROTH, N., « Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work », dans BURNS, R. I., *op. cit.*, pp. 58-71 ; cités par GARCÍA AVILÉS, A., « Alfonso X y el *Liber Razielis* : imágenes de la magia astral judía en el scriptorium alfonsí », dans *Bulletin of Hispanic Studies*, 74-1 (1997), pp. 36-37.

Depuis l'article de François Secret sur le corpus raziélien (1969), le manuscrit V était daté des environs de 1500, et le manuscrit H était donc considéré comme le plus ancien, étant en outre le plus complet et contenant pratiquement toutes les annexes, contrairement à V qui n'en a conservé que la table des matières¹⁹⁵. B. Rebiger et P. Schäfer, notamment, ont pris pour cette raison le manuscrit H comme manuscrit de référence pour l'édition critique qu'ils ont proposée en 2009 du *Liber samayn* de VH¹⁹⁶. Dans les années 2000 toutefois, J.-P. Boudet s'est rendu compte, par une analyse approfondie des filigranes du manuscrit¹⁹⁷, qu'il pouvait être daté de 1360-1380 en Italie du Nord ou du centre, et devenait ainsi, par son antériorité flagrante sur H, le manuscrit de référence.

La composition de l'ouvrage est annoncée au f° 3r du manuscrit V : « Le premier livre est appelé *Livre de la clef*, le second est appelé *Livre de l'aile*, le troisième est appelé *Livre des parfums*, le quatrième est appelé *Livre des temps*, le cinquième est appelé *Livre de la propreté et de l'abstinence*, le sixième est appelé *Livre samayn*, ce qui veut dire *Livre des cieus*, et le septième est appelé *Livre de magie* car il parle des vertus des images »¹⁹⁸.

Le premier livre, le *Liber clavis* décrit dans son prologue la pureté nécessaire aux opérations du livre, présente un récit légendaire attribuant au livre une origine babylonienne, et donne finalement des instructions très précises sur la préparation d'un livre et d'une encre pour copier les *semiphoras*. La suite est une sorte de manuel d'astrologie, attribué à Hermès, Salomon et Raziel. Si une influence hébraïque est visible par endroit, rien ne prouve qu'un original hébreu ait existé¹⁹⁹.

Le *Liber ale* traite des propriétés et vertus des pierres, des herbes, des animaux et des lettres de l'alphabet hébreu, dont la connaissance, de la même façon que les ailes de l'oiseau lui permettent de voler, permet d'atteindre un but poursuivi. Les origines de ce texte sont liées au texte des *Cyranides*²⁰⁰.

Le *Liber thymiama* est un catalogue et manuel de fumigations, à effectuer en l'honneur des différentes planètes, signes astrologiques, etc. Les autorités invoquées sont Raziel, Adam, Salomon, Hermès et Hénoc.

Le quatrième livre nous intéresse particulièrement, puisqu'il s'agit du *Liber temporum*, et qu'il comporte une très grande quantité de parties communes avec le livre auquel nous

¹⁹⁵ SECRET, F., « Sur quelques traductions du Sefer Razi'el », dans *Revue des Études Juives*, 128 (1969), pp. 223-245.

¹⁹⁶ REBIGER, B. et SCHÄFER, B., *op. cit.*, t. 1, pp. 31-52.

¹⁹⁷ Avec la collaboration de Jean-Baptiste Lebigue.

¹⁹⁸ *Iste primus liber dicitur clavis. Secundus dicitur ala. Tertius dicitur thymiama. Quartus dicitur liber temporum. Quintus dicitur liber mundicie et abstinentie. Sextus dicitur liber samayn quod vult dicere liber celorum. Septimus dicitur liber magice quia loquitur de virtutibus ymaginum* (V, f° 3r).

¹⁹⁹ LEICHT, R., *op. cit.*, p. 264.

²⁰⁰ *Ibid.*

avons donné le même titre dans P (ainsi qu'avec le SHR II). Nous aurons dès lors l'occasion de les comparer en détail.

Le cinquième livre est intitulé *Liber mundicie*, et rassemble du matériel raziélien et salomonien. Il présente une série de purifications nécessaires à la réalisation d'œuvres magiques. L'influence juive est clairement perceptible, mais aucune source n'a à ce jour pu être identifiée²⁰¹.

Le *Liber samayn* ou *Livre des cieux*, correspond à celui de P ainsi qu'au SHR I. Nous l'aborderons dès lors également en détail.

Le septième livre est intitulé *Liber de virtutibus*. Il traite de l'art de faire des talismans. On trouve des allusions à Raziel au début du traité, puis plus aucune invocation d'autorité²⁰².

Nous sommes donc en présence d'un traité composite, dont les deux parties communes à la version P sont issues de l'hébreu, et les cinq autres sont liées au monde juif, mais aussi au monde arabe, sans toutefois qu'on leur connaisse d'équivalent dans ces langues. La question de l'élaboration de cette version est très complexe. Qui l'a compilé ? En quelle langue ? Quand ? Qui sont les traducteurs ? Ces questions ont fait couler beaucoup d'encre, et nous tenterons de synthétiser les recherches accomplies jusqu'à ce jour.

L'attribution de l'ouvrage

La question de l'attribution de la version dite « alphonsine » est épineuse et nécessite que l'on s'y arrête. Nous nous pencherons sur quelques indices, dont certains comportent une difficulté supplémentaire : ils ne sont pas totalement identiques d'un manuscrit à l'autre.

Dans le manuscrit V, le plus ancien (1360-1380), on trouve en premier lieu le prologue. Celui-ci commence par la légende d'Adam et Raziel. Il raconte ensuite que les prophètes ont également connu ce livre, qui était divisé en sept parties ; et que lorsque celui-ci est arrivé à Salomon, ce dernier l'a fait compiler en un seul volume. Le prologue spécifie alors qu'Alphonse roi de Castille, de Léon, etc. l'a fait traduire en castillan et a demandé que l'on réunisse ensemble les ouvrages qui concernent ce secret :

« Je veux parler du seigneur Alphonse, par la grâce de Dieu illustre roi de Castille, de Léon, de Tolède, de Galice, de Séville, de Cordoue, de Murcie, de Jaén, de l'Algarve et de Badajoz, fils de l'illustre roi don Fernando et de la reine doña Béatrice, qui travailla toujours à soutenir la justice et à élever, illuminer et perfectionner ou résoudre le très grand défaut et l'ignorance de ceux qui se disent sages et prophètes et qui sont apparus en notre temps. Et il disposa près de lui des livres composés par les philosophes et des hommes sages capables de

²⁰¹ *Ibid.*, p. 272.

²⁰² Pour une description plus approfondie de ces sept traités, cf. la quatrième partie, chapitre 2. A. « P et la version alphonsine ».

les comprendre, en leur octroyant grâces et récompenses. Et ils traduisirent, toujours à sa demande, les livres d'art et de science les meilleurs et les plus parfaits qu'il voulait, quelle que soit la langue dans laquelle ils avaient été composés, afin de les transposer en langue castillane.

C'est pourquoi, comme ce livre noble et précieux, appelé *Çeffer Raziel*, ce qui veut dire en hébreu *Livre des secrets de Dieu*, lui était parvenu dans les mains, et parce que ce livre est le plus digne et le plus précieux de tous, notre dit seigneur le roi commanda que ce livre digne et précieux soit traduit en langue castillane, dans la mesure où la condition humaine pouvait y suffire. Et il commanda que soient réunis dans ce même volume des livres et sommes qui appartenaient audit secret, comme le sont les *Semiphore Semiphore*, et d'autres livres qui sont incorporés à ce volume dans l'ordre dans lequel ils sont énumérés à la fin des chapitres placés dans le corps du livre. »²⁰³

Un homme qui se présente comme Johannes clericus prend ensuite la parole à la première personne et dit vivre sous la révérence dudit roi et avoir traduit du latin au castillan les livres qui sont joints *au* (V) ou *dans* (H) le livre de Raziel.

« Et moi, maître Jean, clerc qui vit dans la révérence et la récompense dudit seigneur le roi, j'ai traduit ces livres qui sont réunis au/dans le *Livre de Raziel* du latin en idiome castillan, avec la plus grande révérence et diligence que j'ai pu, et en fonction de l'intelligence et de la capacité que le Créateur de toutes les bonnes choses m'a concédées, selon l'ordre dudit seigneur très haut et très noble, qui est la voûte de la philosophie et de la science, placé au-dessus de tous les seigneurs vivants dans le monde, et dont Dieu soutient et dirige la vie, le salut, l'honneur, la valeur et la victoire, pour l'honneur et la gloire de Celui qui vit et règne pour les siècles des siècles. Amen. »²⁰⁴

²⁰³ « Et iste est [est om. H.] dominus Alfonsus, Dei gratia illustris rex Castelle, Legionis, Toleti [Toleti om. H.], Gallecie, Sebellie, Cordube, Murcie, Jahen, Algarbe et Badajoz, filius illustris regis domini Fernandi et regine et domine Beatricis, qui semper laboravit ut posset sustinere justiciam et exaltare, illuminare et perficere seu adimplere maximum defectum et ignorantiam illorum qui [qui] que H.] dixerunt sapientes et prophete que nunc evenerant in nostro tempore. Et posuit juxta se libros philosophorum et homines sapientes qui aliqua in eis intelligebant faciendo eis gratiam et mercedem.

Et ipsi transferebant semper propter suum preceptum libros meliores et perfectiores cujuslibet artis et scientie in quacumque lingua fuissent compositi convertendo eos in linguam castellanam. Unde predictus dominus noster rex cum ad manus ejus pervenit ita nobilis et preciosus liber sicut est [est om. H.] /2^v/ Çeffer Raziel, quod vult dicere in ebrayco volumen secretorum Dei, et quia [quia] quod H.] iste liber est dignior et preciosior ceteris precepit ipsum dignius et perfectius transferri et scribi in linguam castellanam in quantum humana conditio posset sufficere. Et precepit quod congregarentur in isto volumine libri et summe qui pertinent huic secreto sicut sunt Semiphore Semiphore et alii libri qui sunt interclusi in isto libro per ordinem, sicut sunt [ordinati add. H.] nominati in fine capitulorum subsequentium in corpore libri. » Nous citons l'édition critique du prologue et la traduction de J.-P. Boudet.

²⁰⁴ « Et ego, magister Johannes clericus, existens sub reverentia et mercede predicti domini regis, transtuli istos libros qui in [in om. V.] Libro Razielis sunt conjuncti de latino in ydioma castellanum cum majori reverentia et diligentia quam scivi et intellexi secundum intellectum et potestatem quam michi concessit creator omnium bonorum, propter preceptum domini mei predicti altissimi et nobilissimi qui est camera philosophie et scientie super omnes dominos existentes in mundo, cui Deus sustineat et dirigat vitam suam et salutem, honorem, valorem et victoriam, ad honorem et gloriam illius qui vivit et regnat per cuncta seculorum secula. Amen. »

Ce prologue nous offre plusieurs informations historiques nécessitant une tentative d'interprétation. Premièrement, Johannes, clerc, a effectué sa traduction du latin au castillan, ce qui est étrange, puisque notre texte est latin, et qu'aucune version en castillan n'est conservée. L'explication la plus probable serait que notre version latine soit une retraduction de la version castillane réalisée par Johannes et aujourd'hui perdue.

Deuxièmement, l'étendue du travail de notre clerc n'est pas claire, d'autant plus que les leçons des deux manuscrits diffèrent à ce propos. Selon le manuscrit V, il a traduit les livres joints au *Liber Razielis* (« *qui Libro Razieli sunt conjuncti* »), tandis que selon le manuscrit H, il a traduit les livres joints dans le *Liber Razielis* (« *qui in Libro Razieli sunt conjuncti* »). Si la version H est la bonne, il a traduit les sept livres principaux ; si c'est la version V, il est plutôt l'auteur de la traduction des annexes (jointes au *Liber Razielis*).

Mentionnons encore l'hypothèse de Reimund Leicht, selon laquelle Johannes n'aurait fait qu'ajouter les annexes²⁰⁵. Ce Johannes a par ailleurs été identifié par Alfonso d'Agostino comme étant probablement Juan d'Aspa, collaborateur du traducteur Yehuda ben Moshe, ce qui fixerait la réalisation de l'ouvrage aux environs de 1259²⁰⁶, mais l'on peut considérer avec Damaris Gehr que ce n'est là qu'une hypothèse²⁰⁷.

*

La composition du manuscrit H est un peu différente. On y trouve premièrement les sept livres (f° 5r-130v), puis un blanc (f° 131r-134v), puis les annexes (f° 135r-254r), au sein desquelles est inséré le prologue de Johannes le clerc (f° 171r-177v).

- f° 135r-151r : *Capitula quod fecit Theysolius philosophus super Raziem,*
- f° 151r-169r : *Liber sapientum super artem magicam,*
- f° 171r-177v : prologue de Johannes le clerc,
- f° 178r-184r : *Liber qui dicitur Flores Mercurii de Babilonia,*
- f° 244r-249r : *Rationes libri Semiphoras,*
- f° 249v-251r : *Glose seu explanationes super Semiphoras,*
- f° 251r-254r : *Glose Abraham de Allexandria super complemento operum Razielis.*

Dans le manuscrit H, le *Liber Razielis* est relié avec d'autres textes issus entre autres de l'*Ars notoria*²⁰⁸ et de la *Summa Sacre Magice* de Bérenger Ganell²⁰⁹, mais la réunion de ces

²⁰⁵ LEICHT, R., *op. cit.*, p. 276.

²⁰⁶ ALFONSO X EL SABIO, *Astromagia* (ms. Reg. Lat. 1283a), édité et traduit par A. D'AGOSTINO, Naples, Liguori Editore, 1992, p. 44.

²⁰⁷ GEHR, D., « La Fittizia associazione del *Liber Razielis* in sette libri ad Alfonso X il Saggio e una nuova determinazione delle fasi redazionali del trattato, della loro datazione e dell'identità dei compilatori coinvolti », dans *Viator Multilingual*, 43 (2012), p. 187.

²⁰⁸ f° 295r-305r ; 307r ; 308r-343v (selon une notice récente de Julien Véronèse, à paraître).

²⁰⁹ f° 185r-233v ; 264r-294v (selon une notice récente de Julien Véronèse, à paraître).

traités est manifestement plus récente. Il faut par ailleurs considérer l'ordre des différentes parties avec précaution, puisque la reliure de l'ouvrage n'est pas d'époque²¹⁰.

Il nous faut à présent revenir sur le prologue du *Liber clavis*. On y lit que le roi Salomon a reçu ce livre d'un roi babylonien du nom de *Zametlicon*. Les ouvrages étaient écrits en « chaldéen » et devaient être traduits en hébreu. Le roi Salomon a alors voulu que les sept livres qui le constituaient soient réunis en un seul et a confié cet ouvrage à Glaryfacon qui connaissait très bien les langues chaldéenne, indienne, hébraïque et syrienne.

« Et ensuite, il [Salomon] ordonna que ces sept volumes ou traités soient écrits ou composés en un volume, car l'œuvre d'un volume ne pouvait suffire assez bien et parfaitement à elle seule, sans les autres ; et pour cette raison, il fit réaliser un livre entier à partir de ces sept traités. C'est pourquoi Salomon ordonna de l'écrire à son propre scribe, qui s'appelait Beru Glaryfacon, qui connaissait très bien la langue chaldéenne, indienne, hébraïque et syrienne, et leurs explications et déclarations de la bonne manière. Mais comme le dit Glaryfacon, Salomon corrigeait et expliquait le livre du mieux qu'il pouvait, et il l'arrangea de la meilleure façon qu'il put.

De ce que dit Glaryfacon.

Glaryfacon, le scribe de Salomon, dit que ceci est le livre du plus grand secret et du plus grand honneur. Et il fut envoyé à Salomon à cause de son grand prix et amour, et chacun de ces traités fut écrit séparément, mais ils doivent former un seul livre entier et particulier, car chacun de ces livres est nécessaire pour les autres, tous conjoints ensemble. Et Salomon l'arrangea mieux que les prophètes, et il montra comment il faut le suivre et étudier en lui, et il posa chaque traité pour lui-même, et chaque chapitre pour lui-même, chacun dans l'ordre jusqu'à la fin, et il y plaça le nom *semiphoras*, c'est-à-dire le nom des sept vertus, ainsi que la façon dont doit être écrit ce nom, avec quelle encre, sur quel parchemin, avec quel calame, et quel homme doit l'écrire, à quel moment, quel jour ou quelle nuit, à quelle heure, selon ce que déclara Salomon dans le *Livre de Raziel*, et comment le livre doit être gardé avec pureté et le plus grand honneur »²¹¹.

²¹⁰ VÉRONÈSE, J., *L'Almandal et l'Almadel latins au Moyen Âge. Introduction et éditions critiques*, Florence, Sismel, Ed. del Galluzzo, 2012, pp. 122-125.

²¹¹ « [...] et postea precepit omnia ista septem volumina seu tractatus scribi et componi in uno volumine quia non poterat sufficere opus unius voluminis ita bene et perfecte per se sine aliis et propterea feci fieri unum librum integrum de istis vii tractatibus et propterea precepit salomon scribere ipsum suo proprio scriptori qui dicebatur beru glaryfacon qui nouerat valde bene linguam caldeam et indam et hebraicam et syrianam et explanationes seu declarationes earum recto modo sed prout dixit glarifacon salomon corripbat et exponebat librum prout melius poterat et ordinavit ipsum meliori modo quo potuit. De illis que dixit glarifacon.

[D]ixit glarifacon scriptor salomonis quod iste est liber maximi secreti et maximi honoris et fuit missus salomoni propter maximum precium et amorem et fuit quilibet istorum tractatum scriptus per se sed debet esse unus liber solus totus et singularis per se quia quilibet de istis libris est necessarius unus cum aliis. omnes simul coniuncti. Et Salomon ordinavit ipsum melius quam prophete et ostendit qualiter hoc debet respicere et studere in eo et facere suum per ipsum et posuit quemlibet tractatum per se et quodlibet capitulum per se omnia sic per ordinem usque ad finem et posuit in eo nomen semiphoras quod vult dicere liber septem virtutum et qualiter debet scribi istud nomen et cum quo incausto et in quo pergamento et cum quo calamo et qualis homo debet ipsum scribere et in quo tempore et in quo die siue nocte et in qua hora prout declaravit salomon in libro razielis et qualiter debet custodiri liber munde et cum maximo honore. » (H, fol 6a, cité selon LEICHT, R., *op. cit.*, pp. 262-263 ; la traduction est de nous).

Nous avons donc, en plus du prologue mentionnant une traduction du latin au castillan par Johannes clericus, ce texte mentionnant une traduction du chaldéen à l'hébreu par Glaryfacon. Ces deux textes semblent donc refléter deux étapes différentes de l'élaboration de l'ouvrage tel qu'il est présenté dans V et H. Certes, ce récit légendaire de Glaryfacon n'est pas à prendre au pied de la lettre, mais il pourrait cacher allégoriquement des éléments historiques. Il est toutefois très difficile, voire impossible, de séparer le légendaire du réel²¹². À condition donc que le texte ne soit pas allusif lorsqu'il parle du passage du chaldéen à l'hébreu (c'est-à-dire que ce n'est pas une façon symbolique de dire qu'il a été traduit de l'hébreu au latin), on peut donc croire que l'ouvrage serait passé du chaldéen à l'hébreu, puis de l'hébreu au latin, puis du latin au castillan, puis à nouveau de castillan au latin.

Mais selon certains, il faut même aller plus loin. D. Gehr, dans son article intitulé *La Fittizia associazione del Liber Razielis in sette libri ad Alfonso X il Saggio...*, a en effet tenté de démontrer que cette attribution à Alphonse X, et d'ailleurs tout le prologue de Johannes le clerc, était une fiction tardive. Selon son analyse, le travail de Johannes clericus doit avoir eu lieu entre 1284, date de la mort d'Alphonse X, et les années 1360-1380, date de réalisation du manuscrit V. Elle montre en effet que Johannes clericus ne parle que de la traduction, et ne s'attribue pas la compilation des sept livres. L'un de ses arguments est que Johannes s'exprime subitement à la première personne, ce qui pourrait être l'indice d'un ajout de cette partie. Elle n'est d'ailleurs pas la première à avoir remarqué cette particularité ; puisque R. Leicht en avait déduit, lui, que la compilation était antérieure au règne d'Alphonse X. Toute l'argumentation de D. Gehr se doit pourtant d'être lue avec grande précaution, puisqu'elle est fondée sur une mauvaise datation du manuscrit V (ca. 1500 et non 1360-1380).

Pour D. Gehr, trois auteurs prouvent par le fait qu'ils ne mentionnent pas la version en sept livres, la diffusion faible ou non existante que celle-ci avait à leur époque. Il s'agit du *Magister Speculi*, ou pseudo-Albert, auteur vers 1250-1260 du *Speculum astronomie* qui cite tous les ouvrages liés à l'astronomie de son époque qu'il connaissait²¹³ ; de Bérenger Ganell qui achève en 1346 la *Summa Sacre Magice*, compilation magique citant de nombreux textes de magie dont un livre de Raziel en deux livres²¹⁴ ; et de Nicolas Eymerich (1356), inquisiteur catalan ayant rédigé un ouvrage intitulé *Directorium Inquisitorum* et citant de nombreux ouvrages de cette trempe.

C'est l'argument par Ganell qui est le plus fort, puisque nous savons par ailleurs qu'il était très au courant de tout ce qui se passait à la cour d'Alphonse X²¹⁵. En 1346, si la version en sept livres circulait, c'était donc suffisamment peu pour être ignorée par Ganell. Toutefois,

²¹² Cf. *ibid.*, p. 263.

²¹³ Nous aurons l'occasion d'identifier, au cours de la cinquième partie, l'ouvrage raziélien qu'il cite.

²¹⁴ Nous nous pencherons au chapitre 3. K. de cette partie sur l'identification de la version citée.

²¹⁵ BOUDET, J.-P., « La traduction latine... », *op. cit.*, p. 6.

Julien Véronèse démentit cette hypothèse en observant qu'il y a, dans l'ouvrage de Ganell, des renvois aux sept livres de l'ouvrage alphonsin²¹⁶.

Pour ce qui est d'Eymerich, l'argument reste hypothétique, du fait qu'on ne peut pas réellement prouver qu'il ne le connaissait pas. Il faut en outre spécifier qu'il mentionne un *Liber Salomonis* en sept livres, dont l'identification est débattue²¹⁷.

Un détail vient encore compliquer la reconstitution : Abraham d'Alexandrie, dans les annexes, fait référence à un *Liber Razielis* en deux livres. Pour J.-P. Boudet, cela pourrait être un indice du fait que le compilateur a travaillé en plusieurs phases, et qu'il n'a pas eu le temps de revoir le contenu de ses annexes²¹⁸.

Il est difficile de poser un jugement sur cette question épineuse dans le cadre de cette thèse portant sur la version P. Nous nous devons cependant de préciser que, comme l'a montré J.-P. Boudet, tout le travail de D. Gehr s'est fondé sur une mauvaise datation du manuscrit V, établie en 1457 (puis rectifiée en 1376). J.-B. Lebigue et J.-P. Boudet ont en effet, comme nous l'avons dit, reculé la datation aux années 1360-1380, en Toscane ou à Bologne²¹⁹. En outre, pour ce dernier, l'argument de D. Gehr qui dit que le fait que Johannes clericus s'exprime subitement à la première personne n'est pas un argument pour une fiction tardive, puisque c'est un phénomène fréquent dans les écritures à quatre mains²²⁰.

Finalement, J.-P. Boudet fait observer que D. Gehr avait négligé le lien unissant l'*Astromagia*²²¹ et le *Liber Razielis*, alors qu'ils ont en commun la mention d'Ascymor, roi des démons. Une comparaison approfondie de ces deux textes est dès lors absolument nécessaire, et aura lieu au chapitre prochain.

Il semblerait donc que l'attribution à l'entourage du *scriptorium* alphonsin ne peut être totalement mise en doute, mais qu'il y a lieu de la considérer avec précaution. Il est quoi qu'il en soit certain que nous sommes en présence, pour le *Liber samayn* et le *Liber temporum*, d'une compilation latine provenant de l'hébreu et dont la version castillane est perdue. Les cinq autres livres auraient été rédigés en latin dès le départ, à partir d'éléments plus ou moins hétérogènes, d'origine hébraïque mais aussi arabe, d'où les nombreuses références à Hermès dans ces cinq livres.

²¹⁶ Ce qui ne prouve pas nécessairement, selon lui, que Ganell avait le livre en mains. Il pourrait s'agir d'un procédé littéraire typique de la scolastique de l'époque.

²¹⁷ Cf. la cinquième partie, chapitre 2. B. 2.

²¹⁸ BOUDET, J.-P., « La traduction latine... », *op. cit.*

²¹⁹ J.-B. Lebigue a en effet identifié parmi les filigranes du papier de V, la demi-licorne référencée dans Briquet, n° 9926 (Florence, 1372) et les ciseaux référencés dans Piccard n° 122518, ou éventuellement 122519 ou 122516 (Pise, 1364 pour les deux premiers et Lucques, 1363 pour le dernier).

²²⁰ BOUDET, J.-P., « La traduction latine... », *op. cit.*, p. 5.

²²¹ Ouvrage de magie astrale issu du *scriptorium* d'Alphonse X, cf. *infra*.

Un témoin supplémentaire – l’*Astromagia*

Nous disposons d’un témoin très précieux de ce qui circulait à la cour d’Alphonse X. Il s’agit de l’ouvrage castillan indubitablement alphonsin conservé dans le manuscrit Ms. Reg. lat. 1283^a, qui a été publié récemment sous le titre d’*Astromagia* – le titre original étant perdu²²². Il compile sept traités :

- Pseudo-Pythagore, *Libro de los paranatellonta*,
- *Libro de los decanos*,
- *Libro de la Luna*,
- Pseudo-Aristote, *Libro de las imágenes de los doce signos*,
- *Libro de Marte*,
- *Libro de Mercurio*²²³.

Le compilateur de l’*Astromagia* a récupéré du matériel existant, issu entre autres du *Picatrix* et du *Livre de Raziel*, et ses citations peuvent dès lors nous renseigner sur le *Livre de Raziel* qui circulait à la cour d’Alphonse X. Il s’agit de citations empruntées çà et là, et totalement réagencées en fonction du plan que le rédacteur de l’*Astromagia* voulait donner à son ouvrage.

Le texte espagnol est extrêmement proche de son équivalent latin alphonsin, et non des versions P ou M, ce qui nous confirme la pertinence de cette comparaison.

Dans l’excellente édition qu’il en a réalisée, d’Agostino a indexé toutes les citations du *Livre de Raziel*. Nous nous sommes fiée à cette indexation, en laissant toutefois de côté les extraits d’une phrase issus du *Liber temporum*, trop brefs pour être significatifs dans notre étude.

Une traduction du latin vers le castillan ou du castillan vers le latin ?

La première question était de savoir si le texte espagnol copié par l’auteur de l’*Astromagia* était l’original du texte latin du *Liber Razielis* en sept livres, ou si c’était l’inverse.

Nous avons observé quelques particularités linguistiques qui mériteraient d’être analysées par un spécialiste.

Le § 217

P	VH	M	Astromagia ²²⁴
timor	pavor	timor	pavor
<i>la crainte</i>	<i>la peur</i>	<i>la crainte</i>	<i>la peur</i>

²²² ALFONSO X EL SABIO, *Astromagia*, op. cit.

²²³ *Ibid.*, p. 25.

²²⁴ *Ibid.*, [28c], p. 258.

Est-ce le *pavor* de VH qui a poussé le traducteur à traduire par l'espagnol *pavor* ou le contraire ?

Le § 219

P	VH	M	Astromagia ²²⁵
coronas [...] ignis et lucis	coronas ignis et <u>lutoris</u>	/	coronas de fuego e de <u>lugor</u>
<i>des couronnes [...] de feu et de lumière</i>	<i>des couronnes de feu et de [?]</i>	/	<i>des couronnes de feu et de lumière</i>

Il semblerait ici que c'est le mot *lugor* en espagnol qui a donné le mot *lutor* dans VH, puisqu'il n'existe pas en latin.

Le § 223

P	VH	M	Astromagia ²²⁶
Si vis scire in quo mense finies de mundo	Si volueris scire in quo mense finies de mundo	Si volueris mensem scire quando morieris	Si quisieres saber en quál mes finarás del mundo
<i>Si tu veux savoir en quel mois tu « finiras du monde ».</i>	<i>Si tu veux savoir en quel mois tu « finiras du monde ».</i>	<i>Si tu veux savoir en quel mois tu mourras.</i>	<i>Si tu veux savoir en quel mois tu « finiras du monde ».</i>

L'expression « *finire de mundo* » n'étant pas latine, on pourrait (à condition d'avoir la certitude qu'elle était courante en castillan) en déduire qu'on a ici aussi une marque du fait que VH traduit l'espagnol et pas le contraire.

Il est en outre intéressant d'observer que P a ici lui aussi une leçon assez proche du castillan, ce qui est difficile à interpréter.

Le § 224

P	VH	M	Astromagia ²²⁷
Sic	Unde	/	Onde
<i>Ainsi</i>	<i>D'où</i>	/	<i>D'où</i>

Le terme *onde* est attesté en castillan jusqu'au XIV^e siècle²²⁸, mais il paraît très probable que ce soit ici *unde* qui a influencé *onde* et pas le contraire.

²²⁵ *Ibid.*, [29a], p. 260.

²²⁶ *Ibid.*, [29d], p. 262.

²²⁷ *Ibid.*, [29d], p. 262.

²²⁸ « donde » dans COROMINAS, J. et PASCUAL, J., *op. cit.*, vol. 2, 1980, pp. 516-517.

Quel manuscrit de VH est concerné ?

Notre comparaison confirme également la plus grande fiabilité du manuscrit V que du manuscrit H. À deux reprises en effet, le manuscrit V présente une variante par rapport à H, et cette variante se retrouve dans le texte cité par l'*Astromagia*.

Le § 218

P	H	V	M	Astromagia ²²⁹
Et ibi sunt 12 maiores magni <u>honoris et stant in medio celi</u>	Et ibi sunt duodecim maiores domini in medio istius celi	Et ibi sunt duodecim maiores domini <u>honoris et existunt</u> in medio istius celi	Et ibi sunt 12 domini maioris honoris. Et stant in medio celo	E y son .xii. Maioranos, señores <u>de la honor, e están en medio del cielo</u>
<i>Et là sont les douze maîtres de grand honneur, et ils se tiennent au milieu du ciel</i>	<i>Et là sont les douze maîtres du Seigneur, au milieu de ce ciel</i>	<i>Et là sont les douze maîtres d'honneur, et ils se tiennent au milieu de ce ciel</i>	<i>Et là sont les douze maîtres de l'honneur. Et ils se tiennent au milieu du ciel</i>	<i>Et là sont douze maîtres, seigneurs de l'honneur, et ils se tiennent au milieu du ciel</i>

Le § 220

P	H	V	M	Astromagia ²³⁰
qui super quemlibet mensem sunt commandati.	qui habent potestatem super duodecim menses anni.	qui habent potestatem super duodecim menses anni <u>et sunt maiores super potestatem cuiuslibet mensis</u>	qui super quemlibet mensem sunt comissi :	que an poder sobre los dezidós meses del año, <u>e son mayoranos sobr'el poder de cada un mes.</u>
qui sont mandés sur chacun des mois	qui ont le pouvoir sur les douze mois de l'année	qui ont le pouvoir sur les douze mois de l'année, et ils sont maîtres sur le pouvoir de chaque mois	qui sont commis sur chacun des mois	qui ont le pouvoir sur les douze mois de l'année, et ils sont maîtres sur le pouvoir de chaque mois

Ce double exemple nous montre bien que le manuscrit V est plus proche que H de la version qui circulait à l'époque d'Alphonse X (et ce, quels que soient les textes de P et M, puisque dans le premier cas, ils sont plutôt proche de V, et dans le second, plutôt de H).

²²⁹ *Ibid.*, [28d], p. 260.

²³⁰ *Ibid.*, [29c], p. 260.

Allusions à Raziel non identifiées

À plusieurs reprises, le texte de l'*Astromagia* mentionne un texte issu du Raziel :

- *Otra imagen de Luna segund dixo Raziel, e es pora meter paz e abenencia entre dos*²³¹ ;
- *E faz assí cuemo es dicho en el Libro de Raziel, el angel de juicio*²³² ;
- *Estas son otras figuras del día de martes, e otras figuras a que dizen seello de Mars, segund dixo Rasiel*²³³.

Ni d'Agostino ni nous n'avons retrouvé les passages correspondants dans le *Livre de Raziel*, ce qui nous laisse supposer que l'auteur de l'*Astromagia* avait également en main un autre livre raziélien que ceux dont nous disposons.

Livres cités par l'*Astromagia* – une version en deux livres ?

Il est toutefois très intrigant d'observer que parmi les sept livres de la version alphonsine, l'*Astromagia* ne semble citer que le *Liber temporum* et le *Liber samayn*. Cela confirmerait-il l'existence d'une version en deux livres à la cour d'Alphonse X ?

Ceci nous permet d'infirmer l'hypothèse de R. Leicht selon laquelle la compilation en sept livres serait antérieure à Alphonse X. En revanche, si cette version en deux livres circulait à la cour d'Alphonse X, nous ne pouvons savoir si la version en sept livres a été élaborée ultérieurement au cours de son règne, ou après sa mort.

Particularité de l'*Astromagia* – interprétation astrale

Il est finalement très intéressant d'observer que les anges des douze mois se trouvent dans le cinquième ciel du *Liber samayn*, et que le réalisateur de l'*Astromagia* les a copiés dans sa partie sur le ciel de Mars, planète qui se trouve dans le cinquième ciel selon le système de Ptolémée. Il semble donc qu'il ait interprété les cieus du *Liber samayn* comme étant des sphères planétaires, ce qui n'y est pas dit explicitement²³⁴.

Conclusions sur l'attribution du *Liber Razielis* en sept livres

Notre étude de l'*Astromagia* nous confirme qu'une version des *Libri samayn* et *temporum* circulait à la cour d'Alphonse X, puisque cet ouvrage réalisé par son *scriptorium* cite, en castillan, ces deux livres de façon très fidèle. Le fait que seuls ces deux livres soient cités nous pousse à émettre un doute quant à la présence des cinq autres livres à la cour à l'époque de rédaction de l'*Astromagia* (1280). Mais il n'est pas impossible non plus que ces cinq livres y soient arrivés entre la réalisation de l'*Astromagia* et la mort du roi (à savoir, entre 1280 et 1284).

²³¹ Livre III. 1, 5 (*ibid.*, p. 136).

²³² Livre III. 2, 132 (*ibid.*, p. 184).

²³³ Livre V. 2, 22 (*ibid.*, p. 248).

²³⁴ Sur la nature de ces sphères, cf. la deuxième partie, chapitre 1. B. 1.

Quant à la langue des *Libri samayn* et *temporum* dont disposait l'auteur de l'*Astromagia*, il peut tout autant s'agir de versions castillanes que de versions latines qu'il aurait alors traduites.

3. La version alphonsine dans le corpus raziélien

Venons-en à présent à la place de cette version en sept livres dans le corpus raziélien. Nous commencerons par présenter les grands traits qui rapprochent ou différencient cette version des autres du corpus, en insistant particulièrement sur les attributions et invocations d'autorité, avant de passer à une comparaison textuelle mot-à-mot qui permettra de retracer l'histoire de la transmission manuscrite.

Comparaison générale

La première caractéristique de la version alphonsine est le nombre de livres qui la compose. Elle est, comme nous l'avons dit, composée d'un prologue, de sept livres et d'annexes. Deux des sept livres, le *Liber samayn* et le *Liber temporum* correspondent à ce qui, accompagné d'un prologue un peu différent et à quelques variantes près, constitue la version P.

Or, nous avons déjà fait allusion au fait qu'il semblerait que la version alphonsine ait été précédée par une version en deux livres²³⁵ ; ce qui n'est pas étonnant, puisque déjà en hébreu, leurs équivalents, les SHR I et II, circulaient fréquemment ensemble.

Il semblerait donc que le compilateur alphonsin ait eu en main ces deux traités, et qu'il les ait compilés avec d'autres. Ces derniers présentent des caractéristiques différentes : ils accordent tous une place prépondérante à Hermès, figure très présente dans la magie arabe. Or Hermès ne se retrouve ni dans le *Liber samayn*, ni dans le *Liber temporum*. Nous allons dès lors nous pencher sur les différentes attributions légendaires du corpus, et tenter de lire ce qu'elles peuvent nous révéler.

Les autorités invoquées : analyse et mise en perspective

Les attributions à Salomon et Hermès sont lourdes de sens, comme l'a montré J. Véronèse dans son article intitulé « La transmission groupée des textes de magie "salomonienne" de l'Antiquité au Moyen Âge »²³⁶.

²³⁵ Abraham d'Alexandrie, dans l'une des annexes de l'ouvrage, mentionne un *Liber Razielis* en deux livres. De plus, dans les citations que l'*Astromagia* fait du *Liber Razielis*, on ne trouve, comme nous l'avons dit, que des extraits de ces deux livres.

²³⁶ VÉRONÈSE, J., « La transmission groupée des textes de magie "salomonienne" de l'Antiquité au Moyen Âge. Bilan historiographique, inconnues et pistes de recherche », dans *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales : textes et représentations, VI^e-XIV^e siècle*, édité par S. GIOANNI et B. GRÉVIN (dir.), *Collection l'École Française de Rome – 405*, Rome, EFR, 2008, pp. 193-223.

Le fait n'est pas nouveau. Dans le *Speculum astronomie*, longtemps attribué à Albert le Grand, on trouve une distinction entre les « images abominables »²³⁷, attribuées à Hermès, Toz Graecus, Balenus – c'est-à-dire Apollonius – et Germath le Babylonien ; et les « images détestables »²³⁸, attribuées la plupart du temps à Salomon. Les critères distinguant « images abominables » et « images détestables » ne sont pas parfaitement clairs, et ont été abondamment discutés²³⁹, mais il semblerait que cette disparité dans les attributions soit liée à l'origine de ces textes : les images abominables sont plutôt issues du monde arabe, et par là liées à la tradition astrolâtrique des Sabéens de Harran. Les textes attribués à Salomon seraient plutôt liés à la tradition juive et chrétienne, et présentent des textes aux présupposés astrologiques moins prégnants, dont l'efficacité est fondée sur la contrainte ou l'invocation d'esprits par une cérémonie.

Si la frontière entre textes « hermétiques » et textes « salomoniens » est loin d'être imperméable, elle est suffisamment claire pour qu'il y ait lieu de se poser la question de la position des *Livres de Raziel* dans ce contexte. C'est ce que nous ferons en analysant les textes majeurs du corpus raziélien, afin de savoir quelles attributions présentes dans VH sont originaires du corpus, et lesquelles sont d'origine extérieure.

Les autorités invoquées par les SHR I et II

Dans le SHR I, le livre est offert à Noé, et l'on a toute la chaîne de sa transmission jusqu'à Salomon. Le récit s'étend alors un peu sur l'histoire de Salomon (contrairement aux autres individus de la chaîne : Abraham, Jacob, Levi, Kehat, Amram, Moïse, et Josué)²⁴⁰ : il est dit de lui qu'il reçut ce livre de la compréhension, et qu'il régna dès lors sur les esprits et les démons. Il put ainsi bâtir (le livre ne précise pas ce qu'il bâtit, mais l'on pense immédiatement au Temple et à son palais), et eut du succès grâce à lui. Il avait en effet de nombreux livres, mais aucun n'était plus précieux, plus révééré, plus puissant ni plus grave (§ 13).

Dans le SHR II, le livre est offert à Adam par l'ange Raziel, et aucune autre autorité n'est invoquée.

Il est dès lors intrigant que presque toutes les versions latines²⁴¹ parlent à la fois de Salomon et d'Adam et Raziel. Nous avons déjà expliqué ce phénomène du point de vue textuel²⁴², mais nous allons voir qu'en abordant le sujet du point de vue des attributions, nous arriverons à des conclusions lourdes de sens sur la réception et la condamnation de l'ouvrage.

²³⁷ *Modus abominabilis* (ZAMBELLI, P., *The Speculum Astronomiae and its enigma : astrology, theology and science in Albertus Magnus and its contemporaries*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 240).

²³⁸ *Modus detestabilis* (*ibid.*, p. 240).

²³⁹ Cf. la cinquième partie, chapitre 2. A.

²⁴⁰ SHR I, § 13.

²⁴¹ La seule exception est à notre connaissance le manuscrit P, qui ne fait aucune mention de Salomon.

²⁴² Sur l'insertion du prologue du SHR I au sein du prologue du SHR II, cf. *supra*, au chapitre 3. A. 3., la section intitulée « Les manuscrits latins par rapport au groupe C ».

Les autorités invoquées par P

On lit au début de P que ce livre fut donné à Adam de la part de notre Seigneur, après qu'il eût transgressé le noble commandement. L'ouvrage s'ouvre sur une louange du livre, qui fut écrit, lit-on, de la main de Raziel. Après une série de considérations générales arrive la naissance de Seth, fils d'Adam, qui fut « nourri » (i. e. guidé, enseigné) sur la voie de ce livre par lequel il comprit tous les secrets, les lettres et les caractères. Après avoir tout enseigné à Seth, Adam se retira dans le lieu où il doit se tenir pour les siècles des siècles. Son fils se renforça, et apprit grâce à ce livre à distinguer le bien du mal. Il expulsa ensuite les esprits et fit *concorde* le monde, puis plaça le livre dans une *majesté* d'or²⁴³ qu'il cacha dans la grotte d'Hénoch, qui se trouve à gauche du paradis et que fit Caïn, son frère.

Cette partie, que l'on ne trouve que dans P et la version de 1701, et qui n'est donc pas issue des SHR I et II, présente des similitudes frappantes avec le *Testament d'Adam*²⁴⁴. Celui-ci se termine en effet, dans sa version syriaque, par ces mots :

« Et moi Seth, j'ai écrit ce testament ; et après la mort de mon père Adam, nous l'ensevelîmes, moi et mon frère, à l'orient du paradis, en face de la ville d'Hénoch, la première qui fut bâtie sur la terre. Et les anges et les vertus des cieux firent eux-mêmes ses funérailles, parce qu'il avait été créé à l'image de Dieu. Et le Soleil et la Lune s'obscurcirent, et il y eut des ténèbres durant sept jours. Et nous scellâmes ce testament, et nous le plaçâmes dans la Caverne des Trésors, où il est resté jusqu'à ce jour, avec les trésors qu'Adam avait tirés du paradis, l'or, la myrrhe et l'encens. Et les fils des rois Mages viendront, les prendront et les apporteront au fils de Dieu, dans la grotte de Bethléem de Juda. Fin du testament de notre père Adam²⁴⁵. »

Comparons cet extrait avec le P15 de P :

« [P.15] [Il apprit] deuxièmement que les hommes de son temps ne pouvaient connaître la voie de la vérité tant que Seth n'était pas renforcé par la puissance de ce livre et par le secret des lettres saintes qui étaient écrites dans ce livre. Il renvoya tous les mauvais esprits et les expulsa de la terre, et harmonisa le monde entier. Il leur fit connaître la voie de la vérité et la puissance qu'il tenait avec la puissance du Seigneur, et il s'exalta et il fit une "majesté"²⁴⁶ martelée d'or. Il y posa le livre avec toutes les choses de bonne odeur /4r/ qui

²⁴³ Les « Majestés » sont des reliquaires en bois revêtus de métal auxquels on a donné forme humaine, celle d'un personnage assis sur un trône, d'où le terme de "Majesté" (TARALON, J., « La majesté d'or de Sainte-Foy du trésor de Conques », dans *Revue de l'Art*, 40-41 (1978), p. 12). La spécificité de ces représentations, qui se multiplient en Europe entre le X^e et le XII^e siècle, consiste dans la conjonction de leur aspect figuratif et de leur fonction de reliquaire (MIDGAL, A. M., *Regina Coeli, Les images de la Vierge et le culte des reliques. Tableaux-reliquaires polonais à l'époque médiévale*, Thèse de doctorat de Langues, Histoire et civilisation des mondes anciens, sous la direction de N. Reveyron, Université Lumière Lyon II, 2010, chapitre V).

²⁴⁴ Texte antique gnostique dont la datation est malaisée. RENAN, E., *Fragments du livre gnostique intitulé Apocalypse d'Adam, ou Pénitence d'Adam, ou Testament d'Adam, publiés d'après deux versions syriaques*, Paris, Imprimerie Impériale, 1854.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Cf. *supra*, note 243.

pouvaient exister et la cacha dans une caverne ou une crypte, celle-là même qui est appelée “Grotte d’Hénoch”, élevée ou faite par son frère Caïn, et qui se trouve dans la partie gauche du paradis. »²⁴⁷

Si ce texte n’est manifestement pas la source directe de notre prologue, il y a lieu de croire que les deux textes sont apparentés, et que cette partie du prologue de P est liée à la littérature gnostique à laquelle ce *Testament d’Adam* appartient. Toutefois, cette proximité étant déjà présente dans la version de 1701, une étude plus approfondie devrait être faite en partant de cette version et de ses sources médiévales.

À la suite de ce passage sur Seth, on trouve dans P la prière d’Adam, puis le rituel de purification qui n’invoque aucune autorité.

Résumons les invocations d’autorité du prologue de P. Aucune mention de Salomon ne s’y trouve, ce qui s’explique certainement par le fait qu’à cet endroit dans la version de 1701, Salomon n’est pas mentionné (après Noé, l’ouvrage est transmis à Sem, puis à Abraham, à Isaac, à Jacob, à Levi, à Moïse, à Aaron, à Phineas, au fils de celui-ci, et à toutes les générations venant après)²⁴⁸, alors que dans le SHR I (§ 13), très similaire, Salomon fait partie de la chaîne de transmission. P mentionne en revanche le Noé du SHR I, qui reçoit le livre de l’ange Raphaël, et le Raziel et l’Adam du SHR II, avec en plus une allusion à Hénoch qui semble apparentée, plus ou moins lâchement, au *Testament d’Adam*, dans une partie elle aussi commune avec la version de 1701. Plus discrètement, il est fait allusion dans P à Lemach, fils de Seth, et à Sem, Abraham, Isaac, Jacob, Levi, Moïse, Aaron, Élisée, qui eurent accès à ce livre.

Les autorités invoquées dans VH

Il est très intrigant d’observer qu’en partant d’une source hébraïque semblable à celle dont le traducteur de P est parti – mais sans passer par la version de 1701 toutefois – la version VH attribue une place bien plus importante à Salomon. Observons les autorités invoquées, livre par livre.

Le prologue

Le prologue est attribué à Salomon (*prout dicit Salomon*, f° 1r), mais raconte le récit de la réception du livre par Adam, ce qui donne indirectement à ce dernier une grande autorité.

²⁴⁷ 2° *quod non poterant homines qui erant suo tempore cognoscere viam veritatis quousque corroboratus est Seth cum potencia istius libri et cum secreto litterarum sanctarum que erant in illo libro scripte remersit omnes spiritus malos et eos eiecit de terra et fecit concordare totum mundum et fecit eos cognoscere viam veritatis et potentiam quam tenebat cum potentia Domini et exaltavit se et fecit maiestatem de auro frataminatam et posuit librum in illa cum omnibus rebus boni odoris /4r/ que possent esse et abscondit in unam cavernam vel criptam in illam que vocatur Cava de Anoch que stat ex parte sinistra de paradiso illam quam levavit vel fecit Cain, suus frater (P, f° 3v-4r).*

²⁴⁸ *Sefer Raziel ha-Mal’akh*, f° 3v. Il relèverait également d’une étude consacrée à la version de 1701 d’expliquer l’absence de Salomon dans celle-ci.

Le Liber clavis

Le prologue du *Liber clavis* commence par « *incipit Liber Razielis qui dicitur Liber clavis* » (f° 10v), ce qui le place avant tout sous l'autorité de l'ange Raziel. Dès le premier paragraphe de ce livre, des paroles sont attribuées à Salomon (« *dixit Salomon* », f° 10v), il prend récurremment la parole, tout en faisant allusion au récit d'Adam (f° 11v). Certaines attributions mettent en évidence l'influence supposée de plus nombreux personnages, comme celle-ci : « *dixit Salomon in isto libro illa que dixit angelus Raziel Adam primo homini qui fuit in isto mundo et prout dixit Moyses et alii prophete in veritate et nos credimus sic esse* » (f° 12r), Salomon rapporte ce que Raziel a dit à Adam, et qui est confirmé par Moïse et les autres prophètes.

Dans la suite, Salomon rapporte au f° 15r les dires de Raziel ; puis apparaît Hermès, parfois accompagné de Salomon (f° 18r), parfois non (« *dixit Hermes* » (20v)).

Le *Liber clavis* invoque donc les autorités de Raziel, Adam, Salomon, Moïse, les prophètes et Hermès.

Le Liber ale

Les trois premiers paragraphes de ce livre sont introduits par des *dixit Salomon*, et le second ajoute « *locutus est Raziel et dixit* » (f° 22r). Dans les chapitres suivants, on retrouve des *dixit Salomon* çà et là. Au f° 29v, les attributions semblent révéler leur lien avec différentes sources utilisées par le compilateur : « *et aliqua de istis experimentis erant scripta in libro Razielis, quamvis Salomon posuit aliqua de suis et aliqua de dictis Hermes. Et ponitur in libro Razielis ...* » (f° 29v). On peut l'interpréter de deux façons : soit le compilateur s'est basé sur deux ouvrages : l'un de Raziel et l'autre de Salomon, lequel compile lui-même ses idées avec des dires d'Hermès ; soit c'est le livre de Raziel lui-même qui est attribué à Salomon, et qui compile ses idées avec les dires d'Hermès. Après quelques « *dixit Salomon* », on apprend d'où vient la science de Raziel : « *Et sciat qui legit istum librum quod nomina semyforas dixit Creator angelo Razieli et Raziel dedit ea Ade primo homini...* » (f° 36v).

Le *Liber ale* attribue donc sa science au Créateur qui l'a transmise à Raziel, à Salomon et à Hermès.

Le Liber thymiama

Le *Liber thymiama* est lui aussi avant tout un livre de Raziel (« *Hic incipit Liber tertius razielis* », f° 37r) et son texte commence d'ailleurs par « *Dixit angelus Raziel Ade* » (f° 37r). On discerne ici aussi plusieurs strates de textes superposées : « *et etiam dixit Salomon super subfumigia Hermetis* » (f° 38v), nous ne mentionnons pas tous les « *dixit Salomon* » qui sont légion (environ une occurrence par page), avec çà et là un « *dixit Hermes* » (f° 41r et 43v) ou un « *dixit Raziel* » (f° 41v) intercalé.

Le *Liber thymiama* est donc attribué à Raziel, Adam, Salomon et Hermès.

Le Liber temporum

Le *Liber temporum* commence lui aussi par « *incipio scribere istum librum qui dicitur Cefer Raziel quem dedit angelus Raziel Ade* » (f° 44r), et présente au f° 46v le récit bien connu de Raziel et Adam. Les chapitres sont ensuite attribués à Salomon (f° 47r, 56v, 57r, 64r, 65v, 76r), à Raziel (f° 47r, 49v, 55v), ou à un autre ange : Natael (« *dixit angelus Natael* » (f° 66r) ; « *dixit Natael illudidem quod dixerat Raziel* » (f° 66v). Nous aurons l'occasion d'approfondir nos observations au chapitre prochain.

Le *Liber temporum* est ainsi attribué à Raziel, Adam, Salomon et Natael.

Le Liber mundicie

Le *Liber mundicie*, qui commence lui aussi par un *incipit* raziélien : « *Hic incipit quintus liber Razielis* » (f° 87r), est ensuite uniquement attribué à Salomon (*dixit Salomon*, e. a. f° 88r et 91r).

Le Liber samayn

Le *Liber samayn*, ou *sextus liber Razielis* commence par le récit de la rencontre d'Adam et Raziel, suivie de la succession de Seth, Hénoch, Noé, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, Levi, Caath, Abraham, Moïse, Josué, les anciens, les prophètes, les sages puis Salomon (f° 97v-98v). Le texte est à cet endroit particulièrement explicite à propos de la réception du livre et son usage par ce dernier ; tandis que dans la suite du *Liber samayn*, on ne trouve qu'un seul *dixit Salomon* (f° 99r).

Le *Liber samayn* est donc moins fourni que les autres en attributions. Mises à part les attributions indirectes fournies par son prologue (Adam, Raziel, Seth, Hénoch, Noé, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, Levi, Caath, Abraham, Moïse, Josué, les anciens, les prophètes, les sages et Salomon), un seul « *dixit Raziel* » est présent. Nous aurons l'occasion d'interpréter ce phénomène au chapitre prochain.

Le Liber ymaginum et virtutum

Le septième livre de Raziel est intitulé *Liber ymaginum et virtutum*. La place de Salomon est ici aussi prépondérante (f° 139v, 141v, 142v, 144r, 147v, 154r, 159r, 164v, 166r, etc.) ; mais c'est à nouveau le Créateur qui a envoyé le livre à Adam par l'intermédiaire de Raziel : « *dixit Raziel angelus : aspice Adam in libro quem tibi misit Creator* » (f° 143r). Hermès y occupe également une place de choix (f° 145r, 146v, 149r, 157r, 163r, 168r, etc.), parfois en faisant référence à un livre bien précis (« *et Hermes ponit in suo libro maiori de magica 12 divisiones* » ; f° 148v).

Le *Liber ymaginum et virtutum* est donc attribué à Salomon et à Hermès. Nous n'avons pas cru nécessaire de dresser la liste exhaustive des innombrables « *dixit Salomon* » et « *dixit Hermes* » de ce long traité. Des allusions au Créateur, à Adam et à Raziel y sont également présentes, ainsi qu'une référence à un livre bien précis d'Hermès.

Conclusion sur les attributions du corpus raziélien

Le *Liber Razelis* en sept livres est donc placé à la fois sous l'autorité de Raziel et sous celle de Salomon. On retrouve en effet ces deux personnages dans chaque livre, avec Adam qui est toujours associé à Raziel. Les *Libri clavis, ale, thymiama, mundicie* et *ymaginum* font tous allusion à Hermès, et, nous l'avons dit, cela n'est pas anodin, puisque ces livres sont précisément tous ceux dont nous n'avons pas l'original hébreu. Le *Liber temporum* a pour particularité de comporter des chapitres attribués à Natael, dont on ne trouve mention nulle part ailleurs. Notons finalement l'importance du Créateur comme origine de la connaissance de Raziel (*Liber ale* et *Liber ymaginum*).

Une question subsiste : comment Salomon peut-il occuper une telle place dans la version latine en sept livres, alors que dans la version hébraïque, il n'apparaît pratiquement pas ? Le SHR I présente en effet lui aussi Salomon comme aboutissement de la chaîne de transmission en développant un peu : ce livre lui a permis de régner sur les esprits, de connaître la sagesse, et de bâtir ; et ce livre était son ouvrage le plus précieux et le plus honoré. Toutefois, il y joue un rôle bien moindre que dans VH.

Pour tenter d'expliquer ce phénomène, nous allons approfondir notre étude des attributions des *Libri samayn* et *temporum*, et en particulier, des invocations exprimées par « *dixit Salomon* », « *dixit Raziel* », etc., et de leur lien avec la source du texte.

Les autorités des Liber samayn et Liber temporum

En réalité, dans le prologue et le *Liber samayn*, les invocations d'autorités introduites par *dixit...* sont très rares, puisqu'on trouve un seul *dixit Salomon* au début du prologue (§ 1), et un au début du *Liber samayn* (§ 28). Il est très plausible qu'il s'agisse là d'un ajout du compilateur, mu par une volonté d'harmonisation de l'ouvrage.

Dans le *Liber temporum* en revanche, ces invocations d'autorité sont bien plus fréquentes et donc plus riches d'informations. Elles méritent d'être observées une à une. Dans le tableau ci-dessous, nous présentons chaque chapitre, suivi de l'autorité à laquelle il est attribué, puis de sa source, lorsqu'elle a pu être identifiée – et enfin de sa présence dans P. Nous pouvons ainsi observer si ces attributions sont énoncées au hasard ou dépendent de la source de l'extrait cité. La présence dans P nous permet quant à elle de nous faire une idée plus précise du stade textuel de l'une et de l'autre version.

Texte dans V	Autorité (selon V)	Source identifiée par R. Leicht	Présence dans la version P
f° 44v : <i>Hic incipit quartus liber Razelis.</i>	Dixit Raziel (f° 45r)		Oui
f° 44v : <i>Capitulum primum de expositione nominis libri et in aliis que sibi pertinent.</i>	/	Noms hébreux des planètes, des cieux, des anges des	Oui

		planètes et des anges des mois ; cfr. <i>Sefer Razi'el</i> , f° 41v/16-30 (<i>Sefer Mazzalot</i>)	
f° 46r : <i>Capitulum secundum de divisione iiii. temporum.</i>	/ Dixit Salomon (de divisione mensis, diei et hore in quatuor partibus secundum annum)	cf. <i>Sefer Razi'el</i> , f° 4v/16-18; matériel en plus, partiellement attribué à Salomon (f° 28v/22)	Oui Non
f° 47r : <i>Ca. iii. De doctrina operationis et qualiter debet se regere id est quam per istum librum voluerit operari.</i>	Dixit Raziel	Correspond en partie au <i>Sefer Razi'el</i> , f° 3r/29-3v/5 (en particulier f° 29r/20 et ss.)	Oui (mais se trouve après les douze mois)
f° 49r : <i>Capitulum iiii. de potestatibus mensium et de sua potentia et de suis nominibus.</i>	Dixit Raziel	SHR II ²⁴⁹	Oui
f° 52v : <i>Capitulum. v. de nominibus angelorum habentium potestatem in quolibet vii dierum septimane.</i>	/		Non
f° 55v : <i>Ca. vi. de virtute istius libri secundum angelum razelem.</i>	Dixit Raziel	cf. <i>Sefer Razi'el-Introduction</i> f° 3r/36-4v/8	Oui
f° 56r : <i>Capitulum vii. De operatione istius libri et nominibus temporum.</i>	/ Dixit Salomon (de divisione temporum diversorum)	<i>Sefer Razi'el</i> , f° 5r/14-26 au sujet des anges des temps de l'année	Oui Non (Dixit Salomon)
f° 57r : <i>Ca. viii. de iiii. temporibus anni et suis complexionibus et que debet scire in suis operibus.</i>	Dixit Salomon		Non
f° 59r : <i>Capitulum ix. de nominibus solis in quatuor temporibus anni et per que signa ambulat sol in quolibet tempore.</i>	/	<i>Sefer Razi'el</i> , f° 5r/27-30 (deux versions retravaillées ensemble)	Oui
f° 59r : <i>Ca. x. de nominibus angelorum xii. horarum diei.</i>	/		Non
f° 60r : <i>Capitulum xi. De nominibus angelorum xii horarum noctis.</i>	/		Non

²⁴⁹ R. Leicht appelle cela : « *mishmarot* des anges des mois issus du *Sefer Adam* ». Il s'agit bien de la traduction du SHR II.

f° 61r : <i>Ca. xii de nominibus horarum diei incipiendo a prima et sic per ordinem.</i>	/	Noms des heures du jour correspondant à l' <i>Horarium</i> (sans la liturgie et les emplois)	Non
f° 61v : <i>Capitulum xiii. De nominibus propriis horarum noctis incipiendo a prima et sic per ordinem.</i>	/	Noms des heures de la nuit correspondant à l' <i>Horarium</i> (sans la liturgie et les emplois)	Non
f° 61v : <i>Ca. xiiii de nominibus vii. planetarum et suorum angelorum in quatuor elementis.</i>	/		Non
f° 62v : <i>De quatuor nominibus celorum ad iiii. partes in quatuor temporibus anni.</i>	/	<i>Sefer Razi 'el</i> , f° 5r/31 et ss.	Oui
f° 63r : <i>Capitulum 15 de nominibus elementorum.</i>	/	cf. <i>Sefer Razi 'el</i> , f° 5r/34	Non (sauf un bref paragraphe)
f° 63v : <i>Capitulum 16 de nominibus iiii. partium mundi in quatuor temporibus anni et de suis angelis.</i>	/	<i>Sefer Razi 'el</i> , f° 5r/35-39	Oui
f° 64r : <i>Capitulum 17 de nominibus vii. planetarum superiorum et de suis angelis maioribus in quatuor temporibus anni.</i>	/		Oui
f° 64r : <i>Hic ponit Salomon rationem quare quilibet planeta vel quelibet res supradicta habet iij. nomina secundum iiii. tempora anni.</i>	Hic ponit Salomon Et dixit Salomon		Non
f° 64v : <i>Dixit Ycat sapiens.</i>	Dixit Yçac	<i>Sefer Razi'el</i> , f° 5r/41-5v/13, au sujet des quatre noms des planètes	Partiellement (pas la partie attribuée à Isaac, mais bien ce qui suit).
f° 65v : <i>Ca. 18 de. vii. corporibus superioribus et de motu eorum et de angelis qui sunt in eis et de sua statione et potestate et de officio ipsorum.</i>	Dixit Salomon Et deinde dixit Salomon Et dixit angelus Natael Salomoni Et dixit Natael Et dixit Salomon...		Non

	De responso quod dedit Natael Salomoni. Dixit Natael illud idem quod dixerat Raziel.		
f° 68v : <i>Ca. 19 de nominibus xii. signorum in quo tempore seruit quodlibet et de suis nominibus diuersis in quolibet tempore et de xii mensibus lunaribus.</i>	/	<i>Sefer Razi'el</i> , f° 5v/14-42	Oui
f° 70r : <i>Ca. 20 de nominibus signorum separatim in quolibet tempore.</i>	/	<i>Sefer Razi'el</i> , f° 6r/1-15	Oui
f° 71r : <i>Capitulum 21 de motu lune in signis et in xxviii. mansionibus.</i>	/		Oui (en simplifié)
f° 71r : <i>Ca. 22 de verbis et inuocatione quam debes facere in omni opere quod feceris.</i>	/		Non
f° 71v : <i>Capitulum 23 de nominibus 7 dierum septimane in omnibus quatuor temporibus anni.</i>	/	Oublié par Leicht	Oui
f° 72r : <i>Ca. 24 de nominibus vii. dierum septimane in omnibus iii. temporibus anni.</i>	/	<i>Sefer Razi'el</i> , f° 6r/16-21	Oui
f° 46r/4-46r/30 ²⁵⁰ : <i>De nominibus iii. partium diei et noctis in iii. Temporibus anni et de suis angelis et de suis suffumigiis.</i>	/		Partiellement ?
f° 46r/30-46v/29 ²⁵¹ : <i>Capitulum xxiii: de nominibus iii. partium terre et iii. temporibus anni. et de suis angelis.</i>	/	<i>Sefer Razi'el</i> , f° 6r/25-30	Partiellement ?
f° 72r : <i>Ca. 25 de nominibus cuiuslibet capitis animalium in quatuor temporibus. et de suis nominibus suorum foraminum.</i>	/		Non
f° 72v : <i>Ca. 26 de nominibus angelorum que debent scribi in toto corpore hominis et de</i>	/		Non

²⁵⁰ Dans H, car absent de V.

²⁵¹ Dans H, car absent de V.

<i>quibuslibet membris separatim cum suis angelis.</i>			
f° 73v : <i>De nominibus septem planetarum in quolibet celo et climate et prima de saturno. Capitulum 27.</i>	/		Non
f° 74v : <i>Capitulum 28 de nominibus planetarum in quolibet celo et in quolibet climate.</i>	/		Non
f° 75r : <i>Ca. 29 de vii planetis et suis angelis cuiuslibet partium qui habent potestatem in planeta.</i>	/		Non
f° 76r : <i>Ca. 30 de nominibus vii. planetarum suorum dierum secundum vii. idiomata.</i>	Dixit Salomon		Non
f° 76v : <i>Ca. 31 de nominibus metallorum et suorum angelorum in quatuor temporibus anni.</i>	/		Non
f° 77r : <i>Ca. 32 de nominibus animalium vii superiorum in iiij. temporibus anni.</i>	/		Non
f° 77v : <i>Capitulum 33 de nominibus vii. hereditatum in iiij. temporibus anni.</i>	/		Non
f° 78r : <i>Ca. 34 de nominibus iiij. animalium ignis eris aque et terre in iiij. temporibus anni.</i>	/		Non
f° 78v : <i>Ca. 34 [sic] ubi dicitur qualibet res habet sua nomina diuersa in iiij. temporibus anni que debent nominari secundum tempus quod est.</i>	/		Non
f° 78v : <i>de oratione que debet dici in principio cuiuslibet operis istius libri et balnea te prima in aqua et indue vestes mundas et nomina nominem quod est illius rei quam feceris et nomen creatoris magnum terribile forte perfectum admirabile et verum.</i>	/	Prière issue du <i>Sefer ha-Yashar</i> (Édition Wandrey, § VI)	Oui
f° 80r : <i>Ca. 36 In figura et exemplo diuisionum temporum. et quare sunt quatuor illa que diuiduntur.</i>	/		Non

f° 80v : <i>Capitulum 37 de operibus istius libri secundum quod debemus operari in causa quam voluerimus facere et prima de separatione.</i>	/	<i>Sefer Razi'el</i> , f° 6r/31-35; f° 6r/25-30 (noms d'anges); f° 6v/2 et ss. ; f° 6r/39-6v/1; f° 6v/4-8; f° 4r/21-5r/1	Oui
f° 85v : <i>Capitulum 38 de fine libri et de regula abreuiationis suorum operum et de magno nomine cum sua oratione que debet dici in omnibus operibus istius libri.</i>	/		Non
f° 86v : <i>Sequitur oratio quam dices quando nominaueris nomen forte sanctum inestimabile purum terribile et magnum.</i>			Non

Cette étude comparative nous démontre que le compilateur du *Liber temporum* de VH n'a pas inséré au hasard des « *dixit Raziel* » et « *dixit Salomon* ». En effet, les passages introduits par « *dixit Salomon* », ainsi que celui qui est attribué à Isaac, sont toujours inconnus et de la version P, et du *Sefer Raziel* édité en 1701.

Au contraire, chaque fois que le compilateur écrit *dixit Raziel*, l'équivalent se trouve dans P ainsi que dans le *Sefer Raziel* de 1701.

En revanche, ce n'est pas parce qu'un extrait se trouve dans P ou dans le *Sefer Raziel* qu'on a nécessairement « *dixit Raziel* » ; et de même, ce n'est pas parce que l'extrait est inconnu à P et au *Sefer Raziel* que l'on trouve une mention de « *dixit Salomon* ».

Par ailleurs, nous pouvons affirmer que les passages se trouvant dans P correspondent, à peu de chose près, à ceux du *Sefer Raziel* de 1701.

Nous pouvons donc en conclure que le compilateur avait un *Liber temporum* attribué à Raziel et un ouvrage de magie du même type attribué à Salomon, qu'il a compilés ensemble en indiquant souvent (mais pas de façon systématique) leur origine raziélienne ou salomonienne. Nous comprenons dès lors pourquoi l'on trouve si peu de « *dixit Salomon* » dans le *Liber samayn* : le compilateur n'a dû partir que d'une seule source.

Le texte raziélien qu'il avait en main lors de la réalisation du *Liber temporum* devait contenir les mêmes passages que la version P et que le manuscrit utilisé pour la réalisation de la version de 1701, puisque tous les passages de celles-ci se retrouvent dans VH.

Il y aurait lieu d'identifier le livre attribué à Salomon, mais nous n'y sommes pas parvenue. Il pourrait bien s'agir du *Liber Salomonis* en sept livres brûlé par Eymeric en

1356²⁵² que D. Gehr identifie à un ouvrage qui s'intitulerait *Magica*, attribué à Salomon, et qui serait également celui que cite fréquemment Bérenger Ganell²⁵³. Toutefois, comme nous le verrons au cours du chapitre consacré à Bérenger Ganell, cette hypothèse est caduque en plusieurs points. Quoi qu'il en soit, cette façon de procéder contribue à expliquer la place prépondérante de Salomon dans la version alphonsine.

Un autre facteur, plus historique, pourrait également avoir joué un rôle indirect : la volonté d'Alphonse X de se présenter comme un nouveau Salomon²⁵⁴.

Pour en revenir à la définition des différentes versions du corpus comme images « détestables » ou « abominables », la version alphonsine semble être précisément à la limite entre les deux *modus*. En effet, dans les cinq livres qui ne viennent pas des SHR, Salomon se trouve aux côtés d'Hermès. L'ouvrage se présente donc comme une excellente illustration du fait que ces catégories ne sont pas si nettes, et que tous les traités de magie médiévaux ne peuvent pas être classés si facilement selon ces critères.

Comparaison de la structure

Maintenant que les similitudes et différences majeures entre ces textes sont établies, il convient d'en faire la comparaison plus précise du point de vue textuel. Cette comparaison vise à pouvoir répondre à des questions telles que : quelle traduction latine est la plus ancienne ? L'une d'elles s'inspire-t-elle de l'autre ? En quoi diffèrent-elles ? Sont-elles écrites dans une langue semblable ? Quels sont les ajouts de l'un et de l'autre compilateur/traducteur ?

Commençons par observer les chapitres communs aux deux versions et ceux qui sont spécifiques à l'une.

²⁵² Cf. la cinquième partie, chapitre 2. B. 2.

²⁵³ GEHR, D., « La fittizia associazione... », *op. cit.*, p. 204.

²⁵⁴ Voir DOMINGUEZ RODRIGUEZ, A., « El *Officium Salomonis* de Carlos V en el Monasterio de El Escorial. Alfonso X y el planeta Sol. Absolutismo monárquico y hermetismo », dans *Reales Sitios*, 22 (1985), pp. 11-28 ; RUCQUOI, Adeline, « El rey Sabio : cultura y poder en la monarquía medieval castellana », dans *Repoblación y reconquista, Actas del III curso de cultura medieval, Centro de Estudios del Románico (Aguilar de Campo, 1991)*, Madrid, 1993, pp. 77-87 ; cités par BOUDET, J.-P., *Entre Science et nigromance...*, *op. cit.*, p. 139.

Pour rappel, voici les livres qui seront étudiés :

Composition de VH	Composition de P
PROLOGUE	• <u>PROLOGUE</u>
LIBER CLAVIS	• <u>LIBER SAMAYN</u>
LIBER ALE	• <u>LIBER TEMPORUM</u>
LIBER THYMIAMA	
<u>LIBER TEMPORUM</u> •	
LIBER MUNDICIE	
<u>LIBER SAMAYN</u> •	
LIBER YMAGINUM	

La structure du *Liber samayn*

VH ²⁵⁵	Réf.	P
Capitulum primum de nominibus septem celorum	§ 1	/
Et iste est liber secretorum	§ 2-3	/
Et datus fuit in manibus Ade	§ 4	/
Sequitur oratio	§ 5-6-7	Sequitur oratio
Et in tertia die	§ 8-9	Tertio die postquam fecit
Et deinde intelliges omnes causas	§ 10	/
/		Doctrina (rituel)
/ (très résumé)		Post quartam vero generationem surrexit Enoch
Et habuit ipsum Noe	§ 11-12	Noe vero inventus est iustus Beaucoup plus développé: apparition de Raphaël, etc.
Quousque pervenit in manus regis Salomonis <i>Histoire du vers Samyr</i>	§ 13	/
Et tam felix est oculus	§ 14	Et omnis qui fuerit fortunatus
/		Table des matières
Capitulum secundum de primo celo et de angelis existentibus in eo et de potestatibus et officiis ipsorum.	§ 28	Nomen prime spere in qua stat Luna nominatur primum celum
Capitulum tertium de nominibus septem potentium, qui habent potestatem in septem celis.	§ 29	Et ista sunt nomina illorum dominorum

²⁵⁵ Nous nous sommes ici basée sur l'édition de REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 1, pp. 31-52.

Capitulum quartum de nominibus angelorum primi exercitus, qui serviunt Orpeniel.	§ 36	Nunc dicendum est de exercitu primo qui serviuntur Orpimiel.
Capitulum quintum ad sanandum aliquem de quacumque infirmitate.	§ 38	Si volueris ad faciendum medicinam alicui homini
Capitulum sextum de nominibus angelorum, qui habent posse in secundo exercitu et serviunt Ticgaria secundo potenti.	§ 40	Sequuntur nomina angelorum 2i exercitus
Capitulum septimum ad habendum vindictam de inimicis in corporibus et substantiis, in terra vel in mari, vel quocunque loco vel in quacunque re volueris.	§ 42	Et si volueris transmittere illos super tuum inimicum
Capitulum octavum de nominibus angelorum, qui habent potestatem in tertio exercitu, qui serviunt potenti Denael et de officiis ipsorum.	§ 56	Sequuntur nomina angelorum exercitus tertii sancti sunt angeli qui serviunt domino tertio qui nominatur Dandael.
Capitulum nonum, qualiter debes operari ad sciendum causas, que sunt dicte in alio capitulo predicto, per istos angelos tertii exercitus.	§ 58	Et si volueris scire totum istud
Capitulum decimum de nominibus angelorum quarti exercitus, qui serviunt potenti Kalamia, et de officiis ipsorum.	§ 63	Sequuntur nomina angelorum qui serviunt domino quarto
Capitulum undecimum de opere ad obtinendum gratiam et amorem regum et principum, vel quorumcunque hominum aut mulierum volueris.	§ 65	Si volueris ad convertendum regis sensum vel archaldi vel alicuius ditis hominis de villa potestatis vel iudicis vel omnium hominum de villa aut velis convertere cor mulieris honorate et divitis et formose ad tuam manum et mittat se in tuo posse.
Capitulum duodecimum de nominibus angelorum quinti exercitus, qui serviunt potenti Ascymor, et de officiis ipsorum.	§ 89	Sequuntur nomina angelorum servientium domino quinto
Capitulum 13 de opere angelorum ad ponendum amorem et benivolentiam inter homines et ad habendum gratiam et amorem omnium hominum aut ad loquendum cum hominibus mortuis vel cum demonibus.	§ 91	postea si quesieris loqui contra lunam et contra stellas vel contra illam ymaginem quam dixi vel contra spiritus ,
Capitulum 14 de nominibus angelorum sexti exercitus, qui serviunt potenti Pascar, et de officiis eorum	§ 103	Sequuntur nomina angelorum domini sexti.

Capitulum 15 ad sciendum opera angelorum sexti exercitus, que sunt ad faciendum venire ad te homines vel mulieres de longe vel spiritus vel ventos vel demones vel alias quascumque volueris.	§ 105	Et si tu volueris facere aliquam rem de omni isto,
Capitulum 16 de nominibus angelorum septimi exercitus, qui serviunt Boel, angelo potenti, et de officiis eorum.	§ 107	Sequuntur nomina angelorum septimi domini
Capitulum 17 de operibus angelorum septimi exercitus, que sunt ad sciendum quamcunque rem, quam volueris scire, de voluntate cuiuscunque hominis vel de sua premeditatione vel de somno, quod fecit.	§ 109	Et si forte querit te probare potestas vel baiulus ville ut intelligat tuam sapientiam et dicet tibi unum sompnum
Capitulum 18 de secundo celo, quod dicitur Raquia, et de sua potestate et de sua virtute et de duodecim altitudinibus, que sunt in eo, et de angelis, qui sunt in eis, et de operibus eorum.	§ 116	Sequitur de secunda spera
Capitulum 19 de tertio celo, quod dicitur Saaquyn, et de angelis existentibus in eo et de operibus et potestatibus ipsorum.	§ 182	Sequitur nunc tertium celo
Capitulum 20 de quarto celo, quod dicitur Mahon, et de suis potestatibus et de suis angelis et de operibus eorum.	§ 201	Sequitur quartum celum
Capitulum 21 de quinto celo, quod dicitur Mahum, et de suis angelis et de suis operibus.	§ 217	Sequitur de quinto celo
Capitulum 22 de sexto celo, quod dicitur Zebul, et de angelis et potestatibus suis.	§ 230	Sequitur de sexto celo
Capitulum 23 de septimo celo, quod dicitur Araboth, et de angelis et potestatibus et operibus ipsius.	§ 239	Sequitur de septimo celo
Capitulum 24 de perfectione istius sexti libri et de virtutibus et potestatibus et mandatis et regulis eius.	§ 263	/
Capitulum 25 de sancto nomine semyphoras, et qualiter debet nominari et dici.	§ 265	/

La structure des *Libri samayn* de VH et de P sont donc très semblables, la seule différence étant la présence de deux chapitres supplémentaires (§ 24 et 25) à la fin du *Liber samayn* de VH. Le chapitre 24 est une sorte de conclusion du livre, dans laquelle est développé tout ce que l'on peut obtenir par ce livre (§ 263) ainsi que tous les noms qu'il faut nommer en

opérant, et qui ne sont pas sans rappeler le *Liber temporum* (§ 264). Or, la lecture de la version VH révèle que le compilateur semble avoir fréquemment ajouté ce type de renvoi d'un livre à l'autre, donnant ainsi une certaine cohérence à sa compilation.

Le chapitre 25 porte sur le *nomen semyphoras*, et présente, après avoir expliqué comment se purifier pour les prononcer (§ 265) et quelle prière dire avant (§ 266), les sept verbes ou figures de Dieu. Chacune d'elles se présente sous forme d'une sorte de litanie de noms de Dieu.

La structure du *Liber temporum*

Composition de V	Composition de P
f° 44v : <i>Hic incipit quartus liber Razielis.</i>	Incipit secundus liber angeli Raçielis de angelis duodecim mensium anni (44v)
f° 44v : <i>Capitulum primum de expositione nominis libri et in aliis que sibi pertinent.</i>	Capitulum primum.
f° 46r : <i>Capitulum secundum de divisione iiii. temporum.</i>	Présent partiellement.
f° 47r : <i>Ca. iii. De doctrina operationis et qualiter debet se regere id est quam per istum librum voluerit operari.</i>	Oui (mais se trouve après les douze mois)
f° 49r : <i>Capitulum iiii. de potestatibus mensium et de sua potentia et de suis nominibus.</i>	Oui
f° 52v : <i>Capitulum. v. de nominibus angelorum habentium potestatem in quolibet vii dierum septimane.</i>	Non
f° 55v : <i>Ca. vi. de virtute istius libri secundum angelum raziem.</i>	Oui
f° 56r : <i>Capitulum vii. De operatione istius libri et nominibus temporum.</i>	Oui Non (Dixit Salomon)
f° 57r : <i>Ca. viii. de iiii. temporibus anni et suis complexionibus et que debet scire in suis operibus.</i>	Non
f° 59r : <i>Capitulum ix. de nominibus solis in quatuor temporibus anni et per que signa ambulat sol in quolibet tempore.</i>	Oui
f° 59r : <i>Ca. x. de nominibus angelorum xii. horarum diei.</i>	Non
f° 60r : <i>Capitulum xi. De nominibus angelorum xii horarum noctis.</i>	Non
f° 61r : <i>Ca. xii de nominibus horarum diei incipiendo a prima et sic per ordinem.</i>	Non
f° 61v : <i>Capitulum xiii. De nominibus propriis horarum noctis incipiendo a prima et sic per ordinem.</i>	Non
f° 61v : <i>Ca. xiiii de nominibus vii. planetarum et suorum angelorum in quatuor elementis.</i>	Non
f° 62v : <i>De quatuor nominibus celorum ad iiii. partes in quatuor temporibus anni.</i>	Oui
f° 63r : <i>Capitulum 15 de nominibus elementorum.</i>	Non (sauf un bref paragraphe)

f° 63v : <i>Capitulum 16 de nominibus iii. partium mundi in quatuor temporibus anni et de suis angelis.</i>	Oui
f° 64r : <i>Capitulum 17 de nominibus vii. planetarum superiorum et de suis angelis maioribus in quatuor temporibus anni.</i>	Oui
f° 64r : <i>Hic ponit Salomon rationem quare quilibet planeta vel quilibet res supradicta habet iiij. nomina secundum iii. tempora anni.</i>	Non
f° 64v : <i>Dixit Ycat sapiens.</i>	Partiellement (pas la partie attribuée à Isaac, mais bien ce qui suit).
f° 65v : <i>Ca. 18 de. vii. corporibus superioribus et de motu eorum et de angelis qui sunt in eis et de sua statione et potestate et de officio ipsorum.</i>	Non
f° 68v : <i>Ca. 19 de nominibus xii. signorum in quo tempore seruit quodlibet et de suis nominibus diuersis in quolibet tempore et de xii mensibus lunaribus.</i>	Oui
f° 70r : <i>Ca. 20 de nominibus signorum separatim in quolibet tempore.</i>	Oui
f° 71r : <i>Capitulum 21 de motu lune in signis et in xxviii. mansionibus.</i>	Oui (en simplifié)
f° 71r : <i>Ca. 22 de verbis et inuocatione quam debes facere in omni opere quod feceris.</i>	Non
f° 71v : <i>Capitulum 23 de nominibus 7 dierum septimane in omnibus quatuor temporibus anni.</i>	Oui
f° 72r : <i>Ca. 24 de nominibus vii. dierum septimane in omnibus iii. temporibus anni.</i>	Oui
f° 46r/4-46r/30 ²⁵⁶ : <i>De nominibus iii. partium diei et noctis in iii. Temporibus anni et de suis angelis et de suis suffumigiis.</i>	Partiellement ?
f° 46r/30-46v/29 ²⁵⁷ : <i>Capitulum xxiii: de nominibus iii. partium terre et iii. temporibus anni. et de suis angelis.</i>	Partiellement ?
f° 72r : <i>Ca. 24 de nominibus cuiuslibet capitis animalium in quatuor temporibus. et de suis nominibus suorum foraminum.</i>	Non
f° 72v : <i>Ca. 26 de nominibus angelorum que debent scribi in toto corpore hominis et de quibuslibet membris separatim cum suis angelis.</i>	Non
f° 73v : <i>De nominibus septem planetarum in quolibet celo et climate et prima de saturno. Capitulum 27.</i>	Non
f° 74v : <i>Capitulum 28 de nominibus planetarum in quolibet celo et in quolibet climate.</i>	Non
f° 75r : <i>Ca. 29 de vii planetis et suis angelis cuiuslibet partium qui habent potestatem in planeta.</i>	Non

²⁵⁶ Dans H, car absent de V.

²⁵⁷ Dans H, car absent de V.

f° 76r : <i>Ca. 30 de nominibus vii. planetarum suorum dierum secundum vii. idiomata.</i>	Non
f° 76v : <i>Ca. 31 de nominibus metallorum et suorum angelorum in quatuor temporibus anni.</i>	Non
f° 77r : <i>Ca. 32 de nominibus animalium vii superiorum in iiij. temporibus anni.</i>	Non
f° 77v : <i>Capitulum 33 de nominibus vii. hereditatum in iiij. temporibus anni.</i>	Non
f° 78r : <i>Ca. 34 de nominibus iiij. animalium ignis eris aque et terre in iiij. temporibus anni.</i>	Non
f° 78v : <i>Ca. 34 [sic] ubi dicitur qualibet res habet sua nomina diuersa in iiij. temporibus anni que debent nominari secundum tempus quod est.</i>	Non
f° 78v : <i>de oratione que debet dici in principio cuiuslibet operis istius libri et balnea te prima in aqua et indue vestes mundas et nomina nomen quod est illius rei quam feceris et nomen creatoris magnum terribile forte perfectum admirabile et verum.</i>	Oui
f° 80r : <i>Ca. 36 In figura et exemplo diuisionum temporum. et quare sunt quatuor illa que diuiduntur.</i>	Non
f° 80v : <i>Capitulum 37 de operibus istius libri secundum quod debemus operari in causa quam voluerimus facere et prima de separatione.</i>	Oui
f° 85v : <i>Capitulum 38 de fine libri et de regula abreuiationis suorum operum et de magno nomine cum sua oratione que debet dici in omnibus operibus istius libri.</i>	Non
f° 86v : <i>Sequitur oratio quam dices quando nominaueris nomen forte sanctum inestimabile purum terribile et magnum.</i>	Non

Nous constatons donc que le *Liber temporum* de VH est constitué du *Liber temporum* de P (semblable à son équivalent dans 1701) avec en plus toute une série de chapitres dont nous avons vu plus haut²⁵⁸ que R. Leicht lui-même n'avait pu en déterminer l'origine, mais qu'il s'agissait peut-être d'un *Liber Salomonis*, vues les nombreuses attributions à Salomon. Ces parties pourraient également être de la plume du compilateur.

Conclusion provisoire

Nous avons donc déjà pu observer que la version VH était une compilation assez complexe, laissant apparaître une volonté d'uniformisation. Elle comprend sept livres dont le *Liber temporum* (livre IV) et le *Liber samayn* (livre VI). Si la structure de ce dernier est très semblable à celle de son équivalent dans P et M, on ne peut en dire de même du *Liber temporum*. Celui-ci semble en effet, dans VH, être une compilation d'un ouvrage semblable à celui qu'a traduit P avec un ouvrage salomonien.

²⁵⁸ Cf. *supra*, le chapitre 3. C. 3., partie intitulée « Les autorités des *Liber samayn* et *Liber temporum* ».

Nous aurons l'occasion d'étudier la façon dont la compilation de VH a été réalisée, et les cinq autres livres qui le composent, au cours de la quatrième partie.

Comparaison littérale

Pour plus de clarté, nous ne présentons pas cette comparaison sans avoir présenté préalablement le troisième manuscrit phare du corpus latin : le manuscrit M.

D. Le manuscrit M

Avant d'entrer dans les détails de la comparaison littéraire, présentons une troisième version latine qui mérite toute notre attention. Elle n'a en effet pas été prise en considération par B. Rebiger et P. Schäfer²⁵⁹, mais présente pour nous un intérêt particulier, et ce pour plusieurs raisons. Elle est à peine plus tardive que P (1487), ce qui en fait l'une des versions les plus anciennes conservées²⁶⁰, comprend un *Liber samayn* assez proche des versions P et VH, auquel est lié en tant que Livre II un *Liber virtutis*, dont l'un des chapitres est intitulé *Liber Semyphoras* et correspond au chapitre portant le même titre dans les annexes de VH. De plus, cette version émane du milieu ecclésiastique et cette origine nous permettra de mettre en perspective notre comparaison avec les deux autres versions. Elle mérite pour ces multiples raisons une place de choix dans notre analyse.

Le manuscrit München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 51 (abrégé M), est un manuscrit de 135 folios papier, qui présente une compilation de textes d'astrologie, d'astronomie et de magie copiée partiellement en 1487 à Erfurt par Jacob de Würzburg²⁶¹.

Il se compose de nombreux traités, que nous citons selon David Juste²⁶² en soulignant les parties copiées par la main principale.

- 1ra-16vb : Tabule directionum ;
- 17r-29va : Tables astronomiques et canons, provenant en grande partie de Cracovie ;
- 30ra-33vb : *Tractatulus de cometa per omnia signa* ;
- 34ra-36va : *Incipit liber experimentorum Albumazar* (compilation d'astro-météorologie en 13 chapitres) ;
- 36va-48ra : Hermès, *Centiloquium* ;
- 49ra-60rb : Tables astronomiques et canons, provenant en grande partie de Cracovie ;
- 61ra-69rb : *Incipit Liber Messahala iudiciorum astrorum utilissimus* (compilation en 75 chapitres) ;
- 69va-70rb : *Circulum pro exitu geniture ab utero iuxta verbum Ptolemei* ;
- 70v-71r : Tables astronomiques et canons, provenant en grande partie de Cracovie ;
- 72r-88v : Peurbach, Theoria novem planetarum ;
- 89ra-98va : Jean de Bruges, *Tractatus de astrologie veritate* ;
- 99ra-109rb : Johannes de Glogau, *Summa astrologie* (Livre II) ;
- 109v : Petrus Gaszowiec, *Tabula de naturis particularibus signorum et facierum* ;

²⁵⁹ *Ibid.*, pp. 82-85.

²⁶⁰ Un siècle cependant après le manuscrit V.

²⁶¹ JUSTE, D., *Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich*, Paris, CNRS, 2011, pp. 51-52. Il est intéressant de noter que le célèbre Jean Trithème était abbé du monastère bénédictin de Saint-Jacques à Würzburg de 1506 à sa mort en 1516. Autre figure qui pourrait avoir eu vent de cet ouvrage : Basile Valentin (XVI^e siècle) pseudonyme d'un moine bénédictin d'Erfurt. Nous ne sommes cependant pas en mesure de les lier de façon indubitable.

²⁶² *Ibid.*, pp. 51-52.

- 110ra-110vb : *De apertionibus portarum et quid per eas significatur* (avec table des mansions lunaires vérifiée pour 1456) ;
- 110v : Tables astronomiques et canons, provenant en grande partie de Cracovie ;
- 111ra-123va : Liber samayn ;
- 124r-135r : Tables astronomiques et canons, provenant en grande partie de Cracovie.

Le *Liber samayn* (copié par la main principale aux f° 111ra-123va), présente pour seule différence majeure par rapport à P et VH l'insertion, au tout début de sa description du premier ciel, d'un passage de l'Évangile selon saint Marc (§ 28).

1. Une particularité : la citation d'un passage biblique

Il semblerait que le copiste ait commencé à copier le texte concernant le premier ciel (*In primo celo quod Samayn dicitur*), puis ait subitement ajouté ce passage biblique brièvement commenté, avant de reprendre sa rédaction. Ce bref chapitre fait de ce manuscrit un précieux témoin du jugement que portait un ecclésiastique sur ce type d'ouvrage à la fin du XV^e siècle. Nous en proposons une traduction :

« § 28a Dans le premier ciel qui est appelé Samayn, Marc l'évangéliste écrit qu'alors qu'ils²⁶³ passaient le matin, ils virent le figuier desséché, et Pierre, se ressouvenant, dit à Jésus : "Rabbi, le figuier que tu as maudit a vraiment séché". Et Jésus répondant lui dit : "Aie la foi en Dieu. En vérité je vous le dis, quiconque dira à cette montagne 'lève-toi et jette-toi dans la mer' et ne doutera pas dans son cœur mais croira, tout ce qu'il dira lui arrivera. C'est pourquoi je vous dis de croire que vous allez recevoir tout ce que vous demandez par la prière, et cela vous arrivera. Et lorsque vous serez debout pour prier, pardonnez si vous avez quelque chose contre quelqu'un, afin que votre Père qui est dans les cieux vous pardonne aussi vos péchés" ²⁶⁴. Donc, homme mortel, si tu veux savoir et avoir la connaissance de choses secrètes, si grandes soient elles, aie fermement confiance en Dieu et dans ses paroles qui ne s'éloigneront jamais, comme l'atteste l'évangéliste. Et comme Salomon l'a dit, concernant les figures du Semyphoras, respecte avec humilité le jeûne, avec prière la foi, avec charité la pureté, et tu sauras que tu obtiendras par la vertu divine tout ce que tu désireras. Si donc tu désires savoir n'importe quelle chose passée, présente ou future, agis comme il est enseigné ci-dessous et tu sauras que tu verras par la vraie lettre ce que tu demanderas, toujours avec une foi ferme.

§ 28 Ici commence le livre des cieux dont le premier est appelé Samayn. Dans le premier ciel qui est appelé Samayn sont ces anges pleins de fureur... »²⁶⁵.

²⁶³ Il s'agit de Jésus et de ses disciples.

²⁶⁴ Évangile selon saint Marc, 9, 20-26. Ce texte latin est proche de celui de la Vulgate.

²⁶⁵ § 28a *In primo celo quod Samayn dicitur, scribitur Marcus evangelista 'cum mane transirent viderunt ficum aridem et recordatus Petrus dixit Christo, Rabii, recte ficus cui maledixisti aruit. Et respondens Jesus ait illi, habeas fidem Dei. Amen dico vobis, quia quicumque dixerit huic monti : tollere et mittere in mare et non hesitaverit in corde suo sed crediderit, quodcumque dixerit fiet ei propterea dico vobis omnia orantes petieritis credite quod*

Nous observons donc que le copiste de cette version réalisée dans un monastère n'a pas hésité à appuyer l'ouvrage par un texte issu des Évangiles. Il semble vouloir montrer que pour obtenir les connaissances que le livre permet d'obtenir, il faut avoir la foi parfaite recommandée par le Christ.

Nous avons du mal à percevoir l'enjeu plus « stratégique » qui pourrait se cacher derrière cette citation, s'il y en a un. S'agit-il de rendre le texte acceptable par des religieux ? Ou est-ce un ajout purement « gratuit » dû au fait que le copiste a retrouvé dans ce texte des éléments semblables à ceux de sa religion ? Nous aurons l'occasion d'approfondir cette question dans la cinquième partie, chapitre 2.

2. Structure du texte

Le *Liber samayn* de M

Le prologue du *Liber samayn* de M est similaire à celui de P et de VH. Il commence au § 4 avec la légende d'Adam : Adam expulsé du paradis (§ 4), prie le Seigneur (§ 5-7) jusqu'à ce que lui apparaisse Raziel (§ 8) qui lui décrit tout ce qu'il obtiendra par ce livre (§ 9-10). Raziel lui offre le livre sur une pierre de saphir (§ 10). La transmission d'Adam à Salomon est décrite (§ 11-13). Ce livre est le plus précieux des livres de Salomon, car par lui furent créés les sept cieux et les sept anges qui y règnent (§ 14).

À la suite de ce prologue, on trouve dans M, comme dans les deux autres versions latines étudiées, directement le *Liber samayn*, avec pour seule différence structurelle la citation des Évangiles.

À la fin du *Liber samayn*, nous avons mentionné à propos de VH que cette version présentait deux chapitres supplémentaires : les chapitres 24 (§ 263-264) et 25 (§ 265-275), absents de P. Ceux-ci ne se retrouvent pas dans la version M, et semblent donc être un ajout du ou de l'un des compilateurs alphonsois.

Le *Liber virtutis* de M

Le *Liber samayn* de M est suivi d'un second livre, intitulé *Liber virtutis*, qui comprend :

- Une introduction sur les sept corps et la façon dont Salomon s'est intéressé à ces sciences,

accipietis et fiet vobis, et cum stabitis ad orandum, dimittite si quid habetis adversus aliquem, ut et pater vester, qui in celis est, dimittat vobis peccata vestra.' Igitur cum homo mortalis [mortalia dans le texte] cupiens scire et habere cognoscentiam rerum quantumcumque secretarum huius confide firmiter in Deum et in verba Dei qui numquam transibunt, ut evangelista testatur. Et ut Salomon dixit, super figuras Semiforis teneas cum humilitate ieiunium cum oratione fiduciam, cum caritate mundiciam, et scies quod impetrabis virtute divina quecumque volueris. Si igitur volueris scire quascumque res preteritas presentes vel futuras, fac ut hic infra docetur et scies quod videbis per veram litteram quod petas semper cum firma fide. § 28 Incipit liber de celis qui Samayn nominatur primus. In primo celo quod Samayn dicitur sunt angeli isti furore pleni...

- La liste des sept cieus et de leurs anges,
- La liste des sept Semyforas d'Adam (qui correspond au *Liber Semyforas* des annexes de VH),
- La liste des sept noms de Moïse,
- D'autres noms.

Voici le détail de ces chapitres du *Liber virtutis*, qui facilitera une potentielle identification :

- V.1²⁶⁶ : Début du Livre de la vertu : introduction (dans laquelle le livre précédent est résumé).
- V.2 : Louange du Livre et de Salomon qui l'utilise.
- V.3 : À propos des sept corps d'en haut qui ont de l'influence sur le bas, et auxquels sont liés des anges, distincts l'un de l'autre comme des hommes, servant le Seigneur.
- V.4 : Énumération et brève description de ces 7 corps.
- V.5 : Salomon prend la parole, et dit qu'il a étudié les livres de Noé, Adam, Hermès, etc.
- V.6 : Zobramayl conseille à Salomon d'étudier les textes des maîtres.
- V.7 : Salomon fait venir l'arche, et tous les livres et savants qu'il trouve.
- V.8 : Il y trouve parmi d'autres choses le livre de Razyel, un anneau magique, et le Semyforas.
- V.9 : Explication du Semyforas : description de sa puissance.
- V.10 : Purification et connaissances (e. a. astronomiques) nécessaires à l'emploi du Semyforas.
- V.11 : Sur les heures, les jours et les signes.
- V.12 : Sur les sept anges qui ont du pouvoir sur les sept cieus (introduits par une explication sur les sept couleurs, sept jours, sept métaux, ...).
- V.13 : Premier ciel : Samayn : noms des anges servant dans chacune des quatre directions.
- V.14 : Second ciel : Raaquya : noms des anges servant dans chacune des quatre directions.
- V.15 : Troisième ciel : Saaquyn : noms des anges servant dans chacune des quatre directions.
- V.16 : Quatrième ciel : Maon : noms des anges servant dans chacune des quatre directions.
- V.17 : Cinquième ciel : Mahum : noms des anges servant dans chacune des quatre directions.
- V.18 : Sixième ciel : Zebul : noms des anges servant dans chacune des quatre directions.
- V.19 : Septième ciel : Arabat : Là se trouve le Semyforas inscrit dans le livre de la vie.
- V.20 : Lettres du Semyforas données à Adam au paradis. Quatre lettres correspondant aux quatre éléments, directions, complexions, et types d'animaux.
- V.21 : Sur les sept Semyforas révélés à sept moments différents.
- V.22 : Premier Semyforas : création d'Adam – à nommer en cas de grande nécessité.
- V.23 : Second Semyforas : lorsqu'Adam a parlé avec l'ange – si on veut parler avec les anges.
- V.24 : Troisième Semyforas : lorsqu'Adam a parlé avec les démons – pour rassembler les vents et les démons.
- V.25 : Quatrième Semyforas : lorsqu'il liait les animaux et les esprits – pour lier les animaux et les esprits.

²⁶⁶ La numérotation est de notre fait.

V.26 : Cinquième Semyforas : lorsqu'il liait les semences, les herbes et les arbres – pour lier les semences, ...

V.27 : Sixième Semyforas : [moment de la révélation à Adam non précisé] – pour s'asservir les éléments et les vents.

V.28 : Septième Semyforas : très puissants car noms du Créateur. À nommer sur les éléments.

V.29 : À propos des noms que le Créateur donna à Moïse, révélés à sept moments différents.

V.30 : Première série de noms : reçus sur la montagne alors qu'il parlait avec la flamme – pour réaliser ton œuvre.

V.31 : Seconde série de noms : reçus lorsqu'il monta sur la montagne et parla avec le Créateur. Noms utilisés pour construire le Temple. Il faut être pur pour les nommer.

V.32 : Troisième série de noms : dits par Moïse lorsqu'il sépara la mer – pour avoir la grâce de quelqu'un.

V.33 : Quatrième série de noms : dits par Moïse lorsque son bâton se transforma en serpent – pour répondre à une question.

V.34 : Cinquième série de noms : écrits sur le front d'Aaron lorsqu'il parlait avec le Créateur – pour obtenir ce que tu veux.

V.35 : Sixième série de noms : écrits sur le bâton de Moïse lorsqu'il fit le serpent d'airain – pour détruire le mal.

V.36 : Septième série de noms : dits par Moïse lorsque la manne plut dans le désert et qu'il sortit de l'eau de la pierre – pour faire des miracles ou sortir de l'angoisse – louange à Dieu à réciter.

V.37 : Explication du nom Eyeassereye.

V.38 : Sur les quatre noms que les prophètes portaient.

V.39 : Nom avec lequel Josué s'est battu – il s'en est servi pour arrêter le Soleil – sert pour avoir vengeance de ses ennemis.

V.40 : Nom que le Créateur a donné à Moïse sur le Sinaï.

V.41 : Nom qu'Adam a prononcé à l'enfer.

V.42 : Sept noms que l'on ne doit nommer qu'en étant pur.

V.43 : Pour faire le Semyforas au bon moment.

V.44 : Louange de celui qui sait employer ce livre.

Nous n'avons pu identifier qu'une partie du *Liber virtutis*, celle qui concerne le *Semyphoras* (V.21-28) ailleurs dans le corpus, à savoir dans les annexes de VH. Nous en présentons les deux textes côte à côte :

M	H
V.21 Quod sunt Semyforas Dixit Salomon : Semyforas 7 sunt et dicuntur esse. Et primum est Semyforas Ade in qua capitula quatuor continentur. Primum est quando locutus est Adam cum creatore in	In quantis modis est Semiphoras et pro imperio Semiphoras. Dixit Salomon: « Semyphoras dicuntur septem. Primum est Ade in quo sunt septem rationes vel 7 capitula vel 7 divisiones: primum Semiphoras est quando ipse Adam

Paradyso. Secundum est quando locutus fuit cum angelis. Tertium est quando locutus est cum demonibus. Quartum quando locutus fuit cum hominibus et avibus et piscibus /f° 122v/ et bestys et reptilibus et feris, quintum quando locutus fuit cum seminibus et herbis et arboribus et omnibus vegetabilibus, sextum est quando locutus fuit cum ventis et quatuor elementis, septimum est quando locutus fuit cum sole et luna et stellis, et per istas 7 virtutes Semyforas quicquid volebat facere faciebat, et quicquid destruere destruebat, et hoc Semyforas habuit Adam quando in eo creator gratiam inspiravit.	locutus fuit cum Deo in paradiso, secundum quando locutus fuit cum angelis, tertiam quando locutus fuit cum demonibus, quartum quando locutus fuit cum omnibus avibus et piscibus et cum bestiis et reptilibus et cum bestigulis, quintum quando locutus fuit cum seminibus et arboribus et herbis, sextum quando locutus fuit cum ventis et cum quatuor elementis, septimum quando locutus fuit cum Sole et Luna et stellis. Et per ista 7 Semiphoras vel virtutes ipsorum Adam faciebat et destruebat et ligabat et solvebat, interfeciebat et unifiabat et refaciebat et faciebat omnia que volebat in isto mundo. Et istud Semiphoras et ista sancta verba dedit Creator Ade quando dixerit meum suum sanctum spiraculum. » ²⁶⁷

Nous nous contentons de donner l'échantillon d'un seul de ces noms, le septième :

M	H
V.28 7 Semyforas Extremum Semyforas est magnum et virtuosum quia sunt nomina creatoris quem nominare debes in quolibet et in omnibus operibus tuis, que sunt hec :	De septimo Semyphoras et suis virtutibus. Septimus Semyphoras est magnum et plenum magna virtute et potestate super omnes res quas volueris operari aut petere, facere vel destruere, et debes ipsum nominare omnibus rebus quas petieris aut volueris quod fiat aut destruantur. Et debes in omnibus operibus tuis invocare ipsum in quo continentur LXXII nomina Creatoris cum quibus voluntas hominis et omnia que homo desyderat fieri perficuntur et complentur. Et sunt ista:
Elyaon, Mahena, Adonay, Cados, Ebreel, Eloy, Ela, Agyel, Ayam, Elohym, Sathadoy, vel Sath Adon, Esulela, Eloy, Delyom, Yaty, Elylii, Delys, Yati, Zazael, Palyel, Man, Myel, Evela, Dylatan, Saday, Alma, Panzyni, Alyni, Catmal, Uzan, Yaras, Calpy, Etalsas vel Calsas, Safna, Safa, Saday, Aglata, Panteomel, Annyel, Phenecon, Oryon, Peraye, Pancryton, Ya, Omatmel, loch, Jalaph, Oni, Bia, Than, Domysrael, Myel, Leleatius, Ala,	El, Ya, On, Yac, Ua, Adonay, Cados, Ebreel, Eloy, Ela, Agyel, Aycyn, Sath, Adon, Ezul, Ela, Eloy, Del, Yrtu, Yacy, Elym, Delys, Yacy, Rezael, Palyel, Mammyel, Onel, Dela, Than, Gaday, Alma, Pany, Alym, Cathmal, Uzan, Yaspaf, Saspy, Calffas, Ffasna, Nytan, Saday, Aglata, Pinton, Omel, An, Qyel, Ffeneton, Oryon, Secaye, Panreyon, Ya, Emanuel, Yoth, Lalaf, Om, Uya, Thau, Dom, Ysrael, Muel, Labcalyus, Alla, Phenor, Aglata, Tyel, Pyel, Patryceron, Cefferon, Barion, Yael.

²⁶⁷ Nous citons la transcription de H (f° 246r-246v) proposée par J. P. Boudet dans IDEM, « Adam, premier savant... », *op. cit.*, p. 293, note 48.

Phenora, Aglata, Syel, Pyol, Patryteron, Theseron, Baryon, Yael.	
Et ista nomina in omni tempore quando super elementa operatus fueris nominabis. Et quicquid per ea facere volueris fiet et quicquid destruere destruetur amen.	Ista sunt LXXII nomina suprascripta que oportet nominare in quolibet quod fuerit operatum super quatuor elementa. Et omnia que cupis compleri tibi per ea perficientur. Et hec sunt Semiphoras Ade, primi hominis ²⁶⁸ .

Nous observons qu'il s'agit bel et bien du même texte, mais dans deux versions, voire traductions différentes. Ce point commun met donc en évidence un lien entre la version M et une annexe de la version VH, mais un lien qui pourrait être très indirect.

Soulignons encore la proximité de ce texte avec le *Testament d'Adam*. En effet, le *Liber Semyphoras* présente sept interlocuteurs d'Adam :

- 1) Dieu,
- 2) les anges,
- 3) les démons,
- 4) les animaux,
- 5) les végétaux,
- 6) les vents et les quatre éléments,
- 7) le Soleil, la Lune et les étoiles.

Dans le *Testament d'Adam*, on trouve une description des puissances célestes :

- 1) les anges veillent sur les hommes,
- 2) les archanges sont responsables de la création (animaux terrestres, ailés, reptiles, poissons),
- 3) les principautés se portent aux extrémités de la terre pour faire tomber la pluie ; et sont responsables des changements d'atmosphère, de la pluie, de la neige, de la grêle, des pluies de poussière ou de sang, du tonnerre et des éclairs,
- 4) les puissances sont responsables du Soleil, de la Lune et des étoiles,
- 5) les vertus empêchent les démons de bouleverser la création,
- 6) les dominations ont du pouvoir sur les royaumes,
- 7) les trônes, les séraphins et les chérubins sont au service de Jésus-Christ²⁶⁹.

Cela est d'autant plus intéressant que R. Leicht a montré que l'origine même de la légende adamique et du matériel astromagique des SHR était liée au *Testament d'Adam* et à la *Caverne des Trésors*²⁷⁰. Cette littérature apocryphe a donc influencé les corpus raziélien à plusieurs étages. Dans la création de leur cœur même, que sont les deux SHR et la version de

²⁶⁸ Nous citons la transcription de H (f° 246v-247r) proposée par J. P. Boudet, *ibid.*, p. 293, note 50.

²⁶⁹ Le « Testament d'Adam » dans RENAN, E., *op. cit.*, p. 34.

²⁷⁰ LEICHT, R., *op. cit.*, p. 255.

1701, mais aussi dans la création d'un texte qui est devenu, en latin, une annexe de la version alphonsine.

E. Comparaison détaillée des trois versions latines (P, VH et M)

Nous pouvons à présent nous consacrer à la comparaison textuelle mot à mot de nos trois versions latines.

1. Le *Liber samayn*

Nous avons vu au chapitre 2. B. 2 qu'il y avait une très nette césure et un changement de traducteur au milieu du *Liber samayn* de P. Il convient donc d'étudier séparément ce qui précède de ce qui suit la césure.

La première partie du *Liber samayn*

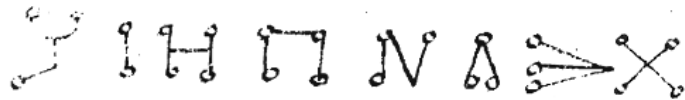
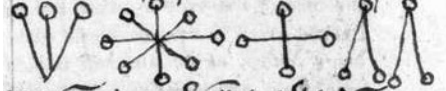
Dans la première partie du *Liber samayn* (jusqu'au f° 27r), une parenté est observable entre M et VH, très souvent plus proches l'un de l'autre que de P, qui propose un texte un peu plus éloigné, et présentant régulièrement des paragraphes supplémentaires²⁷¹. En voici un échantillon (§ 31) :

P	VH	M
omnes fuerunt creati de igne	et omnes isti supradicti cum suis societatibus fuerunt creati ex igne.	omnes isti fuerunt de igne creati
et illorum visus vel aspectus est sicut ignis	et visiones ipsorum sunt quasi ignis,	et eorum aspectus velut ignis
et illorum ignis est micans	et sue figure sunt ignee, et colores sui assimilantur igni lucido, claro, mundo et flamanti.	et sue figure scintillantes
quia de igne salierunt vel exierunt	Et ipsi exeunt de igne et reventuntur in ignem,	et de igne exeutes et ad ignem revertantes,
et non exierunt sine potentia Dei	et quando exeunt, non exeunt absque mandato.	et quando exeunt non exeunt sine mandato,
	Et isti supradicti vadunt ad omnes partes	et vadunt ad omnes partes
et cuilibet illorum datum fuit suum posse	et requirunt omnia facta per mandatum septem potentium,	et perficiunt ad omne negotium per mandatum 7 potestatum
standi supra septem cathedras	qui stant super sedes	qui super 7 cathedras sedentium
	et habent posse super eos et super omnes existentes in circuitu ipsorum. Et cum voluntate supradictorum	qui eis dominatur cum voluntate et mandato eorum vadunt quo vadunt

²⁷¹ À propos de ceux-ci, cf. la troisième partie, chapitre 2.

	ambulant societates illarum potestatum.	

La comparaison des caractères présentés au § 130 pousse à tirer des conclusions semblables :

§ 130	
P (f° 26v)	
VH (f° 113)	
M (f° 115v)	

Une proximité entre VH et M est donc perceptible, en particulier dans les caractères, mais non absolue, surtout du point de vue textuel. Elle permet de supposer que ces deux manuscrits ont un ancêtre commun plus proche d'eux que de P, mais qui n'est pas nécessairement latin.

De plus, dans certains cas, ce sont VH et P qui sont les plus proches :

1. Dans la prière d'Adam (§ 6 et 7), mais c'est un cas difficile à interpréter, vu la fréquence des récupérations et remodelages de cette partie ;
2. Dans les listes de noms d'anges, ce qui pourrait s'expliquer par une plus grande fidélité des copistes en amont de P et de VH qu'en amont de M. Nous en présentons un échantillon (§ 36) :

P	VH	M
	Orpeniel,	
Asmadi,	Amady	Omady,
Rapna,	Ramaua,	Bosina, Lelan, Vamana, Aburua, Yadris, Andathy, Netanel, Cefat, Arpayz, Arahel, Yscarot, Annit, Asaff, Dinnayel, Baraho, Esguyel, Digra, Paracyn, Bana, Araytael, Bnyrasyn, Assutyel, Yasgal, Cathcigba, Tatzyoa, Naroch,
Anzath,	Anzach,	
Alpas,	Alpacz vel Arpayz,	
Almoth,	Almuch vel Amuch,	
Cathma,	Captigba, Cathbya,	
Pathdopari,	Patdopari vel Pathdapati, Patropari,	
Gamti,	Gauce vel Guante,	
Anthipuar,	Antiffaer,	

Nareth,	Nepoch vel Nepach, Naruatah vel Natuathah,	Cathbia, Aboyol, Narnakak, Pathyopary, Baraty, Zynane, Ydane, Evante, Helon, Oyahot, Antifaer, Opahel, Parulras, Daryan, Lalaff, Inchatpa, Armas, Intana, Tartinia, Slelam, Adebala, Yazat, Thomar, Alyem, Anach, Armyn, Ayem, Baccida, Asmy, Offriel, Danboch, Yhnas, Thymael, Caratyny, Keson, Anasbat, Patotyel, Parvat, Cinnyel, Paryan, Damigara, Sazpna, Dalguel, Boleda, Rorara, Digatel, Party, Patraÿ, Alby, Arayel, Tasrasly, Ybon vel Yboy, Zabala, Sathyel, Abyel, Zatquiyel, Ucel, Acdelan, Cassyel, Mugaent, Yasydma, Exapyel, Alba.
Rathchay,	Rachaty,	
Edana,	Ydana,	
Ineoth,	Maheth,	
Parauram,	Parutas,	
Iothsacrida,	Yuth,	
	Acpa,	
	Taciua, vel Tartuuar,	
	Yazzac, vel Yazac, Anath,	
	Satryda,	
Iathmas,	Achmas,	
Ghiliam,	Gnyliam,	
Aurath,	Themah vel Themar,	
Arnipasmi,	Aruym,	
	Aseuu, vel Aseray,	
Iuas,	Ychnas, vel Yhnat,	
Carchebula,		
Caphni,	Keffor vel Reffon,	
Barchui,	Baraho,	
Parsime,	Paratyn,	
	Guyratyn, vel Guiyasyn,	
Pirvach,	Poruat,	
	Paryan, Faryan,	
Sesamuch,	Sasma	
Abua,	Anina vel Abna,	
Nethanacie,	Netanel,	
Aralesce,	Arael vel Arahel,	
	Asaff,	
Agion,		
Tarmor,	Tarzioa vel Atarzioa,	
Abdiel, /15r/	Abdyel,	
Giban,	Zinam vel Zuane,	
Alzan,	Elon vel Helon,	
Mocle,	Muel vel Muhel,	
Lelan,	Lalaf vel Kalaf,	
	Lelon,	
Iadus,	Yadus,	
Capphath,	Ceffat,	
	Yscaroch vel Yscarra,	

Iasgal,	Yasgual,	
	Dauboch, Catratmi, vel Carchachmi, Damayel, Dygra, Amicael vel Amycael, Parotyel, Cumiel, Damygara, Dalguyel,	
Rome,	Roma,	
Pamuachi,	Panibaqui,	
Adcliniei,	Athuyel,	
Pinor,	Pybon,	
Sadiel,	Satdyel,	
Zaodiel,	Zattriel,	
Agralan,	Acdelan,	
Muguel,	Mugnael,	
Gapiel,	Guapiel,	
Catdina,	Cachma,	
Culaeda,	Boleda,	
Digal,	Dygael vel Dygoel,	
Albi,	Elbi,	
Tasrasli,	Tarasly,	
Sabla,	Sabala,	
Abiel,	Abyel,	
	Ueel,	
Cariel,	Cassiel,	
Iacidema,	Yassidina,	
Asta,	Asban vel Asbana,	
Iancona,	Nitana,	
Achela,	Adebala,	
Aliel,	Alyem, Ayem vel Ayen,	
Asriel,	Astyel vel Ascyel,	
Runael,	Tymael,	
Nathnael,	Necanel,	
Acasbad,	Anasbathel,	
Almel,	Aguyel,	
	Bana,	
Asuriel.	Assutyel.	

3. Dans la structure au sein d'un même ciel et d'une même altitude, P et VH décrivent les anges après en avoir cité les noms, alors que M fait systématiquement le contraire. En voici un exemple²⁷² (§ 63) :

²⁷² Nous soulignons les parties en question.

P	VH	M
Sequuntur nomina angelorum qui serviunt domino quarto	§ 63 Capitulum decimum de nominibus angelorum quarti exercitus, qui serviunt potenti Kalamia, et de officiis ipsorum.	Nomina 4 exercitus.
Ista sunt nomina angelorum qui serviunt domino quarto	Ista sunt nomina angelorum quarti exercitus,	Ista sunt nomina angelorum quarti exercitus,
et ministrant semper domino qui nominatur Palmiel ²⁷³ .	qui serviunt Kalamia felici et venerabili.	scilicet Quasamya serventium.
		<u>Isti sunt qui revolvant sensus regum et voluntates magnatum et potestatum maiorum totius regni vel mundi. Et dant coronam gratie et benefaciendi omnibus illis qui nomina sua sciverint per litteras suas nominare et sciverit cum eis nominare operari cum munditia et sanctitate. Completur quod ab eis interrogatur et in qualibet petitione proficiunt.</u>
Et eorum nomina sunt ista :	Et ista est series nominum suorum:	Et hec sunt nomina eorum
Acria, Omar, vel Deminair, Aminair, Ancasat, Iuliel, Ampici, Gamaton, Ormel, Pericum, Adanne, Laramiel, Uriam, /18v/ Cunani, Aonidiol, Maniel, Ieremacu, Sactu, Sabanel, Camburach, Saspich, Baraso, Pathathin, Asael, Sachiel, Chalir, Cathair, Sathariel, Alis, Sael, Melissael, Suscan, Carascadis, Malchiel, Adon, Asdiel, vel Asdael, Achasaphe, Amael, Parvis, Gadiel, Sababael.	Kalamia, Abarya, Homarhm, Demanher, Hemanher vel Amanher, Deautasac, vel Veautasuc, Gubiel, Pethaquia, Subiel vel Sobiel, Msury vel Msyry, Offidi vel Osidy, Griamatu vel Guamatu, Ornyel, Parycay, Hupadynphu, Adan, Lathymiel vel Lathumiel, Oryn, Odym, Tymuguy vel Tymany, Amodyel, Amandyel, Amudael, Manuel, Menyel, Vechyatu vel Yechmatu, Sataratu, Satarensabach, Caue, Bortyam, Bursa, Sasceffat, Barsiraspit vel Barnaspich, Carsson, Amaho, Pachyr, Ascyr, Saddiel vel Seddiel, Elysam vel Elysany, Altiel, vel Athyel, Tarsaffu, Carsatym, Ararac, Asaf, Amyel, Paruum, Vastaqua, Aael, Sadyel, Calhyr, Sathyr, Satryryel,	Albarya, Yetynatu, Ynsyzy, Omaxhu, Sacaratu, Osydy, Demauer, Setar, Cusabat, Euamatu, Amanher, Sane, Oznyel, Veantasat, Carsatym, Paritahyon, Enlyel, Araat, Padynyhu, Pethaquya, Ases, Adan, Sobyel, Samyel, Laryhuel, Amandyel, Vastragna, Odymy, Mamyel, Paryum, Orym, Anmdael, Del, Cyrenigny, Menyel, Sadyel, Tymayy, Amodyel, Oeddyel, Orsatis, Bortyam, Elysony, Adut, Burstga, Achyel, Asdyel, Artefac, Tarsatum, Emahel, Barsu, Calhyr, Pornya, Despyt, Batyr, Onadyel, Carson, Satryryael, Sababel,

²⁷³ Notons que Palmiel, Kalamia et Quasamya ont un ancêtre commun (כלמיא selon M738 et M248 ; כלמייה selon TA 42).

	Alysas, Malquiel, Sistu, Carsatis, Aduc, Aldiel, vel Esdyel, Emuel, Pernyz, Guadyel, Sabbabel.	Amoho, Alysas, Patyr, Malamyel, Astyr, Otysai.
	§ 64 Ista sunt nomina angelorum quarti exercitus, qui serviunt Kalamia.	
<u>Isti sunt angeli qui sunt potentes ad convertendum sensum regis</u>	<u>Et isti sunt angeli, qui convertunt intellectum regum,</u>	-
<u>et maiorum de regno et potestatum et archaldorum²⁷⁴ idem banilorum villarum.</u>	<u>principum et aliorum hominum maiorum et minorum ad voluntatem hominis.</u>	
<u>Et est in eis posse et virtus ad mittendum coronam gratie et splendoris</u>	<u>Et isti angeli habent maximam potestatem exaltandi et sublevandi et coronandi homines in maximo honore et habent potestatem faciendi maximum bonum</u>	-
<u>omnibus illis qui stant ad petendum ab illis aliquam rem et sunt obedientes eorum precibus sed cum munditia et claritate pannorum et cum taciturnitate.</u>	<u>illi, qui scit invocare nomina eorum iuste cum magno honore et munditia, et potest proficere in omnibus, que voluerit et petierit.</u>	-

²⁷⁴ Par l'emploi de ce terme issu de l'arabe (cf. *supra*, le chapitre 2. C.), c'est P qui est ici le plus proche de castillan.

Un cas particulier mérite également d’être souligné : un long passage qui se trouve dans V et M, mais pas dans P et H (§ 65-73). Ce phénomène est difficile à interpréter.

Les seules fois où M et P sont plus proches entre eux que de VH, c’est lorsque VH donne un titre en plus ou une fin de chapitre (sur les fumigations à faire ou les anges à invoquer). Ce phénomène est très fréquent et résulte d’une plus grande volonté d’organisation, de hiérarchisation et de clarification du texte « alphonsin » (que l’on observe à plusieurs niveaux dans l’ouvrage). Nous pouvons donc en conclure que l’ancêtre commun à VH et M précède cette mise en forme de la part de VH. Nous en présentons un exemple (§ 106).

P	VH	M
Et /22v/ ego do vobis angelis posse	Mitto in manus vestras et in vestram potestatem, o angeli virilitatis et vigoris,	O angeli fortitudinis et potentie qui volatis de loco ad locum, ego, .N. pono in manum vestram et in posse vestro
nomen filius nomen ut sit temens de uram postea	quod volveatis de loco in locum et capiatis talem hominem N., filium talis femine N., vel talem rem N.	et rogo ut accipiatis .N. filium .N.
in quocumque loco sit	in quocunque loco, ubi fuerit,	ubicumque fuerit
[...]	[...]	[...]
et postea accipe istas quatuor petias de aramine	Et accipe supradictas quattuor laminas	Hoc facto accipe istas quatuor laminas.
et subterra	et sepelias eas	Et subterra eas
in quatuor partes mundi ibi ubi tu es in villis vel in civitate	in quattuor partibus ville vel domus vel loci, ubi steteris.	in portis ville aut civitatis vel domus.
	Et quando ista feceris, sis mundus et ablutus et suffumigatus cum istis odoribus, cum thure, ligno aloes, espic, canella, mastice folio et thymiamate. Et nomina nomen illius rei in suo tempore et nomen diei et nomina quattuor partium mundi in suo tempore et nomina suorum angelorum et septem nomina et nomen maius. Et per istum exercitum Pascar, qui est sextus exercitus, poteris ducere et facere venire ad te istas septem res, scilicet homines, mulieres, spiritus, ventos, demones, aurum et	

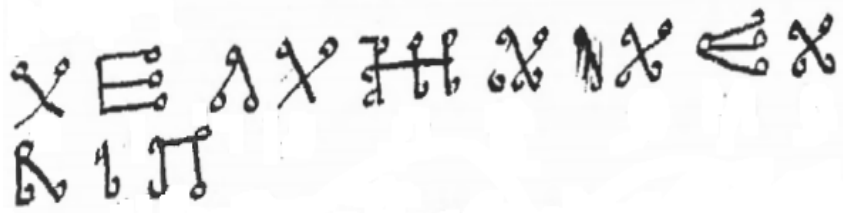
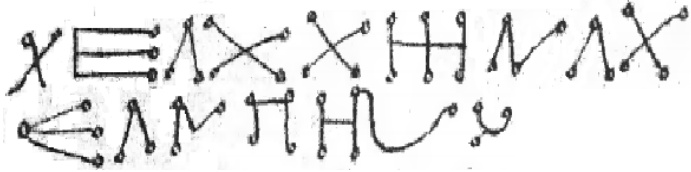
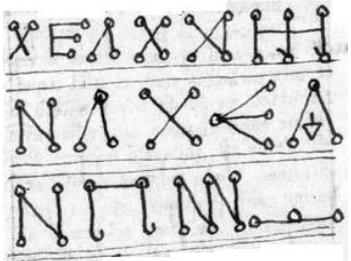
	argentum et etiam alias bestias, si volueris.	

La seconde partie du *Liber samayn*

La configuration est tout à fait différente après la césure : les trois versions latines sont très proches (proposition par proposition), à l'exception des ajouts de « mise en forme » de VH en début et en fin de chapitre. Voici un exemple représentatif (§ 206).

P	VH	M
	Ad videndum solem discooperte in sua forma et habendum responsum ab ipso de omnibus, que volueris querere ab eo.	
Si vis videre de die qualiter sol manet dedie	Si volueris videre solem de die,	Si volueris videre solem de die
quomodo manet equitans	qualiter est equitans	quomodo stat equitans
et quomodo ascendit,	et qualiter existit in sua potestate et ascendit,	et ascendat,
caveas tibi et munda te per septem dies ab omni cibo et potu pessimo et carne et vino et ab omni turpitudine et insuper de femina /36v/ ita quod sis purus.	custodi te et munda te ab omni cibo per septem dies et potu et ab omni re mala et ab omni pollutione.	mundifica corpus tuum 7 diebus, antea ne comedas nec bibas quod non decet. Et ab omni pollutione abstine.
Et in septima die	Et in septimo die	Et in 7 die
pone te versus solem recte cum ascendit	pone te in rectitudine solis, quando ascendit,	pone te in directo radii solis quando ascendit.
et fac coram ipso fumigum bonorum odorum	et facias coram ipso suffumigationem de bonis odoribus,	Et coram ipso facias suffumigationem de bonis odoribus,
	scilicet de ligno aloes et thure claro et lucido, camphora, mastice, croco, costo, algalia, almea et gaff garuffal. Et de omnibus istis accipias.	rebus odoriferis

Ici aussi, la comparaison des caractères vient confirmer notre comparaison textuelle :

§ 146	
P (f° 28)	
VH (f° 115v)	
M (f° 116r)	

Cette comparaison met encore en évidence l'importance de la césure du f° 27r, puisqu'alors qu'avant celle-ci, le texte (et les caractères) de P étaient éloignés de ceux de VH et M, ils en sont ici beaucoup plus proches.

Quelques spécificités méritent d'être soulignées :

1. au § 220, P et VH parlent d'un mois bissextile, et pas M.
2. aux § 207-208 et 223 : M ne présente pas un paragraphe commun aux deux autres versions, mais il est très probable que le copiste ait fait un saut du même au même (de « *in thalamo suo* » à « *in thalamo suo* »).

P	VH	M
et videam qualiter moratur	Et videam ipsum, qualiter existit	ut videam quomodo stat
et stat quietus in suo thalamo.	et qualiter est equitans in suo thalamo,	in thalamo suo.
Et ego non urar	et non me comburatis,	
nec multum calefiam igne vero nec cremar.	nec urar vester ignis,	
Et detis mihi eum ad faciendum hodie meam voluntatem et meum bonum placitum.	et concedatis mihi hodie facere meam voluntatem et meum bene placitum.	
Et cum coniuraveris	§ 208 Et postquam ipsum coniuraveris,	

videbis eum aperte discooperto vultu visibiliter	videbis ipsum visione manifesta et clara,	
et qualiter moratur in suo thalamo.	qualiter existit in thalamo suo.	
Et roga ipsum de bono et de meliori	Et interroga ipsum de bono vel de malo,	Et quere ab eo de bona vel mala
et de morte et de vita	de morte vel de vita,	morte vel vita
et quod de omnibus questionibus certificabit.	vel de omnibus, que volueris, et respondebit tibi certe ad omnia.	de quolibet volueris. Et dabit tibi reversum ad omnia.

3. Quant aux listes de noms d'anges, nous observons dans la seconde partie qu'elles sont toujours plus proches entre P et VH, mais un peu moins éloignées cependant de M que dans la première partie. Toutefois, l'ordre des noms de cette version est parfois interverti par rapport aux autres. En voici un exemple (§ 153) :

P	VH	M
Bachya, Yel, Ardyel, Agryel, Agrua, Agriab, Agerihon, Carchaya, Cachifer, Abrahyl, Sathanyel, Amiel, Eiarbar, Durzrum, Arbeon, Pathya, Raziel, Ardyel, Tacgrias, Adaron, Parchata, Cecyfer, Abdyel, Sababar, Raados.	Bathaya, Yel, Raziel, Acdyel, Agryel, Tagrua vel Lagrua, Acanab, Agryab, Agron, Carthaya vel Catcaya, Catyfor, Abrayel, Satquiel, Arniel, Artbar, Dutz, Rutz, Adron, Pachy, Patyha, Adaron, Partata, Catiffor, Abdiel, Sababar, Raados.	Baccaya, Cacysor, Acdyel, Yel, Abrayel, Tatgryab, Razyl, Satquyel, Adoron, Acdyel, Amyell, Parcara, Agryel, Cytbar, Catysor, Cangura, Onzrin, Abdyel, Agryal, Adran, Berelyar, Agron, Pathya, Baados, Claroaya, Royel.

4. À observer le vocabulaire, et non plus la construction des phrases, il apparaît que M et P sont plutôt proches, que ce soit avant ou après la césure. Il est toutefois difficile de dire si c'est parce qu'ils ont un original commun ou parce qu'ils sont issus d'un milieu semblable. Voici quelques observations :

Avant la césure

§	P	VH	M
38	<u>Incensum</u>	Thus	<u>Incensum</u>
91	Farina de grano	Farina siliginis	Farina situli et segalse vel gormani
91	<u>Decollabis</u>	Occide	<u>Decollabis</u>
96	<u>Facies, ei</u>	<u>Facies, ei</u>	Rostrum
100	/	Virga de Arreham	Virga de mirto
110	<u>Muscum</u>	Almuzc	<u>Muscum</u>

Après la césure

§	P	VH	M
143	<u>Denarius</u>	Adarhemes	<u>Denarius</u>
143	<u>Penna</u>	Calamus	<u>Penna</u>
144	<u>Ardens</u>	Comburens	<u>Ardens</u>
145	<u>Cremabitur</u>	Comburent	<u>Cremabit</u>
151	De musco	Cum almuz	Cum almise
151	Ambre	<u>Alabar</u>	<u>Alambar</u>
151	<u>Suffumigatio</u>	Suffumigium	<u>Suffumigatio</u>
151	<u>Medicina</u>	Medela	<u>Medicina</u>
160	<u>Incastare</u>	Incastonare	<u>Incastare</u>

Soulignons l'emploi par VH du mot *adarhemes*, transcription de l'arabe درهم (*ad-dirham*), qui parle en faveur son origine espagnole. Remarquons également que dans les noms de fumigations (ambre et musc), M, comme VH, utilise fréquemment un nom d'origine arabe (*alambar*, *almise*), quoique dans un autre cas, il emploie le terme latin *muscum* (§ 110).

5. Finalement, au § 10, la version VH mentionne deux livres, dont le second correspond à la leçon de P et M. Toutefois, il s'agit d'une différence trop générale pour que l'on puisse en déduire une antériorité des versions P et M par rapport à VH.

P	VH	M
	Et Seth operabatur per ipsum, secundum quod operabatur pater suus. <u>Et dicitur hic in uno de exemplaribus</u> , quod non fuit inventus amplius donec venit Noe.	
Post quartam vero generationem, surrexit Enoch	Sed <u>dicitur in aliis</u> , quod propter voluntatem et promissionem Dei invenit et habuit ipsum Enoch,	A Seth pervenit liber iste permissione divina ad Enoch
	filii Iareth,	filium Iareth

6. Nous avons encore relevé toute une série de particularités qui méritent d'être mentionnées :

§	P	VH	M
5	Allusion au tétragramme	Allusion au 4 éléments	
8		Mention du fleuve Peratz sortant du paradis.	
8		Le livre est écrit d'un feu rouge, bleu et noir	
11	Apparition de Raphaël à Noé		
12		Arche en or pour le livre	

13		Généalogie arrive à Salomon, construction du temple grâce au livre	
14	§ sur le bonheur de celui qui trouve le livre		
39	/	Guérison des 360 membres du corps	Guérison des 248 membres du corps
39		Ajout d'incantation pour la fièvre quarte, quotidienne, errante, tierce, dessiccation, perte de parole, tremblements...	
49		Allusion à Sodome et Gomorrhe	
66		Algala, almesis, almeam	Astarton, muscos, ceram albam
66		Noga	Venus
66		Affrodity	Affrondras - Affrayditus
75	Die mercurii in hora veneris et sit a. 4. d. 14. d. a. 10. a.		
110	In tribus horis noctis	In quarta hora noctis	In <i>tertia</i> hora noctis
111			Une phrase de plus
111	Une phrase de plus	Même phrase de plus	
113	Noms d'anges tous identifiables	Noms d'anges tous identifiables	Noms d'anges tous identifiables
119	§ sur les 10 couleurs		

Nous aurons l'occasion de revenir sur certaines des spécificités de P au cours de notre étude de la traduction de P (troisième partie, chapitre 2).

Conclusion sur le *Liber samayn* des versions P, VH et M

Nos premières comparaisons portaient sur la structure et la composition du texte. Nous avons premièrement pu observer à travers la version M, une forme de christianisation du *Livre de Raziel*. Le copiste a en effet ajouté un extrait de l'Évangile selon saint Matthieu et l'a commenté en expliquant que la foi parfaite dont le Christ parle dans ce passage est celle qui est nécessaire pour les réalisations de ce livre. Nous aurons l'occasion d'y revenir au cours de notre étude des condamnations de l'ouvrage²⁷⁵.

Nous avons d'autre part vu que l'une des sources du prologue de la version de 1701 (et donc de P), le *Testament d'Adam*, semblait avoir influencé le livre II du manuscrit M : le *Liber Semyphoras*. Or ce chapitre se trouve également dans les annexes de VH, ce qui montre à quel point les mêmes ouvrages se sont influencés mutuellement à divers niveaux.

²⁷⁵ Cf. la cinquième partie, chapitre 2.

Nous en sommes ensuite venue à une comparaison plus littérale de nos trois versions latines. Il convient de considérer différemment ce qui se trouve avant et après la césure de P (f° 27r) :

Avant la césure, on constate que M et VH sont d'une parenté plus étroite entre elles que vis-à-vis de P (cela s'observe textuellement, mais aussi dans la reproduction de la série de caractères). Cette divergence de P est partiellement due, nous le verrons, à l'intervention dans cette première partie d'un traducteur ayant à de nombreuses reprises extrapolé et enrichi les rituels²⁷⁶. Il y a toutefois trois exceptions, où c'est M qui s'éloigne de P et de VH : la prière d'Adam (§ 6 et 7) dont la célébrité fait un témoin difficile à interpréter ; les listes de noms d'anges, qui nous laissent penser que les copistes en amont de P et de VH ont été beaucoup plus méticuleux que ceux de M ; la structure au sein d'une description d'armée, puisque P et VH décrivent les anges après les avoir cités, tandis que M le fait avant. Par ailleurs, les ajouts de VH en début et en fin de chapitre (fumigations et anges à invoquer) qui concourent à rendre le texte plus clair, sont postérieures à son ancêtre commun avec M, puisqu'ils ne se retrouvent pas dans ce dernier.

Après la césure, les trois manuscrits sont plus proches l'un de l'autre, que ce soit syntaxiquement, dans la reproduction des caractères ou dans les listes d'anges (dans lesquelles la version M reste cependant un peu plus éloignée).

Cette étude nous permet donc avant tout de mettre en évidence le fait que P est une compilation de différentes traductions, dont l'une des principales (celle de la première partie du *Liber samayn*) est plus éloignée de VH et M que la seconde. Textuellement, VH et M sont assez proches, même si VH témoigne d'un stade plus élaboré de la transmission du texte, par son ajout de titres et de certains paragraphes. Nous ne pouvons toutefois nous fonder sur cet élément pour supposer une datation ultérieure de cette dernière version, puisque nos trois versions latines semblent être des traductions différentes d'un original hébreu (ou autre). Rappelons finalement le passage des § 65 à 73, qui se trouve dans V et M, mais pas dans H et P, phénomène que nous n'avons pas pu interpréter.

Quant à l'étude du vocabulaire, elle a révélé que M était de ce point de vue plus étroitement apparenté à P qu'à VH, ce qui pourrait laisser supposer que leurs traducteurs sont plus proches géographiquement et/ou chronologiquement. Toutefois, M emploie certains termes d'origine arabe, communs à VH.

²⁷⁶ Cf. la troisième partie, chapitre 2.

2. Le *Liber temporum*

Nous avons déjà montré les différences de structure entre le *Liber temporum* de P et celui de VH²⁷⁷. VH présente toute une série de chapitres en plus, dont R. Leicht n'est pas parvenu à identifier la source, mais qui pourraient éventuellement être issus d'un *Liber Salomonis* vu leur attribution fréquente à Salomon. Les chapitres qui sont communs à VH et P se retrouvent également dans le *Sefer Raziel* de 1701, et l'on est tenté d'en déduire que le compilateur de VH est parti d'une source (latine, hébraïque ou autre) à la structure semblable à celle de P, proche également de ce qui a servi à la création de la version de 1701, et qu'il y a ajouté des chapitres, soit de sa plume, soit tirés d'un ouvrage attribué à Salomon.

Quoi qu'il en soit, il y a lieu de se pencher ici aussi sur la proximité linguistique entre les deux versions. Nous ne nous intéresserons dans ce chapitre qu'aux passages communs à P et VH. Vu le caractère très probablement composite du *Liber temporum*, et afin de rendre notre étude représentative de chaque partie, reprenons la structure du *Liber temporum* de P, que nous suivrons :

1. Introduction (*Livre IIa*) : ce livre permet de prédire l'avenir – description des sept anges des sept planètes – apparition de Raziel à Adam (f° 44v-45r).
2. Première partie : les douze mois :
 - a. Paragraphe introductif : ces anges aideront ceux qui opèreront avec pureté (f° 46v) ;
 - b. Listes des anges, mois par mois (f° 47r-49v) ;
3. Deuxième partie (*Livre IIb*) : opérations et anges à nommer :
 - a. Purification nécessaire pour invoquer les anges du 2^e firmament (f° 49v) ;
 - b. Rituel pour savoir quand quelqu'un mourra (f° 49v) ;
 - c. Paragraphe sur les bienfaits de ce livre (f° 50r) ;
 - d. Liste des noms de chaque élément, planète, ... (f° 51r-56v) ;
 - e. Prière à réciter avant d'opérer (f° 56v) ;
 - f. Noms à prononcer ensuite (f° 56v) ;
 - g. Noms à prononcer par cas précis (f° 56v-63r).

Introduction (f° 44v-45r)

Dans toute la première partie (l'introduction), les textes de P et VH sont équivalents, sans toutefois paraître avoir un ancêtre commun latin. Leur proximité est semblable à celle que nous avons observée dans la première moitié du *Liber samayn*.

De même que dans l'ensemble du *Liber samayn*, VH a ajouté des débuts et des fins de chapitre. Cette hiérarchisation est typique et propre à cette version.

²⁷⁷ Pour rappel, M ne présente pas de *Liber temporum*. Nous ne prenons dès lors ici que VH et P en considération.

Quelques particularités peuvent être soulignées :

Une incompréhension des données de type « astronomique » est manifeste dans P. En voici un exemple tiré du T.4.

P	VH
Et ad extrahendum istud scire scientiam istius libri in ista carta sunt hore extracte ab ebrayco et annis qui dicitur spatium 365 dierum et quarta pars diei secundum annum Solis. Et ratio huius est secundum quod dicit sunt 365 et 4 hore et 876 [sic] minuta secundum annum Lune.	Et dies anni solaris in quibus potest operari iste liber sunt omnes trecenti 60 quinque. Et opus dierum anni lunaris sunt aliquando trecenti et quinquaginta et quatuor hore et trecenti et septuaginta et sex minuta secundum annum lunarem.
<i>Pour obtenir ce savoir, qui est la science de ce livre, tu as besoin des heures provenant de l'hébreu qui y sont inscrites, ainsi que de l'année qui dure 365 jours et un quart, selon l'année solaire. Cette proportion résulte du fait qu'il dit qu'ils sont 365 et 4 heures et 876 [sic] minutes selon l'année lunaire.</i>	<i>Et les jours de l'année solaire pendant lesquels peut opérer ce livre sont tous les 365. Et [pour] l'œuvre des jours de l'année lunaire, [les jours] sont parfois 350, quatre heures et 376 minutes selon l'année lunaire.</i>

Dans le récit de l'apparition d'Adam, VH détaille parfois le récit de façon beaucoup plus fournie, présentant des détails que nous n'avons trouvé nulle part ailleurs. Voici un exemple tiré du § 370 :

P	VH
Et in illa hora qua aparuit angelus Raçiel,	In hora qua duxit Raziel istum librum temporum mensium nominum et aliarum rerum ad Adam, /46v/ tunc fuit ipse confortatus quamvis in illa die ceciderunt fulgora et fuerunt moti tonitruui et apparuerunt coruscationes et fuit in illa die maxima turbatio in toto mundo in terra et in mari et superius in ere. Et in hora qua apperuit angelus Raziel istum librum...

<i>Et à l'heure où apparut l'ange Raçiel,</i>	<i>À l'heure où Raziel apporta à Adam ce livre des temps, des mois, des noms et des autres choses, alors Adam fut réconforté, quoique ce jour tomba la foudre, et furent suscités des coups de tonnerre, et des éclairs apparurent. Et ce jour-là, une grande perturbation fut sur le monde entier, sur terre, sur mer et en haut dans les airs. Et à l'heure où l'ange Raziel ouvrit ce livre...</i>

P	VH
et postea per flammam eiusdem ignis ascendit angelus super flumen paradisi ubi faciebat orationem creatori ad celos.	et ascendit angelus ad celos per flammam ignis. Et quando descendit erat ad similitudinem nubis albe et locutus fuit cum eo palam. Et erat quasi homo bene lucens clarus et similis claritati stelle in corpore suo et erat plenus multi salis in circuitu. Et quando ascendit apparuit Ade quasi agnus formatus ex flamma ignis lucentis et clarus amplius quam ignis in fornace in qua funditur aurum.
<i>et ensuite, l'ange remonta par la flamme du même feu, au-dessus du fleuve du paradis où il pria le Créateur dans les cieux.</i>	<i>et l'ange remonta dans les cieux par la flamme de feu. Et lorsqu'il descendit, il était semblable à une nuée blanche et il lui parla ouvertement. Et il était comme un homme bien luisant, clair et semblable à la clarté d'une étoile dans son corps. Et il était plein de sel autour. Et lorsqu'il monta apparut à Adam comme un agneau formé de la flamme d'un feu luisant, plus clair que le feu dans un four dans lequel on fond de l'or.</i>

La précision de la description de l'apparition de l'ange soulève des questions, d'autant plus qu'elle concorde sur certains points avec d'autres descriptions d'apparition d'anges. Nous aurons l'occasion d'y revenir brièvement au cours de la quatrième partie, dans la section consacrée à l'ange Raziel dans la tradition juive. VH a-t-il utilisé une autre source, ou aurait-il ajouté des éléments de sa plume ?

Première partie – Les douze mois

De même que dans la première partie du *Liber samayn*, nous observons que les noms d'anges ont été copiés avec une précision plutôt fiable.

P	VH
Onoryel,	Noriel,
Safida,	Safida,
Afas,	Asaf,
Macyqua,	Masiqa /50v/
Sarsac,	Sfarssac,
Adryac,	Adriaac,
Naron.	Nagron.

Il est difficile de tirer des conclusions quant à la proximité syntaxique des deux textes, vu la rareté des phrases rédigées, qui sont de plus très semblables d'une liste à l'autre.

Deuxième partie du *Liber temporum* (Livre IIb)

Cette deuxième partie commence dans P par un rituel de purification (49v) ainsi qu'un rituel pour prédire le moment de la mort de quelqu'un (49v). Ces deux parties se trouvent dans VH avant la présentation des armées responsables des douze mois (*capitulum tertium*, f° 47r). Une fois de plus, on observe dans VH un travail plus abouti d'organisation logique du texte. Elle est ici aussi accompagnée dans VH d'une description plus précise de l'ange.

Le paragraphe suivant, détaillant les bienfaits de ce livre (f° 50r), se trouve à la suite, dans l'une et l'autre version.

Dans la liste des noms correspondants à chaque période, élément, planète, etc. et dans la prière qui suit (f° 51r-56v), les deux versions sont proches, à cela près que VH est un peu mieux organisé, et présente quelques données en plus (ex. noms de la Lune chaque fois accompagnés du nom de la nuit).

P	VH
	De nominibus angelorum noctis in tertio tempore.
In tertio tempore	Ista sunt nomina angelorum noctium in tempore tertio :
Barquael vel Osmadel, Dael, Osmarael, Gabriel.	Pelayym, Vatdorigal vel Natrorigal, Satguaton vel Satguasbim.
Et maior ipsorum Elbaraor.	Et nomen sue potestatis est Demel.
	Et nomen Lune est Yara, et absque istis non facias aliquid in noctibus in tertio tempore.
<i>Dans la troisième saison Barquael ou Osmadel, Dael, Osmarael, Gabriel. Et leur maître Elbaraor.</i>	<i>Au sujet des noms des anges de la nuit pendant la troisième saison. Voici les noms des anges des nuits au troisième temps : Pelayym, Vatdorigal ou Natrorigal, Satguaton ou Satguasbim. Et le nom de leur puissant est Demel. Et le nom de la Lune est Yara, et ne fais rien sans eux pendant les nuits du troisième temps.</i>

Ici aussi, les considérations astronomiques éloignent nos deux textes, puisque VH est toujours plus précis et plus clair. Il paraît indéniable que cette dernière version a été réalisée par quelqu'un qui maîtrisait mieux cette science que le réalisateur de P.

P	VH
	Capitulum 21. de motu Lune in signis et in 28 mansionibus.
Luna servit cuilibet signo 30 dies,	Scias quod luna ambulat et perficit omnia signa in .30. diebus.
	Et suum tempus in 28 diebus propter quod vocantur 28 mansiones Lune.
et semper cum luna est in signis habet illa nomina supradicta.	Et un qualibet mansione habet luna suam proprietatem et suam potestatem.
	Et mansio Lune est de 32 gradibus et 50 et uno puncto et modicum amplius.
Et luna stat in uno signo per tres dies et per 3 horas.	Et ponit luna in gressu medio duos dies et quatuor horas in uno signo et aliquotiens modicum amplius aut modicum minus.
	Et proficit Luna suum annum in 354 diebus et .ii. tricesimis unius diei naturalis semper.
<i>La Lune sert chaque signe trente jours, et quand la Lune est dans les signes, elle a toujours les noms susdits. Et la Lune reste dans un signe pendant trois jours et trois heures.</i>	<i>Chapitre 21 sur le mouvement de la Lune dans les signes et dans les 28 mansions.</i> <i>Sache que la Lune traverse tous les signes en 30 jours. Et son temps en 28 jours, selon lequel sont nommées les 28 mansions de la Lune. Et dans chaque mansion, la Lune a sa propriété et son pouvoir. Et une mansion de Lune est de 32 degrés et 51 secondes, et un peu plus. Et la Lune, dans sa marche moyenne, reste deux jours et quatre heures dans un signe, et parfois un peu plus ou un peu moins. Et la Lune achève son année en 354 jours et deux trentièmes d'un jour naturel, toujours.</i>

Dans la dernière partie de l'ouvrage, qui donne les noms à invoquer pour une série de finalités (f° 56v-63r), les deux versions sont particulièrement proches l'une de l'autre. Cela pourrait toutefois être dû au caractère lapidaire de la formulation de ce chapitre.

P	VH
	De doctrina operis in arboribus terre.
Si in tempore secundo vis operari in arboribus	Si in secundo tempore volueris operari in arboribus
nominabis nomen terre quod est Colhatath.	nominabis nomen terre Cohatieat vel Colhatnoat.
Et nomen sui angeli Elyon	Et nomen sui angeli Elyon.
et nomen diei lune quod est Macantor,	Et nomen diei Lune Mahator.
et nomina angelorum secundi temporis que sunt ista :	Et nomina angelorum secundi temporis
Maayhel, Sacquyel, Anyhel,	Mamel, Sacquiel, Aniel.

et suum maiorem Abythabyrym,	Et sui maioris Abyrabytyn /f° 83/
et nomen Adonay Anachot,	Et nomen Adonay, Anathon.
et nomen signi Cancri quod est Caadar...	Et nomen signi Cancri Tacdar vel Cahadar.
<i>Si dans la seconde saison tu veux œuvrer dans les arbres, nomme le nom de la terre qui est Colhatath, le nom de son ange Elyon, le nom du jour de la Lune qui est Macantor, les noms des anges de la seconde saison qui sont Maayhel, Sacquyel, Anyhel, leur maître Abythabyrym, le nom d'Adonai Anachot, le nom du signe du Cancer qui est Caadar...</i>	<i>De la doctrine de l'œuvre dans les arbres de la terre. Si pendant la seconde saison tu veux œuvrer dans les arbres, tu nommeras de nom de la terre Cohatieat ou Colhatnoat. Et le nom de son ange Elyon. Et le nom du lundi Mahator. Et les noms des anges de la seconde saison Mamel, Sacquiel, Aniel. Et de son maître Abyrabytyn. Et le nom d'Adonai, Anathon. Et le nom du signe du Cancer Tacdar ou Cahadar.</i>

Conclusions des observations à propos du *Liber temporum*

Nous observons donc dans l'ensemble du *Liber temporum* des phénomènes semblables à ceux du *Liber samayn* :

- VH est mieux organisé que P : on y trouve ici aussi des titres en tête de chapitres,
- Les noms d'anges sont relativement proches d'une version à l'autre, ce qui est rare (nous le verrons dans la comparaison avec les autres versions) et témoigne d'une méticulosité particulière des copistes.

Nous observons en outre dans tout le début du *Liber temporum* (à savoir les *Livres IIa et IIb - 1*) d'autres constantes, qui sont elles aussi semblables à ce que nous avons observé dans le début du *Liber samayn* :

- Les deux textes latins sont proches quant au contenu de chaque phrase, mais formulés différemment, ce qui nous laisse pencher ici aussi pour un ancêtre commun, mais pas nécessairement latin.
- VH est plus clair dès qu'il s'agit d'astronomie (au sens large, puisqu'il s'agit de données sur la durée des cycles du Soleil et de la Lune). Nous pouvons en déduire que VH est l'œuvre de compilateurs (et de copistes) plus au fait de ces phénomènes que P. Peut-être est-ce le cas également dans la dernière partie, mais aucune donnée de ce genre ne s'y trouvant, nous n'avons tout simplement pas pu l'observer.

La dernière partie se différencie par le fait que les deux textes y sont beaucoup plus proches. Cela nous permet de confirmer le caractère pluripartite du *Liber temporum* de P, et pose la question de savoir si cette partie a la même origine que la seconde partie du *Liber samayn*.

À défaut d'y voir parfaitement clair sur l'histoire de la transmission du corpus, nous avons pu dégager de nombreuses caractéristiques propres à chaque version (citations

bibliques, connaissances astronomiques, présence de fumigations, etc.), qui fournissent des points d’ancrage solides à une étude plus large des *Livres de Raziel* et de leurs acteurs.

F. Le manuscrit F3

Intéressons-nous à présent à un manuscrit un peu plus tardif (daté de 1550), et dont la proximité avec P est digne d'attention. Ce manuscrit sur papier porte la cote Florence, Bibliothèque Laurentienne, Plut. 44, Cod. 33 (abrégé F3). Intitulé *Liber Secretorum*, il commence à la page 2 après une feuille manquante.

Le copiste a laissé son nom et la date de réalisation en fin de manuscrit :

« Laurentius Corbolus, le plus petit des notaires, originaire de la ville de San Giovanni, écrivait [ceci] en l'an du Salut 1550. À cette époque, il exerçait la fonction de chancelier de la commune de Castiglion Fiorentino (ou Castel Florentin), au service de celui qui lui avait fait des largesses. Louange à Dieu, et tout honneur, et gloire »²⁷⁸.

Il est possible de retrouver la trace de Laurentius Corbolus. Nous lisons dans un ouvrage de droit canonique daté de 1587²⁷⁹, au sein d'une description des meilleurs juges de l'Antiquité : « tous ceux-ci furent égalés (et s'il est permis de dire, dépassés), par le très intègre et très juste Laurentius Corbolus, familier intime du sérénissime et excellent justicier grand-duc d'Étrurie, extirpateur des criminels dans ce très heureux royaume de Toscane »²⁸⁰.

Il nous paraît très probable que ce Laurentius Corbolus soit *Lorenzo Corboli*, né à Montevarchi en 1514 et mort à Florence à une date inconnue (il se retire de son service en 1587). Il y a en effet à six kilomètres de Montevarchi une petite ville nommée San Giovanni Valdarno, qui pourrait bien être l'*oppidum sancti Joannis* dont Corbolus se dit issu. Il se trouve de plus dans cette ville un palazzo Corboli. Laurentius Corbolus fut donc *cancellarius* de la commune de Castiglion Fiorentino (à une cinquantaine de kilomètres de San Giovanni). D'après l'*Appendix ad repetitiones*, nous savons qu'il fut ensuite au service du grand-duc de Toscane, Côme de Médicis (duc de Florence (1537-1569), puis grand-duc de Toscane (1569-1574)). Il apparaît en effet dans les *Istorie fiorentine di Scipione Ammirato*²⁸¹ que ce dernier fut nommé secrétaire des « Otto di Guardia e Balía »²⁸², magistrature florentine gérant les affaires criminelles et de police. Il eut un grand rôle dans la répression de la conjuration des Pucci organisée contre Côme de Médicis, si bien qu'il fut remercié par celui-ci et obtint le droit

²⁷⁸ *Scribebat Laurentius Corbolus Notariarum minimus ex oppido sancti Joannis Anno salutis MDL quo tempore fungebatur munere cancellarie comunitatis Castilionis Florentini ad commodum eius cui contigerit elargiri. Laus Deo et omnis honor et gloria* (f° 81v).

²⁷⁹ *Appendix ad repetitiones in iure canonico in primum et secundum decretalium libros, celeberrimi I. V. C. atque in romana curia advocati praestantissimi*, D. Quitillani Mandosii, Venise, apud Iuntas, 1587, p. 68.

²⁸⁰ *Hos omnes aequavit, (et si fas est dicere superavit) aetate nostra integerrimus, ac aequissimus Laurentius Corbolus serenissimi ac iustitiae exemplaris Magni Ducis Etruriae familiaris intimus, et in hoc felicissimo Tusciae regno scelestorum extirpator.*

²⁸¹ *Istorie fiorentine di Scipione Ammirato*, vol. 11, Florence, L. Marchini e G. Becherini, 1827, pp. 224, 231, 236-237, et 240.

²⁸² Littéralement, il s'agit des « Huit de garde et office ». Ils étaient ainsi désignés parce que l'on leur donnait l'office (ou la garde) d'empêcher la criminalité à Florence (UCCELLI, G. B., *Il Palazzo del potestà ; illustrazione storica*, Florence, Tipografia delle Murate, 1865, pp. 103-104).

de citoyenneté florentine. Pourtant, il semble avoir laissé l'image d'un homme cruel et sanguinaire²⁸³.

*

Nous sommes donc ici en présence d'un manuscrit copié par un notaire, un homme de lettres, ayant fait une carrière judiciaire. Il sera intéressant d'observer si cela a eu une incidence sur la façon dont il a réalisé son ouvrage.

Ce manuscrit a déjà été étudié par Sophie Page, qui en dit ceci :

« Dans les manuscrits H et V, Adam est doté de pouvoirs visionnaires sur terre. Il acquiert la grâce et l'amour des anges, et sera transformé à la fin comme s'il était l'un des êtres célestes²⁸⁴. Une copie du XVI^e siècle (Florence, Plut. 44, Cod. 33) souligne un pouvoir visionnaire plus sacré, et les anges y sont traités comme des serviteurs plutôt que comme des amis²⁸⁵ »²⁸⁶.

Il sera intéressant d'observer, en filigrane de notre comparaison, quels individus du corpus se rapprochent de V et H sous cet aspect et lesquels de F3 ; et de tenter de comprendre à quel facteur cette différence peut être attribuée.

1. Composition du manuscrit

Le manuscrit F3 est composé de :

- un prologue (dont il nous manque le premier folio) racontant l'histoire d'Adam et Raziel puis la transmission du livre aux patriarches (f° 1r-3r) ;
- un *Liber samayn* (f° 3r-35v) ;
- un *Liber de angelis duodecim mensium anni* (f° 35v-40v) ;
- deux petits paragraphes intermédiaires sur les purifications nécessaires et sur les moyens de prédire quand quelqu'un mourra – ceux-là même que l'on trouve au même endroit dans P (f° 41r) ;
- un *Liber temporum* (f° 42r-59r) subdivisé en trois parties :
 - la présentation des noms de chaque élément, planète, etc. (f° 42r-50v) ;

²⁸³ *Istorie fiorentine... op., cit.*, vol. 11, pp. 224, 231, 236-237, et 240.

²⁸⁴ *scies exponere et ostendere et explanare secreta somporum et visionum... Et obinebis gratiam et amorem et potestatem amicie in angelis celorum ad precipiendum eis et mittendum eos quasi amicos et socios perfectos ad omnia que voveris... Et converteris quasi unus de potentibus et terribilibus angelis maioribus celorum* (V, f° 97r).

²⁸⁵ *scies discooperire puritatem, atque visiones sanctorum... et potestatem habebis super angelos celorum et precipies eisdem, et mittes ut servitores... et eris sicut unus de maioribus qui potestantur in celis* (F3, f° 1v).

²⁸⁶ « In the Halle and Vatican mss, Adam is endowed with visionary powers on earth, acquires the grace and love of angels, and will ultimately be transformed as if he was one of the celestial beings. A sixteenth-century copy (MS Florence Plut. 44, Cod. 33) of the text emphasises a more sacred visionary power and the angels are treated as servants rather than friends » (PAGE, S., « Uplifting souls : The *Liber de essentia spirituum* and the *Liber Razielis* », dans *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, édité par C. FANGER (dir.), University Park, Pennsylvania State University Press, 2012, pp. 79-112 (p. 95).

- la prière d'Adam (f° 51r) ;
- des petites opérations, et les noms qu'il convient d'invoquer pour les réaliser (f° 52r-59r) ;
- un livre intitulé *De virtutibus sanctissimi et magni nominis et de virtutibus eius si scribantur cum suis litteris propriis ut inferius scribitur* (f° 59v-64r) ;
- Un *Liber sancti Semmaforas* (f° 64v-68v) ;
- Un livre formé du mélange du *Liber Semaphoras* et du *Liber psalmorum Rasielis* ainsi introduit : *Iste liber est commixtus cum libro psalmorum Rasielis et cum sancto seminaforas omnes in unum conmixti ut inferius continetur* (f° 68v-75v) ;
- Un liste d'opérations introduites par *Nunc vero sequitur ut declaremus practicam istius operis, quomodo oporteat se habere qui per ipsa operari voluerit ad hoc ut proficiet* (f° 76r-81v).

Nous avons donc du folio 1r au folio 59r l'équivalent de ce que l'on trouve dans P, exactement dans le même ordre.

Le livre *De virtutibus sanctissimi et magni nominis* (f° 59v-64r) rappelle par sa composition le *Liber virtutis* attenant au *Liber samayn* dans M ; mais s'ils présentent tous deux à plusieurs reprises sept noms ou sept cieus avec une description des noms qui s'y trouvent, aucun rapprochement textuel n'a pu être observé. Le *Liber sancti Semmaphoras* (f° 64v-68v) ne rappelle rien de connu non plus. Il se compose de petits sous-titres tels que « noms qui semblent faire oublier ce qui se trouve dans le cœur »²⁸⁷, « noms qui font venir les hommes »²⁸⁸, « noms qui font venir les bébés »²⁸⁹. Le contenu de chacun de ces chapitres est très bref. En voici un exemple : « voici les noms qui font oublier ce qui se trouve dans le cœur, à savoir Mahay, Van, Dany »²⁹⁰. Après cette section, on lit une longue description de la purification nécessaire pour ces œuvres, qui rappelle largement celle que nous connaissons dans le *Liber samayn* (f° 66r-67r). Le *Liber sancti Semmaforas* s'achève par une liste de choses pouvant être demandées en fonction du jour de la semaine.

Le livre suivant est, comme son titre l'indique, le résultat du mélange d'un livre des psaumes attribué à Raziel et du *Saint Seminaforas*. On y trouve une introduction parlant de l'*ingenium* de l'officiant (f° 69r), du principe de cet art (f° 69r) et de la façon d'œuvrer (f° 70v) ; puis le contenu du livre à proprement parler, à savoir la description des propriétés de chaque planète et le psaume lui correspondant (f° 71r-72r) ; et enfin, un petit paragraphe pour bien choisir l'heure à laquelle œuvrer (f° 72v) et une partie sur les signes astrologiques et les psaumes leur correspondant (f° 73r).

²⁸⁷ *verba que videntur facere oblivisci que habentur in corde* (f° 65v).

²⁸⁸ *verba que faciunt venire homines* (f° 65v).

²⁸⁹ *verba que faciunt venire infantes* (f° 65v).

²⁹⁰ *hec sunt nomina que faciunt oblivisci que habentur in corde, scilicet Mahay, Van, Dany* (f° 65v).

Si ce livre rappelle par son genre nos *Livres de Raziel*, nous n'avons pu identifier aucune partie comme correspondant à un texte connu du corpus ; et les livres des psaumes ne se trouvent eux non plus nulle part ailleurs dans le corpus.

Il en va de même pour le chapitre sur les 28 mansions de la Lune et leurs psaumes qui suit (f° 73v).

La fin du livre est consacrée à une série d'opérations, pour lesquelles sont mentionnées : les noms à invoquer, les psaumes à dire et les suffumigations à faire. Les opérations proposées sont très semblables à celles que permet de réaliser le *Liber samayn*, mais un lien entre le contenu des deux n'a pas pu être établi. La présence de suffumigations le rapprocherait plutôt de VH. Voici les finalités proposées :

De la libération de tout ennui ou infortune ; de la fortune en toute chose ; de la vision à voir en songe ; de la vraie réponse à avoir en toute chose ; de l'amour à obtenir du roi ; du cœur de quelqu'un à illuminer d'amour ; du fait de faire venir à toi un homme ou une femme ; du fait d'être bien reçu par tout le monde ; des richesses et du bonheur à obtenir ; de la réussite de ce que tu veux ; de se garder de tout enchantement ; pour éviter que quiconque soit contre toi ; de la destruction de tes ennemis ; du fait d'être bien reçu par tout le monde ; de ne pas être retenu en route ; de la fuite des ennemis ; afin que tes ennemis ne te voient pas ; pour contraindre des démons ; pour détruire des incantations ; pour faire venir un homme ; pour qu'un homme ne dorme pas ; pour submerger un navire ; pour ne pas pouvoir être empêché ; pour délier un homme qui ne peut avoir commerce avec une femme ; pour lier un homme ; pour soigner les infirmes ; pour qu'un navire vienne au port ; pour faire apprendre les enfants²⁹¹.

²⁹¹ *De liberatione ab omni impedimento et infortunio* (f° 77r), *De fortunio in omnibus* (f° 77v), *De visione in somniis videnda* (f° 77v), *De vera responsione habenda de omnibus rebus* (f° 77v), *De dilectione habenda a rege* (f° 78r), *De illuminando corde alicuius in amore* (f° 78r), *De faciendo venire hominem ad te vel mulierem* (f° 78r), *De bona receptione ab omnibus fienda* (f° 78v), *De divitiis et felicitate habenda* (f° 78v), *De proficiendo quod volueris* (f° 78v), *De custodiendo se ab omnibus incantamentis* (f° 79r), *De custodiendo ut nullus sit contra te* (f° 79r), *De destruendo inimicos tuos* (f° 79r), *De bona receptione fienda ab omnibus* (f° 79v), *De non retinendo te in via* (f° 79v), *De fugiendo inimicos* (f° 79v), *De inimicis ut te non videant* (f° 80r), *De constringendo demones* (f° 80r), *De destruendo incantationes* (f° 80r), *De faciendo venire hominem* (f° 80v), *De homine ut non dormiat* (f° 80v), *De navi submergenda* (f° 80v), *Ut non possis impedi* (f° 80v), *De solvendo hominem qui non potest habere rem cum muliere* (f° 81r), *De ligando hominem* (f° 81r), *De sanando infirmos* (f° 81r), *Ut navis veniat ad portum* (f° 81v), *Ad faciendum addiscere pueros* (f° 81v).

2. Comparaison littérale de F3 avec P, VH et M

Venons-en à la comparaison littérale de F3 avec P, VH et M, partie par partie.

Le prologue

Nous observons dès le premier feuillet de F3 un phénomène étonnant. Comme nous l'avons dit, il lui manque un feuillet, et le texte commence donc au folio 2r par ces mots : « *-di e mensibus, ac etiam annis, et ne abscondas sapientiam tuam a me : doce me et fac me intelligere cum tuis angelis quod non cognosco et ut non revertar in vanum a petitione quam peto* ». Il est très étrange qu'il manque exactement le même passage au manuscrit V. Dans celui-ci en effet, le *Liber mundicie* s'arrête au beau milieu d'une phrase en bas du folio 95v et le *Liber samayn* commence par la phrase « *et in 24 horis diei et noctis. Et non occultes a me scientias tuas, et ostende et fac me cognoscere tuos angelos, et non revertar verecundatus nec vacuus de petitione, quam peto* » (§ 7). Ici aussi, il est clair que ces feuillets ont été perdus ou arrachés, puisqu'une plus ancienne numérotation numérote la dernière page présente du *Liber mundicie* « 176 » et la première conservée du *Liber samayn* « 181 ». Il manque donc deux feuillets recto-verso. Est-ce un hasard ? Dans le début du *Liber samayn* conservé dans H, peu de choses nous paraissent avoir eu des raisons d'être supprimées volontairement. Serait-ce l'introduction, dans laquelle il est dit que « Salomon dit par la bouche de l'Esprit Saint : au nom d'Adonai, Dieu de tout le peuple d'Israël, je commence à parler de ce qu'a dit l'ange Raziel »²⁹² ? Pour le reste, l'introduction raconte le désespoir d'Adam et sa prière, qui ne nous paraissent pas nécessairement compromettantes. La réponse reste en suspens.

Il est également intéressant d'observer que certains passages qui se trouvent dans VH, P, et M mais pas en hébreu se retrouvent dans F3, ce qui confirme l'hypothèse de l'existence d'un original hébreu, source des versions latines, non conservé (ex. § 12).

F3 ne présente pas, contrairement à P, la transmission du livre à Seth. Le livre passe d'Adam à Noé, puis de Noé à Sem et ensuite à la chaîne d'Abraham, Isaac, Jacob, Lévi, Acahat, Moïse, Josué, les anciens, les prophètes, les sages et Salomon²⁹³.

Le long développement de la fin du § 13 sur la réception de ce livre par Salomon et son utilisation, qui se trouve dans M et VH mais pas dans P, se retrouve également dans F3. Il y a donc tout lieu de croire qu'une version hébraïque de ce passage a existé. Quoi qu'il en soit, nous observons qu'une fois de plus, la version contenue dans P est isolée du reste de la tradition.

²⁹² *Et dixit Salomon per os spiritus sancti: In nomine Adonai Dei omnium populorum Israel incipio loqui de illis, quae dixit angelus Raziel* (§ 1).

²⁹³ *Abrahe, et Abraham tradidit Isaach, Isaach Iacob, Iacob Levi, Levi Acahat, Acahat Moysi, Moyses Iosue, Iosue tradidit ipsum antiquioribus sui temporis, et antiquiores tradiderunt ipsum prophetis, et prophete tradiderunt sapientibus, et sic venit in manibus Salomonis regis Israel* (§ 13).

Le prologue de F3 se termine à cet endroit, comme dans VH et M, et ne contient donc pas l'équivalent du § 14 de P qui décline la liste des bénédictions qu'apportera ce livre, qui est une sorte d'envoi du prologue, et qui pourrait être un ajout du compilateur de P.

La table des matières en trente-six parties qui suit dans P ne se trouve pas non plus dans F3 ; et ses opérations semblables à celles du *Liber temporum* qui suivent cette table des matières non plus.

Nous avons donc dans F3 un prologue qui présente le même texte que VH (et même que V vu le folio manquant). Linguistiquement pourtant, ils ne sont pas si proches, et il est très probable que leur ancêtre commun soit hébreu.

Le Liber samayn

Ce que l'on observe dans le *Liber samayn* est assez semblable : la version dont F3 est le plus proche est VH, mais leur ancêtre doit être hébreu, vu la différence de formulation. Précisons que c'est du « texte brut » de VH que se rapproche F3, puisque ce dernier ne présente ni les attributions (« *dixit Salomon* », etc.), ni la mise en forme des titres et les fins de chapitres précisant les suffumigations à faire.

Le Liber de angelis duodecim mensium anni

La configuration est en revanche très différentes dans ce que P et F3 appellent « *Liber secundus* », à savoir, la partie sur les douze mois.

F3 se révèle en effet ici extrêmement proche de P, beaucoup plus que de VH. Prenons un exemple :

P	VH	F3
	De nominibus septem celorum. Ista sunt nomina septem celorum : Samayn, Raquia, Saaquyn, Mahum, Maon, Zebul, Araboc. Et super Samayn ambulat luna, et super Raquia Mercurius, et super Araboc Saturnus. Sic intelligas de omnibus aliis de nominibus 7 angelorum habentium potestatem super septem stellas et super 7 celos /45v/	
Et ista sunt nomina angelorum qui dominantur et habent posse super dictis septem stellis,	Ista sunt nomina angelorum habentium potestatem super septem stellas	/36v/ [...] Et ista sunt nomina angelorum qui habent potestatem super 7 stellis, id est super 7 planetis :
	et ambulat per septem celos et aliqui sedent in sedibus suis	

scilicet Castiel, Satquiel, Samael alias Ramael, Raphael, Anael alias Amael, Michael, Gabriel.	Capciel, Satquiel, Samael, Raphael, Anael, Michael, Gabriel.	Carciel, Satquiel, Samael, Rafael, Amael, Mihael, Gabriel.
Et sunt nomina angelorum bonorum et aliorum signorum bonorum.		Ista sunt nomina angelorum bonorum et aliorum signorum bonorum et aliorum,
	Et posse istorum est quod Capciel est potestas Saturni, et Saquiel est potestas Jovis et Samael est potestas Martis et Raphael est potestas Solis et Amael est potestas Veneris, et Michael est potestas Mercurii et Gabriel est potestas Lune.	

Une observation nous confirme que l'ancêtre commun de ces deux manuscrits (en ce qui concerne le *Liber temporum*) était latin, ou du moins, n'était pas hébreu. Il s'agit d'une phrase expliquant que les heures de ce livre viennent de l'hébreu :

P	VH	F3
Et ad extrahendum istud scire scientiam istius libri in ista carta sunt hore extracte <u>ab ebrayco</u> et annis qui dicitur spatium 365 dierum et quarta pars diei secundum annum Solis.	Et dies anni solaris in quibus potest operari iste liber sunt omnes trecenti 60 quinque.	/36v/ [...] et pro extrahendo istam scientiam istius libri istam cartam exi <u>de hebraico</u> , et quidam dicunt 365 dies et quartam partem diei id est 6 horarum secundum animam solis,

Nous avons donc à présent un texte latin très proche de celui de P, et il n'est pas anodin que celui-ci soit conservé dans un manuscrit réalisé en Italie, moins d'un siècle après ce dernier.

Le *Liber temporum*

La suite du *Liber temporum* est tout aussi proche dans nos deux manuscrits. La suite commence sans titre de façon semblable : dans F3 (f° 41r) par « *Qualiter se habeat qui aliquid perquirere voluerit a stantibus in altitudine secundi celi* » et dans P par « *Si vis querere vel rogare aliquid ab illis qui stant in altitudine firmamenti 2a* ».

Le texte lui-même est proche de façon semblable à ce que nous avons observé dans la partie consacrée aux douze mois, avec toutefois une exception :

P	VH	F3
Et quanto magis ascendit ad puritatem	Et quanto amplius processerit in munditia,	et quanto magis ascendet ad puritatem,
tanto magis exaltabitur in honore ab illis	tanto magis exaltabitur in honore.	tanto magis exaltabitur in honore ab illis
et cum humilitate proficiet in omni eo quod voluerit	Et ambulet semper cum humilitate et proficiet in omnibus factis suis	et cum humi/42v/litate proficiet in omnibus negotiis,
	et timebunt eum omnes inimici eius.	et timent eum omnes inimici eius.
	Et gratia et benedictio descendet ab altis super /f° 56/ ipsum	Quoniam gratiam benefaciendi requiescet de celis super eum,
	et perficiet et dirigetur sua fortuna et bonum	et proficiet per directionem, et benedictionem,
	illius hominis qui laborabit circa istum librum	et sic erit omnis homo qui laborabit in illo
	cum humilitate proficiet in omnibus que fecerit.	cum humilitate in omnibus, quibus voluerit, proficiet,
et ei discooperientur omnia abscondia	Et magnifestabuntur (<i>sic</i>) ei secreta et occulta	et ei denudabuntur res absconditas,
et creator erit suus adiutor et gubernabit ipsum	et erit creator in adiutorium eius	et creator erit sibi in adiutorium

Il semblerait qu'il s'agisse ici d'un saut du même au même propre à P.

Un autre cas est plus difficile à expliquer. Dans la liste des noms de la nuit, VH a systématiquement ajouté le nom de la Lune pour chaque saison. Or, on les trouve également dans F3. Nous pouvons donc en déduire que c'est un manque de P et non un ajout de la part de VH.

P	VH	F3
In secundo tempore in nocte	Ista sunt nomina qui sunt recommendati super noctes in secundo tempore :	/43v/ [...] Ista sunt nomina angelorum qui serviunt in tempore secundo noctis :
Yoocifa, Abosdadon, Saaquenaël,	Yestyssa, Abasdardon, Saacquiach.	Yoocisa, Abardardon, Saacquevach
et maior ipsorum Leabarmael.	Et nomen sue potestatis est Leabarmach.	et nomen eorum potestatis Leabarmach,
	Et nomen Lune est Elior. Et absque istis non facias aliquid in noctibus in tempore secunde.	et nomen Lune Olior, et sine ipsis etc.

Les *Libri temporum* de P et F3 ont quoi qu'il en soit très vraisemblablement un ancêtre latin commun.

3. Conclusions sur F3

Nous sommes donc en présence d'une version qui présente un livre de Raziel ayant la même structure que celui de P. Son prologue et son *Liber samayn* ont pour cousin le plus proche la version VH, mais leur ancêtre commun est très vraisemblablement hébreu. Ils ont en commun un long passage légendaire sur Salomon (absent de P), mais F3 ne partage pas les « *dixit Salomon* » et les éléments de hiérarchisation du texte de VH.

En revanche, la partie consacrée aux anges des douze mois (partie IIa), et le *Liber temporum* à proprement parler (partie IIb) sont apparentés de façon extrêmement étroite avec P, et tout laisse penser qu'ils ont un ancêtre commun latin. Le fait que F3 ait été réalisé à Castiglione Fiorentino, en Toscane et donc à une proximité relative du lieu de réalisation supposé de P, et ce moins d'un siècle après celle-ci, n'est donc absolument pas anodin.

Quant au fait que cette version a été copiée par un notaire se lançant dans une carrière politique, nous n'en voyons aucun reflet dans le texte.

G. Le manuscrit L

Le manuscrit Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. Mag. 40 (portant autrefois la cote Biblioteca del Senado, Cod. Lat. 745), abrégé L, est un manuscrit sur papier lui aussi, mais beaucoup plus tardif (daté de 1750, s. l.). Il fait partie des versions en deux livres dont R. Leicht regrette de n'avoir eu connaissance qu'après l'achèvement de la rédaction de son ouvrage, et à propos desquelles il lançait l'appel à une comparaison approfondie²⁹⁴.

L'ouvrage contenu dans ce manuscrit se compose de quatre livres précédés d'un prologue :

Le prologue commence par le récit du malheur d'Adam après la chute et la prière qu'il adresse au Créateur. La transmission est alors décrite, et aboutit à Salomon, qui l'utilise pour bâtir le temple.

Le Liber I correspond au *Liber samayn*.

Le Liber II est constitué de deux parties :

Le Tractatus I qui correspond à la partie IIa de P (sur les douze mois) ;

Le Tractatus II, constitué de cinq chapitres qui ne se trouvent pas dans P, mais que, comme nous allons le voir, nous retrouvons ailleurs dans le corpus.

Le Liber III correspond au début de la seconde partie du *Liber temporum* de P (*Livre IIb - 1*), avec l'ajout de quelques chapitres, comme les caractères des planètes. La fin du *Liber temporum* de P (*Livre IIb - 2*), à savoir toutes les opérations précises par saison, ne trouve en revanche pas d'équivalent dans ce manuscrit.

Le Liber IV n'est pas lié à P. Il comprend sept chapitres sur les images de chaque jour de la semaine, puis d'autres informations sur les sept jours (anges, démons, vertus). Les trois derniers chapitres sont respectivement consacrés aux heures du jour, de la nuit, et aux vertus des jours du mois lunaire.

*

L'ensemble de l'ouvrage est rédigé dans un latin beaucoup plus châtié que les autres versions étudiées jusqu'ici. On y trouve bon nombre d'ablatifs absolus et de propositions infinitives, ainsi que les diphtongues « *ae* » et « *oe* » à la place du « *e* » des versions médiévales. Ce texte ressemble donc fort à une réécriture, à moins qu'il ne s'agisse d'une traduction plus tardive.

²⁹⁴ LEICHT, R., *op. cit.*, p. 289, note 203.

Cette version, comme VH et M, détaille le rôle de Salomon en long et en large, et mentionne le vers *Shamyr* (ici *Samer*)²⁹⁵, ce que nous ne retrouvons pas dans P.

1. Prologue et LIBER I RAZIELIS

Linguistiquement, le prologue et le *Liber samayn* de L sont extrêmement proches de ceux de M, et leur parenté ne fait aucun doute. En voici un échantillon :

P	VH	M	L
Tu, Domine,	Tu, Domine,	Domine seculorum	Adonai, Domine seculorum,
creasti ea	qui creasti omnia, que sunt,	qui cunctas creasti creaturas	qui cunctas creasti creaturas,
ad omnes res de mundo ad dandum odorem pulchritudinem et pretium ad confortamentum et fecisti omnes res ad voluntatem tuam	propter tuum honorem, pulchritudinem et pietatem,	ut ab ipsis honor et potestas magnitudinis deitatis tue	ut ab ipsis honor et potestas Deitatis tue magnificetur,
et tuum regnum regnat vel est regnum in sempiternum per omnia secula seculorum	et tuum regnum, dominium et pulchritudo et tua scientia et potestas semper permanebunt.	regnumque tuum sempiternum cognoscatur.	regnumque tuum sempiternum cognoscatur,
et tua pulchritudo purificat omnes generationes et			
et non /4v/ est res que possit celari a te	Et a te, Adonai, non occultatur	Cui nihil ignotum	cui nihil ignotum
et non est res que possit cooperiri a tuo visu	nec absconditur nec celatur aliqua res	nec occultum extat,	aut occultum existit,
	nec habet potentiam faciendi hoc, quia tu, Domine, vides omnia et audis omnia et facis omnia et scis omnia et habes potestatem in omnibus, et nulla		

²⁹⁵ Cf. VH, § 13. Voir aussi IAFRATE, A., *The Long Life of Magical Objects. A Study in the Solomonic Tradition*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2019.

	creatura potest fugere a te, Deus.		
et tu me composuisti cum palmis manuum tuarum	Tu, Adonai, creasti me et formasti me et inspirasti me et cum tua potestate perfecisti me et fabricasti me cum manu tua	cui dum tibi placuit ad ymaginem tuam tuis me sanctis manibus fecisti	qui me sanctis tuis manibus ad imaginem tuam creasti,
et tu dedisti potestatem mihi super omnes creaturas tuas ut dominaret super omnia opera tua.	et dedisti mihi potestatem super omnia creata ex quattuor elementis et precepisti et dedisti mihi potestatem, scientiam et sapientiam super omnes tuas creaturas.	ut preessem creaturis ac in paradysum custodem me posuisti.	tuis ut paeessem crea /p. 2/ turis, ac in paradysum voluptatis custodem me posuisti.

Malgré cette grande similitude, nous observons quelques différences :

1. Au § 8, il est dit dans L que le livre de Raziel est écrit d'un feu noir et blanc, « *ex nigro albo* », ce que l'on ne trouve pas dans M. Il est tout à fait possible que L n'ait pas copié précisément M mais un autre texte ; ou éventuellement que L ait eu plusieurs sources – ce qui est, nous le verrons, en tout cas le cas pour la partie concernant les douze mois.

P	VH	M	L
et discooperuit se ei	et manifestavit se ei angelus	apperuit ei Raziel angelus	apparebat ei Raziel Angelus
ea hora qua calefaciebat se ad Solem	in hora, in qua calebat sol.		
qui tenebat in manu sua librum istum	Et erat in manu angeli quasi similitudo libri ignis albi	precepto creatoris referens in manu sua librum,	praecepta Creatoris ferens et in manu sua librum /p. 3/

quem dedit Ade et in libro predicto erat similitudo unius angeli /5v/ et unius hominis recipientis librum angelus representabat similitudinem Rachielis exhibentis librum Ade. Et homo representabat similitudinem Ade recipientis ipsum librum ab angelo.	et erat scriptus de igne rubeo azureo et nigro et dissimili de diversis coloribus.		similem igni ex nigro albo.

2. Une autre particularité pourrait nous laisser penser que ce n'est pas précisément le manuscrit M que le copiste de L avait sous la main. L'extrait des Évangiles que M cite et commente à la fin du prologue, ne se retrouve pas dans L²⁹⁶.
3. L'observation des noms d'anges laisse en revanche très perplexe : si L est très proche linguistiquement de M, les noms d'anges qu'il présente sont extrêmement éloignés de tout ce que nous trouvons dans nos autres manuscrits latins. Ce phénomène est difficile à expliquer.

P	VH	M	L
	Orpeniel,		
Asmadi,	Amady	Omady,	Omadyel
		Bosina,	Sosmael
		Lelan,	Lelanor
Rapna,	Ramaua,	Vamana,	Ramanael
Anzath,	Anzach,	Aburua,	Abnal
		Yadris,	Vadusii
		Andathy,	Anrachii /p. 8/
		Netanel,	Netamor
		Cefat,	Cefathal
Alpas,	Alpacz vel Arpayz,	Arpayz,	Arpays
Almoth,	Almuch vel Amuch,		
		Arahel,	Adebalan
Cathma,	Captigba, Cathbya,	Yscarot, Annit,	Yazaval Ariumor
Pathdopari,	Patdopari vel Pathdapati, Patropari,	Asaff, Dinnayel, Baraho, Esguyel,	Ayemel Saladal Asemigil Astyelor

²⁹⁶ Nous verrons au début du livre II qu'il a pris une autre initiative de ce type.

Gamti,	Gauce vel Guante,	Digra,	Danboth
Anthipuar,	Antiffaer,	Paracyn,	Yhnasel
Nareth,	Nepoch vel Nepach,	Bana,	Thymael
	Naruatah vel Natuathah,	Araytael,	Arahel
		Bnyrasyn,	Ystaroel
		Assutyel,	Amyrel
		Yasgal,	Asafsar
		Cathcigba,	Nerothel
Rathchay,	Rachaty,	Tatzyoa,	Pathlyan
Edana,	Ydana,	Naroch,	Aboyel
Ineoth,	Maheth,	Cathbia,	Caratymel
Parauram,	Parutas,	Aboyol,	Hefonah
Iothsacrida, [...].	Yuth,	Narnakak,	Anasbatel
	Acpa,	Pathyopary,	[...].
	Taciuaia, vel Tartuuar,	Baraty,	
	Yazzac, vel Yazac, Anath, [...].	Zynane,	
		Ydane,	
		Evante,	
		Helon,	
		Oyahot,	
		Antifaer,	
		Opahel,	
		[...].	

4. Un autre élément éloigne M de L : le fait que le commentaire sur la liste d'anges se fasse, dans L comme dans P et VH, après la liste d'anges. Cette particularité pourrait donc être propre au manuscrit M seul.

P	VH	M	L
Nunc dicendum est de exercitu primo qui serviuntur Orpimiel.	§ 36 Capitulum quartum de nominibus angelorum primi exercitus, qui serviunt Orpeniel.	Nomina angelorum primi exercitus.	Cap. 1. Nomina angelorum 1 exercitus Orpeniel servientes.
Ista sunt nomina angelorum primi exercitus qui sunt sub posse Orpimiel :	Ista sunt nomina angelorum, qui habent posse in primo exercitu et serviunt Orpeniel, angelo magno et potenti.	Ista sunt nomina angelorum primi exercitus scilicet Orphonÿel servientium	
		qui presto sunt ad omnem rem in prima et secunda hora,	

		ad tres dies mensis lunaris	
	Et ista est series, quomodo debemus ipsos vocare.	et respondent ad omnia que ab eis quesita fuerint scilicet	Nomina ista legenda sunt iuxta ordinem numerorum. In omni petitione in die Lunae prae coeteris istos angelos nominabis
<i>Liste d'anges</i>	<i>Liste d'anges</i>	<i>Liste d'anges</i>	<i>Liste d'anges</i>
Isti sunt angeli qui sunt preparati ad respondendum et adiuvandum omnes illos qui coniurant eos in hora prima vel secunda aut die mensis 1 qui habet 30 dies de anno Solis.	§ 37 Ista supradicta sunt nomina angelorum, qui recipiunt omnes causas in hora prima et secunda in die mensis lunaris. Et isti adimplent omnes petitiones, quas homo petit ab eis cum bona voluntate et munditia. Et scias, quod debes nominare nomina angelorum temporis et mensis et diei et signi, in quo est luna de nocte et sol de die, et nomina quattuor partium mundi et septem nomina.		/p. 11/ Haec sunt nomina angelorum qui faciunt ad omnem rem si in prima hora et secunda ad 30 dies mensis lunaris nominantur et vocantur, tunc respondent ad omnia que ab iis quaeruntur.

5. Il arrive anecdotiquement que L présente une phrase qui ne se trouve pas dans M mais bien dans VH, comme c'est le cas au § 45. L est donc lié indirectement mais sûrement à la tradition alphonsine :

P	VH	M	L
	Et deficiatis visum oculorum eius N.	faciatis lumenque ipsius oculorum minutatus,	et lumen oculorum minuatis
	et auferatis ab ipso sensum eius et intellectum cordis eius.	et de corde suo sensum et intellectum auferatis	e corde suo sensum et intellectum auferatis,
donec sit injunctus de omni suo bono et ploret ad mortem.	Et destruat <u>renes et pulmones eius, ut eat sic deficiendo, quousque perveniat ad mortem.</u>	et etiam quocumque tibi placuerit.	<u>renes et pulmones infletis et infirmetis usque ad mortem.</u>

Le *Liber samayn* de L est donc particulièrement proche de celui de M, avec quelques exceptions qui prouvent que M ne fut pas le modèle direct de L. Leur ancêtre commun est bel et bien latin.

Les observations effectuées après la césure du f° 27r sont tout à fait conformes à celles qui la précèdent, et cette proximité entre M et L (se différenciant ainsi de P et VH) concerne donc tout le *Liber samayn*.

2. LIBER II RAZIELIS

Le *Liber II Razielis* de L se compose de deux traités : les douze mois du *Liber temporum* (*Livre IIa*), et cinq chapitres qui, nous allons le voir, se rapprochent de certains extraits du *Liber virtutis* de M.

Le *proemium* de ce livre est intéressant, puisque l'on y trouve, comme dans M, une indication sur l'usage et l'interprétation à avoir de ce livre, confirmée par un passage de l'Écriture. Nous en reproduisons le texte :

« Ami lecteur qui as compris toutes ces choses dans le premier livre, je te demande, pour le salut de ton âme qui est plus précieux que tout, que tu te demandes avec précision, avant d'entreprendre une opération, si ce que tu as l'intention de faire ne va pas à l'encontre de l'honneur ou de la gloire de Dieu, ou de l'amour de ton prochain. Que dans toutes tes opérations, ton premier but soit tourné vers la gloire du Dieu suprême. Bien qu'ici l'on trouve diverses opérations qui ne regardent pas l'amour du prochain, ne crois pas qu'elles ont été écrites pour que tu en aies un usage peccamineux ; mais sache qu'elles ont seulement été dites pour que tu apprennes la force et le pouvoir des anges sur toutes les créatures, et non pour être mises en pratique. Crois fermement que si tu abuses avec péché de l'une de ces expériences et l'appliques à un mauvais but, tu encourras inévitablement le danger de la colère. Que Dieu soit attentif à ce que tu ne perdes pas en même temps ton âme. L'Écriture dit en effet ouvertement : "tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu" (Deutéronome 6, 16) »²⁹⁷.

Selon le rédacteur de ce *proemium*, ce livre a uniquement été écrit pour faire connaître théoriquement le pouvoir des anges sur les autres créatures, mais ne doit pas être utilisé pour faire le mal. Il ne précise cependant pas explicitement que les opérations qui ne vont pas à

²⁹⁷ *Amice Lector qui haec omnia in priori libro intellexisti, rogo te per salutem animae tuae qua nihil pretiosius ut exacte perpendas antequam operationem suscipis, an haec quae intendis versentur contra honorem aut gloriam Dei, aut contra amorem proximi tui, et ut in omnibus tui operationibus primarius tuus finis vergatur in summi Dei gloriam, et quamvis hic variae continentur operationes quae non respiciunt amorem proximi, tamen haec non ideo scripta esse credas, ut illis peccaminosa utaris, sed solummodo haec dicta esse scias, ut discas vim et potentiam angelorum in omnibus creaturis, non vero ut in praxin ducantur, credasque firmiter quod si ullo ex his experimentis peccaminose abutaris, et ad malum finem applies, infallibiliter periculum irae incurres, et praecaveat Deus ne simul animam perdas. Aperte enim dicit scriptura : 'non tentabis Dominum Deum tuum' (L, p. 69).*

l'encontre de l'honneur ou de la gloire de Dieu, ou de l'amour du prochain, peuvent être réalisées. Cette ambiguïté est-elle voulue ?

Dans le *Liber temporum* à proprement parler, il est difficile de rapprocher le texte de L d'un manuscrit en particulier. La seule certitude que nous avons est qu'ici aussi, le texte a été classicisé, entre autres par l'ajout d'ablatifs absolus et de structures plus classiques.

P	VH	L
Et Adam vidit hoc et credidit quod rex magnus Deus celorum transmisit istum librum [...]	Et quando Adam vidit ista credidit et scivit quod iste liber fuerat ei missus /f° 47/ a Domino omnium seculorum qui est rex magnus et potens in omnibus.	/p. 71/ [...] Adam hoc viso credebat hunc angelum in sui solacium a Rege magno coelorum missum fuisse, et hunc librum tanquam summum thesaurum custodiebat

Dans les listes d'anges des mois, L présente quatre listes différentes. Avait-il sous la main quatre manuscrits différents ? Étonnamment, aucune de ces listes n'est proche de celles que nous connaissons, et même entre elles, les parallèles sont difficiles à tracer²⁹⁸.

P	VH	L, liste 1	L, liste 2	L, liste 3	L, liste 4
Oriel,	Oriel,	Oryclath,	Oryeleth	Oriel	Uriel
Malquiraram,	Malquiran,	Zaryclon	Abclyelar	Antason	Aneron
Acydi,	Aepa,	Temqoyeleth	Asclondiel	Guessi Pelec	Tessachorod
Yacyel,	Yacyel,	Malquytans	Gornadatsray	Nasciafon	Nachoff
Palcisur,	Palcysur,	Aruronel	Iaryelon	Iariel	Machida
Yesmarya,	Yesmathya,	Malquyal	Iesmachial	Iaciel	Nemicha,
Yaryel,	Yariel,	Rabyboth	Dozryual	Rana	Abdel, Armiel,
Aniron,	Niaton,	Acsayel,	Beleypel,	Admiel	Asigra,
Rabicha,	Raica,	Famiafgel,	Semquyelothe,	Zemquiel	Samchiel,
Sephatya,	Osephaeia,	Paphacyael,	Armrochy,	Sephatia,	Zama,
Anaya,	Araya,	Pacuarach,	Casacion,	Aldur,	Intimiia,
Guestypalech,	Guesripalet,	Palthsuron,	Nastyafondral,	Enuctar,	Gafiel,
Semanyel,	Seniquiel vel Sarebiel,	Ameyal,	Malquyranel,	/p. 73/	Zaddiel, Sau,
Sarerial,	Sarerial,	Ablyelon,	Alquyaol,	Malquiran,	Elieron,
Malquya,	Malquia,	Samadofray,	Confielor,	Patita, Dazri,	Maricitar,
Aucaphon,	Antason,	Belryssi,	Admyelam,	Gorgai,	Rachiza,
Patycha,	Pacicabdiel,	Rascyafomel,	Patytarel,	Acadon,	Gasfin, Kara,
Abdyel,		Admyclar,	Alyacul, Rabyrael,	Pattifar,	Kasnichia,
Ram,	Aran,	Quanerthon,	Guanothel,	Casaat,	Anaphon,
Asbom,	Asdon,	Lieguere,	Paltyforval,	Retamia,	Gombo,
			Noramyath,	Malquia,	Gariel, Oriel,

²⁹⁸ Exemple tiré de L, pp. 72-73.

Campyel,	Camsiel,	Netarmathar, Asryeloth.	Antafanar, Suenyvel, Anayorel, Crnefripelet, Yacyelorth, Azryelath, Nanpreleth, Sephalycareth, Abel, Asel, Sor.	Ancirel, Camfiel, Azariel, Acia, Abdiel, Gorhadeh, Rabita, Iesnoeia, Bethniel.	Piteicha, Gaagar.
Nasyafon,	Naserasson vel Dozridoczri,				
Sugny,	Sugny,				
Adziry,	Asseri,				
Sornadaf,	Sornadaff,				
Admyel,	Aduryel,				
Neramya,	Necamia,				
Carfaar,	Carssac,				
Bember,	Verub,				
Quemor.	Quenor,				
	Adzriel.				

Après les listes des douze mois, L présente le même texte que les autres manuscrits, mais dans des termes si éloignés des autres dont nous disposons que nous pensons pouvoir affirmer qu'il s'agit d'une traduction indépendante.

Après la présentation des douze mois, L présente une purification préalable à l'invocation, ainsi qu'une prière qui ne correspond pas à celles que nous connaissons, et qui clôt le Traité I du Livre II.

Le Traité II se compose de cinq chapitres :

- Chapitre I. Du nom des sept planètes.
- Chapitre II. Du nom des anges placés sur les sept cieux, et en particulier de ceux qui servent dans les quatre parties du monde.
- Chapitre III. Du *schemhamphorasch* que Dieu donna à Adam.
- Chapitre IV. Du *Schemhamphorasch* que Dieu donna à Moïse, et il est divisé en sept chapitres.
- Chapitre V. Des noms du Dieu suprême et de leurs vertus²⁹⁹.

Ces cinq chapitres ne nous sont pas totalement étrangers : ils correspondent au *Liber virtutis* de M, mais de façon relativement éloignée. Ils présentent en effet les noms et leur usage, mais pas les introductions qui y correspondent dans M. De plus, le chapitre III sur le

²⁹⁹ CAP I. De nominibus septem planetarum.

CAP II. De nominibus angelorum super 7 coelos positorum et in specie eorum qui in 4 partibus mundi serviunt,

CAP III. De schemhamphorasch quod Deus dedit Adae,

CAP. IV. De Schemhamphorasch quod Deus dedit Moysi et dividitur in 7 capitulis.

CAP V. De nominibus Summi Dei et virtutibus eorum.

Shemhamephorach que Dieu donna à Adam, se trouve, comme nous l'avons déjà observé à propos du *Liber virtutis* de M, dans l'annexe de VH intitulée *Liber Semyforas*³⁰⁰.

Nous proposerons un exemple représentatif de chaque chapitre :

Chapitre 1 (V.10-11)³⁰¹

M	L
Debemus etiam cognoscere Salladay, id est Saturnum per quem fames et karistia et angustia omnis in terris accidit, debemus cognoscere et timere Zadec id est Jovem super quem honos, sanitas, iustitia et omne bonum habetur, debemus etiam cognoscere et timere Madyn id est Martem a quo calores, rixe, odium, bellum, mendacia et omnia mala proveniunt. Debemus etiam cognoscere et timere Nogam id est Venerem per quam cibus, potum et omnia necessaria habemus, per quam pax, amor et dilectio inter homines confirmantur, debemus etiam cognoscere et timere Cocab id est Mercurium qui nobis in omnibus est propinquior propter Lunam per quem mercatores venditiones, et omnia secularia exercentur. Inspice ergo que dicta sunt et maxime spiritus super dictas et proficies (V.10).	Nomen I est SOBAPHI (Sadhobai), id est Saturnus, per quem fames, avenae, caritas et omnes anxietates excitantur. Nomen II est ERDET (Ceder), id est Jupiter qui sanitatis et omnis boni causa. Nomen III est MADUM (Madlyn), id est Mars, qui belli, odii, rixae, mendacii et omnis mali autor. Nomen IV HAMUAM, id est Sol, a quo honor et dignitates proveniunt, et eo mutatur malum in bonum et bonum in malum. Nomen V NOGLA (Noia), id est Venus, huic cibum et potum debemus et amorem et pacem inter homines conciliat. Nomen VI CATHOS (Cothas), id est Mercurius, per hunc scire possunt praeterita, presentia et futura, dat victorias in proeliis et omnes scientias destructas aperit, sanitatem et infirmitates infert, et spiritus ligat et solvit. Nomen VII LEMANA, id est Luna, que secreta praesentia et praeterita personarum dicit, et res de loco ad locum defert (p. 89).

Chapitre 2 (V.12-19)

M	L
V.13 Primum celum In primo celo quod vocatur Samayn in 4 partibus celi serviunt isti a parte septentrionis : Elael, Hyachyel, Veallum, Vallyel, Vasay, Unastayel. A parte meridiei sunt isti Duranyel, Darbyel, Darquynyel, Hamum, Anael, Nahymel, Alsans, Loquyel, Zamel, Hubayel, Baccanael, Carpalpel.	1 Coelo quod Schamaym vel Samadai dicitur : 1. In Septentrione serviunt Elia, El, Vaakel, ocellum, Ralliel, Pafloi, Rasciel. 2. Meridie Diramel, Durtiel, Darquiel, Hami, Hanael, Nahimiel, Alfon, Soquiel, Zamiel, Habaiel, Rastanael, Caspabiel 3. Oriente Gariel, Gabriel, Odyel, Modiel, Ramiel, Danael.

³⁰⁰ Cf. *supra*, le chapitre 3. D. 2., section intitulée « Le *Liber virtutis* de M ».

³⁰¹ La numérotation en V.1-44 est celle que nous avons proposée du *Liber virtutis* de M.

A parte orientis sunt isti : Gabryel, Gabrael, Adrael, Modyel, Baamyel, Ianael. A parte occidentis sunt isti Abson, Soguyel.	4. Occidente Alison, Soquiel. (p. 91)

Chapitre 3 (V.22-28)

M	L
V.22 Primus semyforas Primum Semyforas est quod creator Adam formavit, et eum in paradyso ponendo nominavit, hoc est dictum Iana, <i>Anus Nas</i> et virtutes superius declaramus. Et si in magna necessitate hoc nomen pie et devote coram creatore nominaveris, gratiam et auxilium non dubites invenire.	CAP III. De schemhamphorasch quod Deus dedit Adae. I est quod Adam cognovit in creatione sui ipsius quod est IHVH Iehova et constat quatuor literis et quatuor plagis mundi, 4 elementis, 4 complexionibus comparatur hoc nomen si in magnis anxietatibus pie et devote coram creatore nominatur, auxilium certum et gratiam ab ipso acquiritur. (p. 92-93)

Or, nous avons observé au chapitre consacré à cet extrait du *Liber virtutis* de M, que l'on trouvait également ces *semyforas* dans les annexes de VH. Reprenons la comparaison que nous y avons proposée, en y ajoutant l'équivalent dans L.

M	H	L
	De septimo Semyphoras et suis virtutibus.	
§ V.28 7 Semyforas Extremum Semyforas est magnum et virtuosum	Septimus Semyphoras est magnum et plenum magna virtute	VII. est magnum et virtuosum,
	et potestate super omnes res quas volueris operari aut petere, facere vel destruere, et debes ipsum nominare omnibus rebus quas petieris aut volueris quod fiat aut destruantur.	
quia sunt nomina creatoris quem nominare debes in quolibet et in omnibus operibus tuis, que sunt hec :	Et debes in omnibus operibus tuis invocare ipsum in quo continentur LXXII nomina Creatoris cum quibus voluntas hominis et omnia que homo desyderat fieri perficuntur et complentur. Et sunt ista:	quo Adam usus [est] loquendo cum sole et luna, et sunt nomina Creatoris, quae in omni operatione invocanda :
Elyaon, Mahena, Adonay, Cados, Ebreel, Eloy, Ela, Agyel, Ayam, Elohym, Sathadoy, vel Sath Adon, Esulela, Eloy, Delyom,	El, Ya, On, Yac, Ua, Adonay, Cados, Ebreel, Eloy, Ela, Agyel, Aycyn, Sath, Adon, Ezul, Ela, Eloy, Del, Yrtu, Yacy, Elym, Delys, Yacy, Rezael, Palyel, Mammyel, Onel, Dela, Than,	Eliia, On, Jaebos, Adonai, Aadosch, Elaael, Elo, Ela, Agiet, Adam, Sachadom, Esul, Ola, Eloy, Delivim, Machin, Elum, Delis, Iachi, Iafael, Paliel,

Yaty, Elylii, Delys, Yati, Zazael, Palyel, Man, Myel, Evela, Dylatan, Saday, Alma, Panzyni, Alyni, Catmal, Uzan, Yaras, Calpy, Etalsas vel Calsas, Safna, Safa, Saday, Aglata, Panteomel, Annyel, Phenecon, Oryon, Peraye, Pancryton, Ya, Omatmel, Ioch, Jalaph, Oni, Bia, Than, Domysrael, Myel, Leleatius, Ala, Phenora, Aglata, Syel, Pyol, Patryteron, Theseron, Baryon, Yael.	Gaday, Alma, Panyim, Alym, Cathmal, Uzan, Yaspaf, Saspy, Calffas, Ffasna, Nytan, Saday, Aglata, Pinton, Omel, An, Qyel, Ffeneton, Oryon, Secaye, Panreyon, Ya, Emanuel, Yoth, Lalaf, Om, Uya, Thau, Dom, Ysrael, Muel, Labcalyus, Alla, Phenor, Aglata, Tyel, Pyel, Patryceron, Cefferon, Barion, Yael.	Mamiel, Oiela, Arlaton, Sadai, Alma, Porrin, Alin, Tafinal, Uzan, Iaraf, Cahoicals, Sasnel, Nicam, Sadai, Aglata, Pantomiel, Vigielniel, Pheneton, Ozian, Seraie, Panoeion, Ia, Emuel, Joel, Balof, Mariathon, Damitzrael, Nuel, Lalia, Lius, Allasener, Agellaihiel, Pier er, Cepheron, Bari, Amiel.
Et ista nomina in omni tempore quando super elementa operatus fueris nominabis. Et quicquid per ea facere volueris fiet et quicquid destruere destruetur amen.	Ista sunt LXXII nomina suprascripta que oportet nominare in quolibet quod fuerit operatum super quatuor elementa. Et omnia que cupis compleri tibi per ea perficientur. Et hec sunt Semiphoras Ade, primi hominis ³⁰² .	Haec nomina Dei nomina quando operaveris cum elementis vel aliis rebus mixtis et compositis et fiet, et quicquid volueris destruere destruetur.

La version L est donc manifestement plus proche de M que de l'annexe conservée dans H. L et M sont toutefois assez éloignées pour pouvoir être deux traductions différentes.

Chapitre 4 (V.30-36)

M	L
V.30 Primum nomen. Et hec sunt nomina que Moyses ascendit in montem et locutus fuit cum flamma : Mayaasii, Zyen, Yaremye, Yne, Batebynecmaa, Yasame, Roy, Lyly, Leoyyly, Yre, Tyloy, Zalyelee, Loare, Cadelayeyle, Meha, Ramechy, Rihiy, Fossatu, Ayry, Sehye, Vice, Zelo, Hahe, Vele, Hebe, Ede, Nego, Ramyehabe. Et cum he nomina devote nominaveris scias opus tuum sine dubio adimpleri.	CAP. IV. De Schemhamphorasch quod Deus dedit Moisi et dividitur in 7 capitulis. I est quod Moses locutus cum Deo in flamma apparente in monte Sinai, et flamma sylvam circumibat sed non comburebat : Maia, Asizie, Iarenie, Vrehore, Sarebin, Onera, Ia, Ga, Mertililoi, Ibirieli, Celoi, Salip, Lel, Sac, Lestaa, Deloihe, Nice, Ieloile, Mea, Rome, Rihi, Fofsequin, Ninn, Sohohe, Nie, Ioel, Hahe, Vele, Hele, Ede, Progreame, Hebabe. Haec nomina si in munditia et devotione nominaveris, scias opus tuum sine dubio adimpleri (p. 94-95)

³⁰² Nous citons la transcription de H (f° 246v-247r) proposée par J. P. Boudet dans IDEM, « Adam, premier savant... », *op. cit.*, p. 293, note 50.

Chapitre 5 (V.37-44)

M	L
V.37 Explanatio huius nominis Eyeassereye In nomine summi et omnipotentis creatoris, incipio huius nominis explanationem Yeseraye quod idem est quod Deus sine principio. Et sine fine Agla, est nomen prophete. Et proprie scriptum in aurea lamina viventium. Et quisque secum portaberit, et que secum habuerit mortem subitanam non timebit.	CAP V. De nominibus Summi Dei et virtutibus eorum. IESEREIE, id est Deus sine principio et fine AGLA id est Deus fortis in aeternum, hoc Propheta et populus in aurea lamina scripta invenerunt. Circumque hoc nomen in aurea lamina scriptum fuerit, mortem subitanam non timebit, sunt enim 4 nomina creatoris et prophetae portabant ipsa scripta in lapidibus pretiosis (p. 97)

Nous observons donc que le texte est proche sans paraître apparenté. Ajoutons à cela que nous n'avons comparé que les passages communs, mais que la version M est dans chaque chapitre plus prolixe en introductions et en conclusions.

Quant à la partie commune avec le *Liber Semyforas* des annexes de VH, elle en est linguistiquement, comme M, très éloignée.

3. LIBER III RAZIELIS

Le Liber III correspond au début de la seconde partie du *Liber temporum* de P (*Livre IIb - 1*), à ceci près que L y ajoute quelques chapitres, comme les caractères des planètes. La fin du *Liber temporum*, à savoir toutes les opérations précises par saison (*Livre IIb - 2*), ne s'y retrouvent en revanche pas.

Ce livre III se divise en plusieurs chapitres :

- Chapitre 1. Noms des anges servant dans les quatre saisons, de jour.
- Chapitre 2. Des noms des anges servant dans les quatre saisons, de nuit.
- Chapitre 3. Des noms du Soleil dans les quatre saisons, sans lesquels ne fais rien de jour.
- Chapitre 4. Des noms de la Lune dans les quatre saisons, sans lesquels il ne faut rien faire de nuit.
- Chapitre 5. Noms du Soleil dans les douze signes du zodiaque.
- Chapitre 6. Noms des signes dans les quatre saisons quand le Soleil s'y trouve.
- Chapitre 7. Noms des signes dans les quatre saisons quand la Lune s'y trouve.
- Chapitre 8. Noms des jours dans les quatre saisons.
- Chapitre 9. Noms des anges dans les quatre saisons.

- Chapitre 10. Au sujet des caractères des planètes et des noms de leurs esprits.
- Chapitre 11. Des noms des anges des douze signes du zodiaque, quand le Soleil les parcourt dans les quatre saisons.
- Chapitre 12. Des noms des anges des douze signes dans les quatre saisons, lorsque la Lune s'y trouve.
- Chapitre 12. Des noms du ciel dans les quatre saisons.
- Chapitre 13. Des noms de la terre dans les quatre saisons.
- Chapitre 14. Des noms des quatre *plagae*, c'est-à-dire des quatre régions du monde.
- Chapitre 14. Pratique de ces noms.
- Chapitre 15. Des noms des anges préposés au feu et à la flamme.
- Chapitre 16. Des noms des anges qui ont la domination sur les reptiles qui sont dans la mer.
- Chapitre 17. Des noms de la mer dans les quatre saisons.
- Chapitre 18. Des noms de l'abysses dans les quatre saisons.
- Chapitre 19. Des noms de la terre³⁰³.

La majorité de ces chapitres se retrouvent dans P, suivant un ordre parfois différent :

P	L
Noms des anges servant de jour pendant chaque saison (51r)	LIVRE III. Chapitre 1. Noms des anges servant dans les quatre saisons, de jour (p. 102)
Noms des anges servant de nuit pendant chaque saison (51v)	Chapitre 2. Des noms des anges servant dans les quatre saisons, de nuit (p. 102)
Noms du Soleil dans les quatre saisons de l'année (52r)	Chapitre 3. Des noms du Soleil dans les quatre saisons, sans lesquels ne fais rien de jour (p. 103)

³⁰³ CAP I. *Nomina Angelorum servientium in 4 anni temporibus de die.*

CAP. II *De nominibus angelorum servientium in quatuor anni temporibus de nocte.*

CAP. III. *De nominibus Solis in 4 anni temporibus sine quibus in die nihil facias.*

CAP. IV : *De nominibus Lunae in 4 anni temporibus sine quibus in nocte nihil faciendum.*

CAP V. *Nomina Solis in XII signis Zodiaci.*

CAP. VI. *Nomina signorum in 4 anni temporibus quand est in eis Sol.*

CAP VII. *Nomina signorum in 4 anni temporibus quando est in iis Luna.*

CAP IIX. *Nomina Dierum in 4 anni temporibus.*

CAP IX. *Nomina angelorum in 4 anni temporibus.*

CAP X. *De characteribus Planetarum eorumque spirituum nominibus.*

CAP XI. *De Nominibus angelorum 12 signorum zodiaci in 4 anni temporibus quae Sol percurit.*

CAP XII. *De Nominibus angelorum 12 signorum in 4 anni partibus quando luna est in iis signis.*

CAP XII. *De nominibus coeli in 4 anni partibus.*

CAP XIII. *De nominibus terrae in 4 anni temporibus.*

CAP XIV. *De nominibus 4 plagarum scilicet regionum mundi.*

CAP XIV. *Praxis horum nominum.*

CAP XV. *De nominibus angelorum qui igni et flamma praesunt.*

CAP XVI. *De nominibus angelorum qui dominium habent in reptilie qui in mare sunt.*

CAP. XVII. *De nominibus maris in 4 anni temporibus.*

CAP XIX. *De nominibus abyssi in 4 anni temporibus.*

CAP IXX. *De nominibus terrae.*

	Chapitre 4. Des noms de la Lune dans les quatre saisons, sans lesquels il ne faut rien faire de nuit (p. 103)
	Chapitre 5. Noms du Soleil dans les douze signes du zodiaque (p. 103)
Noms des ciels dans les quatre saisons de l'année et dans les quatre directions (52r)	Se trouve plus bas (Chapitre 12)
Noms de la terre dans chacune des quatre saisons (52v)	Se trouve plus bas (Chapitre 13)
Noms des quatre directions dans chaque saison (52v)	Se trouve plus bas (Chapitre 14)
Noms des planètes dans chaque saison (52v)	
Noms des douze signes et mois dans chaque saison (53v)	Chapitre 6. Noms des signes dans les quatre saisons quand le Soleil s'y trouve (p. 104)
Noms servant de nuit pour chaque partie (55r)	Chapitre 7. Noms des signes dans les quatre saisons quand la Lune s'y trouve (p. 104)
Noms des anges pour chaque saison de nuit (55v)	
Noms de chaque planète dans chaque saison (56r)	Chapitre 8. Noms des jours dans les quatre saisons (p. 105) Chapitre 9. Noms des anges dans les quatre saisons (p. 106)
	Chapitre 10. Au sujet des caractères des planètes et des noms de leurs esprits (p. 107)
	Chapitre 11. Des noms des anges des douze signes du zodiaque, quand le Soleil les parcourt dans les quatre saisons (p. 110)
	Chapitre 12. Des noms des anges des douze signes dans les quatre saisons, lorsque la Lune s'y trouve (p. 114)
Se trouve plus haut	Chapitre 12. Des noms du ciel dans les quatre saisons (p. 111)
Se trouve plus haut	Chapitre 13. Des noms de la terre dans les quatre saisons (p. 111)
Se trouve plus haut	Chapitre 14. Des noms des quatre <i>plagae</i> , c'est-à-dire des quatre régions du monde (p. 111)
Noms de la terre dans chaque direction (56v)	
Prière à dire avant d'opérer selon ce qui se trouve dans ce livre (56v)	Pratique de ces noms (p. 112) = Prière
Si tu veux tuer un homme ou l'expulser de son lieu (57v)	Note. Si tu veux que quelqu'un soit éloigné de son lieu (p. 113)
Noms à dire dans les quatre directions, dans chaque saison (58r)	Vers l'orient, dans la première saison Ababton ... (p. 113)

Noms de la mer dans les quatre parties de l'année (58r)	Se trouve plus bas (chapitre 17)
Noms de l'abysses dans les quatre saisons (58r)	Se trouve plus bas (chapitre 18)
Noms des anges ayant le pouvoir dans le feu et les flammes (58v)	Chapitre 15. Des noms des anges préposés au feu et à la flamme (p. 114)
Noms des anges ayant du pouvoir sur tous les reptiles et sur tout ce qui se passe dans la mer (58v)	Chapitre 16. Des noms des anges qui ont la domination sur les reptiles qui sont dans la mer (p. 114)
Se trouve plus haut	Chapitre 17. Des noms de la mer dans les quatre saisons
Se trouve plus haut	Chapitre 18. Des noms de l'abysses dans les quatre saisons
Se trouve plus haut	Chapitre 19. Des noms de la terre (p. 116)
Dans la seconde saison, si tu veux œuvrer dans les arbres (59r)	Non
Si dans la troisième saison tu veux œuvrer pour lier des reptiles (59v)	Non
Si dans la quatrième saison, tu veux œuvrer à rassembler des animaux (60r)	Non
Si tu veux lier des bêtes dans la première saison (60r)	Non
Si dans la deuxième saison tu veux lier des bêtes (60v)	Non
Si dans la troisième saison tu veux lier des chameaux, des éléphants ou des buffles (60v)	Non
Si dans la quatrième saison tu veux lier des oiseaux (61r)	Non
Si dans la première saison tu veux lier de grands oiseaux (61r)	Non
Si dans la seconde saison tu veux œuvrer dans le feu (61r)	Non
Si dans la troisième saison tu veux opérer dans la mer (61v)	Non
Si dans la quatrième saison tu veux faire ce que tu veux concernant les éclairs (61v)	Non
Si dans la première saison tu veux œuvrer sur la pluie ou la rosée (62r)	Non
Si dans la seconde saison tu veux œuvrer pour une neige et une rosée favorables (62r)	Non
Si dans la troisième saison tu veux œuvrer sur des rivières ou des fontaines (62v)	Non
Si dans la quatrième saison tu veux œuvrer dans la mer (62v)	Non

Noms des douze anges qui se tiennent sur les quatre roues du monde (63r)	Non

La première partie du *Liber III* comporte donc à peu de choses près le texte de P.

Il est difficile de comparer le *Liber temporum* du point de vue de la langue, car les phrases sont brèves et l'essentiel du texte est constitué de noms d'anges. Le *Liber III Razielis* de L est plutôt proche de celui de VH, surtout en ce qui concerne les noms qu'il présente. Voici un exemple :

P	VH	L
	De nominibus angelorum primi temporis.	CAP I. Nomina Angelorum servientium in 4 anni temporibus de die.
Ista sunt nomina angelorum servientium de die in primo tempore que dicitur Chart :	Ista sunt nomina angelorum qui serviunt in primo tempore :	1. In vere serviunt
Nael, Gyansorel,	Samael, Anael, Legarissores.	Samael, Anael, Negraufores, vel Vegudafores.
et nomen illorum maioris qui est accommendatus super eos dicitur Oroben.	Et nomen sui maioris qui est commendatus super istos est Orpamir vel Orpanir.	Principis nomen est Orpanir vel Orpamir.

Notons finalement que L ne possède pas les chapitres supplémentaires du *Liber temporum* de VH, fréquemment attribués à Salomon. Ceux-ci se présentent donc une fois de plus comme propres à cette version.

4. LIBER IV RAZIELIS

Le Liber IV de L ne trouve pas d'équivalent dans P. Il comprend sept chapitres sur les images ou talismans de chaque jour de la semaine, puis d'autres informations sur les jours de la semaine (anges, démons, vertus). Finalement, les trois derniers chapitres sont respectivement consacrés aux heures du jour, de la nuit, et aux vertus des jours du mois lunaire :

LIVRE IV. Des talismans (*imaginibus*)³⁰⁴ des sept jours de la semaine

- Chapitre 1. Du talisman du dimanche.
- Chapitre 2. Du talisman du lundi.

³⁰⁴ Il s'agit bien ici de talismans, comme le montre le contenu du chapitre.

- Chapitre 3. Du talisman du mardi.
- Chapitre 4. Du talisman du mercredi.
- Chapitre 5. Du talisman du jeudi.
- Chapitre 6. Du talisman du vendredi.
- Chapitre 7. Du talisman du samedi.
- Chapitre 8. Des noms des anges des sept jours, avec leurs aides.
- Chapitre 9. Des noms des sept chefs (ducs) des démons, régnant sur les sept jours de la semaine avec leurs aides.
- Chapitre 10. Des vertus des jours, ou quelle expérience doit être entreprise quel jour.
- Chapitre 11. Des noms des heures du jour, et ce qui doit y être fait.
- Chapitre 12. Des noms des heures de la nuit, et ce qui doit y être fait.
- Chapitre 13. Des vertus des jours du mois lunaire³⁰⁵.

Les images des sept jours de la semaine (CAP I à VII) rappellent le *Liber sancti semmaforas* de F3, mais n'y sont que vaguement liées :

F3	L
De die Lune In die lune in prima hora et septima, pro pace et concordia ponenda inter reges aut alios, scribantur recte in folio argenti. (f° 67v)	De imagine diei Lunae Haec imago paratur ex argento vel cera alba et confertur ad benevolentiam et concordiam. Angeli imperantes sunt Gabriel, Michael, Samael. Vis concordare homines, tunc confice hora et die Lunae imaginem Luna existente in Cancro quod est Julio vel Martis et scribe in eam angelorum jam dictorum nomina, et nomina ventorum Cancris imperantium ut Hebethel, Halmucab et nomina famulorum Bilot, Malalu, Abiacoba, et hunc in modum conjura : « Conjuro vos angelos quibus commissum sigillum Lunae Commob, Zamoha, Hyhyl, Cafaha, Cafal, Nuca, Vacla. Conjuro vos per honorem Dei Ia, Michael et Samael ut petitionem meam adimpleatis, nec abeatis nisi voluntate mea adimpleta. » (p. 117-118)

³⁰⁵ *LIBER IV. De imaginibus 7 dierum in septimana.*

CAP. I. De imagine Diei Solis.

CAP II. De imagine Diei Lunae.

CAP III. De imagine Diei Martis.

CAP IV. De imagine Diei Mercurii.

CAP V. De imagine Diei Jovis.

CAP VI. De imagine Diei Veneris.

CAP VII. De imagine Diei Saturni.

CAP IIX. De nominibus angelorum 7 dierum cum eorum coadjutoribus.

CAP IX. De 7 ducum demoniorum nominibus regnantibus in 7 diebus septimanae cum eorum coadjutoribus.

CAP X. De virtutibus dierum vel quae experimenta omni die sint suscipienda.

CAP XI. De nominibus horarum diei et quid in iis faciendum.

CAP XII. De nominibus horarum noctis et quid in iis faciendum.

CAP XIII. De dierum mensis lunaris virtutibus.

Si ces deux textes ont manifestement une source commune, leur parenté est trop éloignée pour que nous puissions en dire quoi que ce soit de plus.

Nous n'avons pas pu identifier les autres passages du Liber IV.

5. Conclusions de l'étude de L

Nous avons donc ici affaire à un manuscrit plus tardif (1750) que tout ce que nous avons pu étudier jusqu'à présent, ce qui se ressent dans la langue de rédaction (syntaxe complexe, orthographe classique, etc.). Ce manuscrit, qui nous informe de façon inédite sur la manière d'interpréter ce livre, est un témoin précieux. Il n'aurait été rédigé, ou du moins copié, que pour faire connaître la puissance des anges ; mais ne doit surtout pas être utilisé contre son prochain ou à l'encontre de la *summa Dei gloria*. Quant aux opérations qui ne vont ni à l'encontre de la gloire du Dieu, ni de celle de l'amour du prochain, l'auteur ne se prononce pas.

Ce manuscrit est composé de quatre livres :

Le Liber I Razielis, précédé d'un prologue, correspond au *Liber samayn*. La version qu'il présente est étroitement apparentée à celle de M ; mais quelques divergences nous ont permis d'affirmer que le manuscrit M n'était pas sa source directe (extrait des Évangiles, description des anges précédant la liste, etc.). Nous avons également observé un lien indirect entre L et VH. P en est en revanche globalement éloigné, que ce soit avant ou après la césure du f° 27r.

Le Liber II Razielis est composé de deux traités : 1) les *Douze mois* du début du *Liber temporum* (*Livre IIa*), pour lesquels la version L présente systématiquement quatre listes d'anges différentes, mais que nous n'avons pu rapprocher d'aucune version dont nous disposons en particulier (traité qui a pour particularité d'être précédé d'une indication sur la façon d'employer ce livre à la gloire de Dieu) ; 2) cinq chapitres qui ressemblent à certains extraits du *Liber virtutis* de M, mais dans une version très abrégée. L'un d'eux, le *Shemhamphorasch Adae* (chapitre 3), est en plus apparenté au *Liber Semyforas* présenté en annexe de H, mais de façon extrêmement éloignée.

Le Liber III Razielis, qui correspond à la partie du milieu du *Liber temporum* (*Livre IIb - 1*), avec un ordre un tout petit peu différent pour les chapitres. C'est de VH que son texte est le plus proche, surtout en ce qui concerne les noms des anges. L ne présente pourtant pas les chapitres présents dans VH et non dans P et 1701, ce qui confirme encore que ces ajouts sont proprement alphonsins.

Le Liber IV Razielis, qui n'a pas d'équivalent dans P, mais présente certaines similitudes avec le *Liber sancti Semmaphoras* de F3.

La structure de cette version a pour particularité d'être assez proche de celle de P. Si l'on prend les trois premiers livres de L, on obtient la structure de P, avec en plus le deuxième traité du Livre II (de L), et en moins la partie IIb - 2 (de P).

La présence dans un même manuscrit d'une structure proche de P, et de chapitres textuellement apparentés à VH et M, met en évidence à quel point les *Livres de Raziel* n'ont pas cessé de circuler, d'être copiés, modifiés et compilés. Le fait qu'il présente pour les douze mois quatre listes différentes de noms d'anges nous montre en outre que le compilateur a ici pris la peine de comparer plusieurs sources, dont aucune ne se rapproche (pour cette partie-là) de ce que nous connaissons. Il paraît clair que nous ne démêlerons pas entièrement l'écheveau que forment tous ces textes, surtout pour une époque si tardive.

H. Le manuscrit Coxe 25

Le manuscrit Coxe 25, portant autrefois la cote Amsterdam, Biblioteca Philosophica Hermetica, 114, est un manuscrit sur papier, d'une seule main, originaire d'Allemagne du Sud et daté de la fin du XV^e siècle³⁰⁶. Il porte le titre *Liber Hermetis vel de rebus occultis*. Il s'agit d'une compilation de traités de magie, en grande partie salomoniens, parmi lesquels on trouve aux pages 138 à 161 un *Liber samayn* partiel, à savoir le premier et le second ciel (sans prologue préalable).

Voici le détail de la composition du manuscrit³⁰⁷ :

- Catalogue de démons. *Incipit* : « *Ego sum magnus Bileth rex maximus* » (p. 1-3) ;
- *Liber angelicus, id est angelorum* (compendium de magie astrale et rituelle) (p. 3-39) ;
- Ps.-Salomon, *De ydea Salomonis* (p. 39-47) ;
- Ps.-Salomon, *De quattuor annulis* (p. 47-70) ;
- Ps.-Salomon, *De vinculo spirituum* (p. 70-73) ;
- Ps.-Salomon, *Clavicula Salomonis* (p. 74-138) ;
- *Liber Samaym* (extrait) (p. 138-173) ;
- Ps.-Salomon, *De officiis spirituum* (p. 173-187) ;
- Ps.-Salomon, *Liber consecrationum* (p. 187-200) ;
- Ps.-Salomon, *Vinculum Salomonis* (p. 200-205) ;
- Ps.-Salomon, *Almadel* (p. 205-218) ;
- *Experimenta* (magie angélique/nigromancie) (p. 219-251) ;
- Invocation en allemand, de la même main que l'ensemble du manuscrit (p. 253)³⁰⁸.

Ce manuscrit appartient (avec Darmstadt LB Ms. 1410 ; Florence, BNC, II. III. 214 (F) et Halle UB, 23 b 11) aux recueils les plus importants de textes de magie angélique et démoniaque du Moyen Âge, sans lesquels on ne connaîtrait certaines parties que par les

³⁰⁶ VÉRONÈSE, J., *L'Almandal et l'Almadel...*, op. cit., p. 119.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 119-121. C. Gilly divise le texte un peu différemment :

I. *Liber angelicus, id est angelorum* (pp. 3-39).

IIa. Ps.-Salomon, *De ydea Salomonis* (p. 39-40) ; IIb. *Tractatus discipulorum Salomonis Fortunati, Eleitzari, Nazarii vel Hermetis super eutenticam et ydeam* (pp. 40-45) ; IIc. *Liber Fortunati, Eleazari, Nazari, Toz graeci, philosophorum qui, peritissimi Salomonis discipuli, sub ipso Salomone artem quam ydeam vel eutentica seu epitologia dicitur, ediderunt* (pp. 45-47) ; IId. *De quattuor annulis* (pp. 47-62) ; IIe. *De arte ydea seu epitologia* (pp. 63-72).

III. *Clavicula Salomonis* (pp. 74-138).

IV. [*Liber sextus*] *Zamayn* (pp. 138-173).

V. *De officiis spirituum* (pp. 173-187).

VI. *Liber consecrationis* (pp. 187-200).

VII. *Vincula spirituum* (pp. 200-223).

VIII. *Visiones cristalli, experimentum ad unguem, ad vitrum, specula, experimentum de amore* (pp. 223-251).

IX. Invocation en allemand (de la même main) (p. 253)

(GILLY, C., *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Florence, Centro Di, 1999, p. 226).

mentions de Guillaume d'Auvergne (1228-1236), du *magister Speculi* (vers 1250-1260) ou de Trithème (1508). Le *Liber angelicus*, pour ne donner qu'un exemple, ne nous est connu que par ce manuscrit et la condamnation de l'*Antipalus Maleficiorum*³⁰⁹.

Observons l'extrait du *Liber samayn* présent dans Coxe 25, à savoir, les deux premiers cieux. Comme les autres versions que nous avons étudiées jusqu'à présent, cette version présente pour chaque armée les noms des anges et la façon de les invoquer, mais avec pour particularité de ne pas les décrire. À quoi attribuer cette particularité ? À une volonté de concision ? À un désir de ne copier que ce qui est réellement utile pour l'invocation ? La question est difficile à trancher, mais il semble assez clair que si le but de l'auteur avait été purement littéraire, ce n'est pas cette partie qu'il aurait laissée de côté. La présence des deux seuls premiers cieux soulève elle aussi des questions. Le compilateur n'a-t-il pas eu à sa disposition de source plus complète ? Ou a-t-il précisément copié les passages qui l'intéressaient ?

Autre remarque générale : cette version comporte de nombreuses erreurs de grammaire, ainsi que des mots coupés au mauvais endroit³¹⁰, ce qui pourrait laisser supposer que le copiste ne connaissait pas parfaitement le latin.

Il est difficile d'établir la place de cette version dans le reste du corpus. Si elle nous paraît en tout cas éloignée de P, elle reste très indépendante, malgré une certaine proximité avec VH, M et L.

P	VH	M	Coxe 25
			/p. 138/ [...] In primo celo
et septem cathedre sunt posite super illam	Et sunt ibi septem sedes composite et bene parate et honorifice et cum magna pulchritudine et virtute et potestate,	et in eo sunt septem cathedre posite	sunt septem sedes composite
et septem domini extant super septem cathedras.	et super illas sedes, hoc est cathedras, sedent isti septem, qui sunt valde potentes.	in quibus sunt 7 potestates	in quo sedent septem potestates
Et illi septem domini requirunt septem exercitus hinc et illinc	Et circuunt eos ex omnibus partibus, sursum et deorsum, ante et retro, a dextris et a sinistris, intus et extra	et custodiunt eas ex omni parte	hinc inde ab omnibus circumdati

³⁰⁹ *Ibid.*, pp. 227-228, qui donne également le détail de chacun des ouvrages contenus.

³¹⁰ Exemple : *sis que bene mundus ab omni sorditate* (p. 139).

	exercitus et maxime societates multorum angelorum de diversis modis et de diversis figuris et de diversis nominibus et de diversis coloribus.	exercitus angelorum	ab exercitibus angelorum plenorum maxima plenitudinem quorum aliquis non vadit et non recedit nec venit mandato sui dominatis
et docent homines qui intendunt in illis	Et isti sunt prompti et parati ad respondendum et dandum consilium	qui sunt presto ad videndum	qui presto sunt unusquisque in ministerio suo et in omni hora inuant et perficiant virtutem et respondeant in omnibus omnia faciant et compleant hominibus qui se sciunt regere per eos eorum
	hominibus	hominibus	
	in omni hora,	in omni hora	
et qui sunt parati ad faciendum eorum offertiones singulariter. /14v/	qua eos munde invocaverint, in omnibus factis suis et in omnibus causis, de quibus voluerit petere consilium et sciverit ducere secum eis.	pro quocumque negotio,	qui nomina notare cum munditia sicut pertinet directo
	Et nominabis nomina sua recte per suas litteras et suos punctos et per suas voces et sonos et signa et figuras sine aliqua permutatione et sine aliquo errore.	sic illis qui sciverunt eos nominare nomina sua iuste per suas litteras et per eos operari sciverint.	sine errore.

Les deux premiers cieux sont suivis par : un *experimentum optimum et naturale* attribué à Ptolémée (pp. 162-164), un chapitre intitulé *Licentia spirituum* (pp. 164-167), un *exorcismus lapidum pretiosorum* (pp. 167-169), un rituel *ad constringendum Astaroth* (pp. 169-170), et finalement, la *Libri consecratio* (pp. 170-173).

Au début de cette dernière partie, un certain Mathatias prend la parole et raconte qu'il a trouvé le livre de Rasiel et qu'il a œuvré avec lui, mais qu'il ne parvenait à rien, malgré la multitude de noms d'anges qui s'y trouvaient. Il trouva ensuite parmi les sages qu'un certain sage Ananyas avait dit que cela venait du fait qu'aucun des livres qu'il avait consultés n'était complet. Il finit par trouver un livre qui comprenait les suffumigations de plantes, les caractères et les pierres, qui étaient les trois choses qui manquaient aux autres ouvrages ; et c'est ainsi, dit-il, que ce livre est complet³¹¹. Il ajoute de fait à la suite des caractères, des

³¹¹ *Dixit Mathatias : Inveni librum bonum qui Rasielis dicitur et operatus sum super ipsum et vidi per ipsum me nichil posse proficere quamvis multa sunt et essent in ipso nomina angelorum. Cum itaque consilium a sapientibus invenissem quid vir sapiens nomine Ananyas dixerit mihi hoc propter imperfectionem accidere qua dicta cum plurimies alios libros inspexissem nullum completum invenire potui. Sed aliter vir dixit michi perge ad [?] prophete*

fumigations et des pierres précieuses pour chacun des sept cieux. Les fumigations et les pierres sont de même type que celles dont on trouve l'inventaire dans le *Liber ale*, sans toutefois correspondre directement à celles-ci, cet ouvrage ne faisant pas correspondre les substances aux cieux. Les caractères sont d'un genre un peu différent de tout ce que nous avons observé jusqu'à présent dans le corpus.

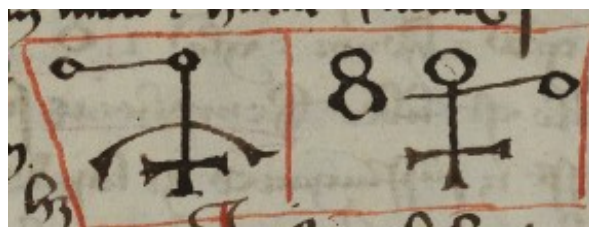


Figure 10 - Coxe 25, p. 171

Ces ajouts pourraient donc être issus indirectement de la tradition de VH, sans en être une copie directe. Précisons que dans le corps du texte des deux premiers cieux, Coxe 25 ne présente pas les ajouts de suffumigations propres à VH, comme le montre l'exemple suivant :

VH	M	Coxe 25
§ 39 Et non revertar vacuus de omni petitione, quam ego peto a vobis angelis sanctis.	Et non redeam vacuus ab omni petitione mea.	nec a petitione mea decedam vacuus.
Et si volueris sanare aliquem a febre quartana, ponas in duobus suffumigiis supradictis masticem, et si a cotidiana, ponas crocum, et si ab erratica, ponas sandarac, et si a tertiana, ponas much. Et si infirmus incipit desiccari, ponas lignum aloes, et si amittit loquelam, ponas sue, et si tremunt ei membra, ponas canellam. Et scias, quod semper adiunges cuilibet medicine primas duas.		

Nous pouvons difficilement aller plus loin, si ce n'est en ajoutant que cette version est potentiellement passée par une autre langue, puisque les noms de trois des quatre directions nous est donné en langue originale : *Marb* pour le sud, *Sasan* pour le nord, et *Brista* pour l'orient. Nous n'avons toutefois pas pu identifier cette langue.

claleph et ipsam aperiens invenies thesaurum oculum quem optasti de [?]tatibus Dei immaculatum in quo libro omnia que occulta fuerunt a prophetis in libris aliis in quo complete invenies et a parte que sunt tria scilicet herbarum suffumigationes, karacteres et lapides et iste tres res in omnibus aliis deficiebant libris que in nostro libro sunt ponende et adhuc ut liber sit completus. Dixit enim prophetus qui hunc librum complevit : video quod de quolibet celo deficiunt (pp. 170-171).

Nous avons également vu que le copiste ne connaissait pas si bien le latin, et il y aurait lieu d'étudier le manuscrit Coxe 25 dans son ensemble, pour déterminer si ce trait est commun à tous ses livres ou propre au *Liber samayn*.

Nous sommes quoi qu'il en soit ici en présence d'une version allemande datée du XV^e siècle, et que nous ne pouvons rapprocher d'aucune version étudiée, ce qui nous apprend que les traditions présentes au XV^e siècle ne se limitaient pas aux grandes familles étudiées jusqu'à présent.

I. Le manuscrit F

Nous avons la chance d'avoir un témoin ancien supplémentaire de la tradition manuscrite, malheureusement très bref : le manuscrit Florence, BNC, II.III.214 (abrégé F), composé de 84 feuillets de papier³¹². Il conserve, aux f° 43v-44v, un *Liber de Secretis angelorum* attribué à une révélation à Adam par l'ange *Rachael*. Le manuscrit est daté du XV^e siècle et est d'une main italienne et humanistique du Quattrocento. J.-P. Boudet émet l'hypothèse que ce manuscrit soit celui qui a influencé un passage de *Morgante*, poème rédigé par l'humaniste Luigi Pulci, passionné de magie, à partir de 1461 pour Lucrezia Tornabuoni, la mère de Laurent de Médicis³¹³. Il contient de nombreux ouvrages hermétiques traduits de l'arabe³¹⁴. Il nous est très précieux puisqu'il est tout à fait envisageable, comme l'a montré David Pingree en comparant ce manuscrit avec les inventaires des textes de magie traduits de l'arabe au XII^e siècle, qu'il ait eu pour modèle un manuscrit daté du début du XIII^e siècle³¹⁵. La majorité des textes qu'il renferme étaient en effet connus de Michel Scot, de Guillaume d'Auvergne, et du *Magister Speculi*³¹⁶, ce qui en fait une source très précieuse, et peut-être le témoin latin le plus ancien conservé.

Ce manuscrit compile de nombreux traités, tous copiés de la même main :

- Thabit b. Qurra, *De imaginibus*, traduction de Jean de Séville (f° 1r-4v) ;
- Ps.-Ptolémée, *Opus imaginum*, traduction de Jean de Séville (?) (f° 4v-8r) ;
- *Experimentum* (f° 8r-8v) ;
- *De imaginis et horis* (f° 8v-9v) ;
- Belenus, *Liber Imaginum Lune* (f° 9v-11r) ;
- Belenus, *De viginti quattuor horis* (f° 11r-12r) ;
- Belenus, *De imaginibus diei et noctis* (f° 12r-14v) ;
- Belenus, *De quattuor imaginibus magnis* (f° 14v-15r) ;
- *Liber septem planetarum ex scientia Abel* (*Liber Lune, Liber Solis, Liber Saturni*) (f° 15r-23v) ;

³¹² BOUDET, J.-P., « La magie au carrefour des cultures dans la Florence du Quattrocento : le *Liber Bileth* et sa démonologie », dans *Penser avec les démons. Démonologies et démonologies (XIII^e -XVII^e siècle)*, textes réunis par M. OSTORERO et J. VÉRONÈSE, Florence, Sismel, Ed. del Galluzzo, 2015, p. 313.

³¹³ *ibid.*, p. 313. Cf. aussi IDEM, « Des savoirs occultes et illicites ? Les textes et manuscrits de magie en Italie (XIV^e – début du XVI^e siècle) », dans *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII^e -XV^e siècle)*, édité par J. CHANDELIER et A. ROBERT (dir.), Rome, EFR, 2015, p. 521.

³¹⁴ PINGREE, D., « Learned Magic in the Time of Frederick II », dans *Le scienze alla corte di Federico II*, Turnhout-Paris, Brepols, 1994, p. 39-56 (Micrologus, 2) ; WEILL-PAROT, N., *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Champion, 2002, pp. 41-46, 53-56, et 891 ; VÉRONÈSE, J., *L'Almandal et l'Almadel... op. cit.*, p. 67 et WEILL-PAROT, N., « Dans le ciel ou sous le ciel ? Les anges dans la magie astrale, XII^e-XIV^e siècle », dans *Les anges et la magie au Moyen Âge*, tiré-à-part des *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, t. 114, fasc. 2, 2002, pp. 753-771 (p. 753).

³¹⁵ PINGREE, D., « Learned Magic... », *op. cit.*, pp. 43-54 ; VÉRONÈSE, J., *L'Almandal et l'Almadel... op. cit.*, p. 68.

³¹⁶ THORNDIKE, L., « Traditional Medieval Tracts Concerning Engraved Astrological Images » dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947, pp. 217-274 ; BOUDET, J.-P., « La magie au carrefour des cultures... », *op. cit.*, p. 313 ; PINGREE, D., « Learned Magic... », *op. cit.*, pp. 43-54.

- *Liber de jejuniis et sacrificiis et suffumigationibus septem stellarum* (f° 23v-24v) ;
- *Liber Mercurii* (f° 24v-26r) ;
- *De imaginibus sive annulis septem planetarum* (extrait) (f° 26r-26v) ;
- Ps.-Salomon, *De quattuor annulis*³¹⁷ (f° 26v-29r) ;
- *Liber de locutione cum spiritibus planetarum* (f° 31r-33r) ;
- *Liber planetarum (Liber Saturni)* (f° 33r-38r) ;
- *Liber septem nominum* (f° 38r-41r) ;
- *Liber quindecim nominum* (f° 41r-42v) ;
- *De imaginibus sive annulis septem planetarum* (f° 42v-43v) ;
- ***Liber de secretis angelorum*** (f° 43v-44v) ;
- *Miscellanea experimentorum* (f° 44v-54r) ;
- Ibn Al-Jazzār, *De proprietatibus* (f° 54r-57v) ;
- Ps.-Platon, *Liber Vacce* (f° 57v-72r) ;
- Albertus Magnus, *De mineralibus* (f° 72r-73r) ;
- Qustā ibn Lūqā, *De physicis ligaturis* (f° 73r-74v) ;
- *Almandal* (f° 74v-78v) ;
- *Liber Bileth* (f° 78v-84r)³¹⁸.

L'origine arabe de la majorité des textes conservés ici en compagnie du *Liber de Secretis angelorum* ne laisse pas de doute. Ce dernier se compose de trois parties :

- Une brève introduction (f° 43v) ;
- Une description de la purification et du sacrifice préalables à l'invocation des anges (f° 43v) ;
- La liste des anges des douze mois (f° 43v-44v).

L'introduction correspond au début du *Liber temporum* et contient l'annonce de ce dont il va parler :

P	VH	F
<i>Incipit secundus liber Angeli Raçielis de angelis duodecim mensium anni.</i>	/f° 44/ Hic incipit quartus liber Razielis.	Incipit liber
	In nomine potentissimi Dei incipio scribere istum librum qui dicitur Cefer Raziël quem dedit angelus Raziël Ade et loquitur super quatuor tempora anni mensis et diei cum sua nocte qualiter debemus nominare qualem	

³¹⁷ Son *incipit* annonce toutefois qu'il va parler « *super eutuntam et ydeam Salomonis* », cf. BURNETT, C., « Inscriptio characterum. Solomonian Magic and Palaeography », à paraître.

³¹⁸ VÉRONÈSE, J., *L'Almandal et l'Almadel... op. cit.*, pp. 69-72.

	rem in suo tempore et qui sunt angeli cuiuslibet rei.	
<i>Capitulum primum /45r/</i>	Capitulum primum nunc in expositione nominis libri 2 in aliis que sibi pertinent.	
	Sciat quilibet qui istum librum legerit	
[H]ic est liber secundus angeli Raçiellis	quod iste liber est liber angeli Razielis	
qui fuit datus in manibus Ade,	qui fuit datus in manus Ade	quem Dominus Deus misit per angelum suum Rachaelem Ade post eius expulsionem a paradiso,
primi hominis	primi /44v/ hominis	
qui fuit in mundo.	qui fuit in isto mundo	
	et dicitur liber temporum.	
Et dedit ei angelus	Et dedit ei sibi (<i>sic</i>) predictus angelus potens et magnus	
ex parte Dei magni omnipotentis	per mandatum creatoris Dei vivi et potentis in omnibus	
ad operandum et interrogandum omne verbum et omne factum in mundo	propter hoc quod per ipsum posset scire in isto mundo omnia	per quem scribi potest
ad sciendum et intelligendum quid est, quid erit et quid fiet	que vellet scire preterita, presentia et futura	preterita presentia et futura,
in omnibus duodecim mensibus anni	in omnibus xii mensibus anni et diebus et horis eorum	in quo sunt nomina XII lunationibus ³¹⁹ anni.

Nous ne reproduisons pas la suite où l'on observe, de façon semblable et même plus caractéristique, que le texte présenté par F est une version très abrégée de ce que l'on trouve dans VH et P. Il est cependant difficile d'établir s'il résume un texte plus long, ou si les versions plus longues sont des extrapolations d'une version de ce genre.

La seconde partie présente un texte qui se trouve dans P (f° 50r), dans F3 (f° 41r-41v), ainsi que dans VH (V, f° 47v-48r). Il s'agit du début de la partie « *Livre IIb* » du *Liber temporum*, un rituel de purification et le sacrifice préalable à l'invocation des anges. Ici, le texte de F n'est qu'un peu plus laconique que celui de P, VH et F3, sans qu'il soit pour autant possible d'affirmer une proximité particulière avec l'une ou l'autre version :

P	VH	F	F3
Si inveneris aliquem qui velit aliquid	Scias quod istud est primum opus istius libri Razielis et est	Si quis scire voluerit omnia preterita, presentia et futura	Si inveneris aliquem qui dubitabit super aliquibus rebus,

³¹⁹ Cette version est donc fondée sur le calendrier lunaire.

	necessarium in omnibus rebus quas volueris facere quando volueris scire si est bonum facere rem quam volueris facere vel quando est bonum facere eam		
quod nesciat ut puta quando morietur et hoc velit scire et addiscere,			et optaret scire veritatem,
computa septem dies antequam Luna renovetur	aspice et computa septem dies /f° 48/ ante primum diem mensis Lune prime	VII dies ante initium mensis Lune iusta arabes vel hebreos	computa septem dies antequam Luna innovetur, hoc est ante initium capitis /41v/ mensis lune,
et in illis septem diebus caveas a turpibus	et in istis septem diebus non comedas aliquam rem que sit de pollutione		et illis septem diebus non comedas nisi aliquid multum mundum,
nec comedas rem unde sanguis exit,	nec rem de qua exeat sanguis nec tangas res immundas	abstineat a carnibus	et non comedas carnem, neque aliquam rem a qua possit extrahi sanguis,
non bibas vinum,		a vino	nec bibas vinum,
non concubes cum muliere	et caveas tibi a coitu mulierum	et ab omni libidine	nec cubas cum muliere,
et lava te cum aqua pluviali	et abluas te cum aqua viva	et unoquoque die mane balneo se declaret	et lava te cum aqua pulchra,
clara et currente	munda et fluenti		et clara, ac currente
in istis septem diebus	in omnibus predictis septem diebus		omnibus 7 diebus
quolibet die mane			qualibet mane
antequam sol oriatur			antequam sol exierit
		et mundis vestibus induatur.	
	et facias abstinentiam supradictam et postquam fueris balneatus subfumiga te cum thure ligno aloes ambra croco		

	costo camphora et mastice.		
et accipias columbas vel duos turtures albos	Et postea accipe duas turtures vivas et sanas et non infirmas aut duas columbas albas si eas potueris habere et si non potueris habere albas habeas de aliis	Hoc facto accipias duas partes perdices vel duas columbas	et accipe duas turtures, sive duas columbas albas,
et decolla illos cum gladio de cupro	et occidas eas quando fueris ieiunus cum gladio facto de ere rubeo	et tollat cultrum de latone ,	et ipsemet pro quo fit occidat cum uno gladio eris,
qui scindit ab utroque latere	qui scindat ab utraque parte,	ex utraque parte incidens vel scindens	qui habet scindere ab utraque parte,
et ex una parte ipsius cultelli decollatur unus turtur	et cum una parte occide unam	cum quo aves decollet, et ita tum cum una parte unam de avibus	et occidat unam cum una parte,
et ex alio latere alius	et cum alia reliquam	et alteram cum altera.	et alteram cum alia,

Dans la suite, les quatre versions sont même aussi prolixes les unes que les autres. Seul VH se distingue par l'ajout de substances supplémentaires. Il est donc difficile d'établir le lien de parenté de F avec le reste du corpus :

P	VH	F	F3
et accipe tria pondera musci	Et deinde accipe tria pondera de musco	Postea tres duodecimas unius libre de mira	et accipe tria pondera musci,
et tria pondera safferani	et tria de croco	et tres duodecimas de croco	et tria pondera croci,
et thuris albi	et de thure albo et lucido	et tantundem de thure albo	et thuris albi,
	et de canella et decem clavos de gariofolio		
et post computa 13 grana piperis	et .xxvii. grana de pipere nigro	et piperis albi duo vel tres grana	et computa 73 piperis,
et accipe vinum album vetus	et deinde accipe vinum album et antiquum	et parum vini veteris	et accipe vinum album antiquum

	et sandarac et muc et camphoram et modicum de melle et commisce omnia ista cum albo vino illo		

La troisième partie de F correspond à la partie sur Ila de P. Ces noms d'anges ne nous permettent pas d'établir un lien de parenté non plus. Nous en présentons un échantillon³²⁰.

P	VH	F	F3.
primi mensis qui dicitur Nysan :	in primo mense qui dicitur Niçan :	Angeli de mense prime lune qui vocatur nican id est martius.	primi mensis id est martii qui dicitur Nisan,
			in hebraico
Oriel,	Oriel,	Unel,	Horiel,
Malquiraram,	Malquiran,	Melebram,	Mael, Quicam,
Acydi,	Aepa,	Aysaia,	Acia,
Yacyel,	Yacyel,	Iarsiel,	Yariel,
Palcisur,	Palcysur,	Pentaztix,	Paltisin,
Yesmarya,	Yesmathya,	Gisinahia,	Yesma,
Yaryel,	Yariel,	Iachel,	Ticiyariel,
Aniron [...]	Niaton [...]	Andon [...]	Amiron [...]

Notons avant de conclure que cet ouvrage précise dans son second paragraphe sa parenté avec une science non seulement hébraïque, mais également arabe : *Si quis scire voluerit omnia preterita, presentia et futura VII dies ante initium mensis Lune iusta Arabes vel Hebreos* (f° 43v). Nulle part ailleurs dans le corpus nous n'avons trouvé d'allusion explicite comme celle-ci au monde arabe. Cette version est peut-être la traduction d'une version étant passée par un intermédiaire arabe, ce qui expliquerait qu'elle est si différente des autres.

Ce manuscrit italien témoigne donc de la circulation assez précoce d'extraits du *Liber Razielis*, en compagnie d'autres textes d'origine arabe, dans une version plus laconique que les autres que nous connaissons. Il est uniquement fondé sur une version du SHR II. Il est possible que son réalisateur ait voulu copier uniquement le livre des *Douze mois* et ait résumé l'introduction et la purification qui précédaient ; mais il n'est pas exclu que nous ayons affaire à un stade antérieur du développement du texte, qui aurait par la suite été augmenté dans le monde latin.

³²⁰ Pour plus de clarté, nous ne reproduisons pas ici la quadruple liste de L qui en est très éloignée.

J. Le manuscrit F2

Un témoin supplémentaire de la tradition du Raziel se trouve dans le manuscrit Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 89 sup. 38 (abrégé F2)³²¹. Ce manuscrit qui comportait au moins 482 feuillets à l'origine (il n'en reste que 325) compile une série de textes brefs traitant de magie astrale. J. Véronèse a identifié deux mains principales : une écriture humanistique ayant œuvré à Rome en 1494, et une petite écriture cursive de la fin du XV^e siècle.

Ce manuscrit a pour particularité de contenir trois annexes du *Liber Razielis* en sept livres : Abraham d'Alexandrie, *Glose super Razielem* ; *Liber quorundam sapientum super orationem magice artis* et Theyzelius philosophus *super Razielem*³²².

Voici le détail des opuscules du traité, selon la notice qu'en a proposé J. Véronèse :

- Thâbit ibn Qûrra, *De proprietatibus quarundam stellarum et convenientia earumdem cum quibusdam lapidibus et herbis* (f° 1r-3v) ;
- *Tractatus de imaginibus* (f° 3v-8v) ;
- Ps.-Ptolémée, *Opus imaginum* (f° 9r-17r) ;
- Blanc (f° 17v) ;
- *Picatrix* (extrait) (f° 18r-23r) ;
- blancs (sauf le f° 25r : recette d'une autre main sur une demi-page) (f° 23v-26v) ;
- *Picatrix* (extrait) (f° 27r-30r) ;
- Blancs (f° 30v-34v) ;
- Catalogue de démons en italien et *de Libro consecrando* (f° 35r-51r) ;
- Blanc (f° 51v) ;
- Ps.-Salomon, *Clavicula Salomonis* (f° 52r-76r) ;
- *Liber orationum planetarum septem* (f° 76v-77v) ;
- *Experimenta* (nigromancie) (f° 78r-85r) ;
- Nigromancie (f° 85v-89v) ;
- *Tabule* (f° 90r-95r) ;
- *Liber Abraam de Alexandria super Razielem* (annexe de VH) (f° 95r-98v) ;
- *Tabula graduum angelorum et suorum nominum* (f° 98v) ;
- *Liber orationum planetarum septem* (f° 99r-99v) ;
- *Experimentum sancti Georgii ad loquendum cum eo* (Onychomancie) (f° 99v-100v) ;
- *Experimenta* (nigromancie) (f° 100v-104v) ;
- *Experimentum Bilet qui est de melioribus spiritibus* (f° 104v-105v) ;
- Blancs (f° 106r-107v) ;
- *Experimenta* (nigromancie) (f° 108r-127v) ;

³²¹ Cf. THORNDIKE, L., « Traditional Medieval Tracts... », *op. cit.*, pp. 217-274 ; PAGE, S., « Uplifting souls... », *op. cit.*, pp. 79-112.

³²² GILLY, C., *op. cit.*, p. 233.

- *De peritia astrorum* (astronomie/astrologie) (f° 128r-133v) ;
- Blancs (f° 134r-134v) ;
- *Sublimatio de sale commune* (alchimie) (f° 135r) ;
- Blanc (f° 135v) ;
- *Sublimatio salis communis* (alchimie) (f° 136r-136v) ;
- (alchimie) (f° 137r-137v) ;
- *Miscellanea* (pharmacopée, onguents, recettes) (f° 138r-163v) ;
- Blancs (f° 164r-170v) ;
- (astrologie) (f° 171r-176v) ;
- (géomancie) (f° 177r-182v) ;
- *Liber quorundam sapientum super operationem artis magice* (f° 183r-188v) ;
- *Flos medicine* (f° 189r-202r) ;
- Blanc (f° 202v) ;
- *Anathomia* (f° 203r-207v) ;
- Blancs (f° 208r-210v) ;
- Ps.-Salomon, *De quattuor anulis* (f° 211r-224v) ;
- Blancs (f° 225r-231v) ;
- *Capitulum quod fecit Theyzelius philosophus super Razielem* (annexe à VH) (f° 232r-242v) ;
- Blancs (f° 243r-243v) ;
- *Experimentorum de coelestibus angelis primi temporis totius anni* (sic) (f° 244r-258v)
- *Magostorium eumatice* (sic) *artis sive scientie magicalis* (f° 259r-261r) ;
- Blancs (f° 261v-267v) ;
- *Almandal* (f° 268r-278v) ;
- *Unguentum optimum et mirabile* (recette) (f° 279r) ;
- Blanc (f° 279v) ;
- *Nomina angellorum planetarum et signorum* (f° 280r-280v) ;
- *Quedam operationes ymaginum secundum planetatas* (sic) (f° 281r-282r) ;
- *Experimenta extracta a quodam libro antichissimo ad amorem* (nigromantie) (f° 282v-294v) ;
- Ps.-Michel Scot, *Experimentum nigromancie* (f° 294v-298r) ;
- *Experimenta ad amorem* (f° 298v-299r) ;
- Blancs (f° 299v-301v) ;
- *Liber de officiis* avec « explicit Rome 4 Ianuarii 1494 die Saturni hora meridiei pulsante » (f° 303r-314r) ;
- *Virtus et utilitas psalmorum David et primo ad retinendum fetus* (f° 315r-324v)³²³.

³²³ VÉRONÈSE, J., *L'Almandal et l'Almadel... op. cit.*, pp. 94-99. Pour plus de détails, cf. BOUDET, J.-P., « Savoir occultes et illicites... », *op. cit.*, p. 522.

Au folio 186r-v, on trouve une copie du quatrième ciel du *Liber samayn*. Le bord extérieur de la page étant déchiré, notre transcription présente de nombreuses lacunes, qui ne nous ont toutefois pas empêché de comparer ce texte avec nos autres versions latines.

Le quatrième ciel occupe exactement un feuillet recto-verso, et il semble qu'il ne manque aucune partie et que le compilateur a voulu copier ce ciel uniquement.

Notre comparaison nous a permis d'observer que c'était sans aucun doute à M que cette version était apparentée, comme le montre cet échantillon (nous avons complété les lacunes, entre crochets, avec l'aide des autres versions) :

P	VH	M	F2 (f° 186)
Istud est celum quartum extensum cum vento tempestatis	Et in medio est istud celum quartum extensum et paratum cum vento tempestatis,	Celum quartum extensum est cum ventis tempestatis	Celum quartum est excelsum cum ventis tempestatis
et est elevatum cum columnnis et scandalis ignis	elevatum cum columnis ignis	erectum cum columnis igneis	et erectum cum [columnis] igneis
sublevatum in cordis flamme	et erectum in cordis flamme	exaltatum in cordis flammeis	et exaltatum in cordis flammeis
plenum de spiritibus magne potentie.	et est plenum multis rebus magne potestatis.	plenum de spiritibus magne potentie.	plenum spiritibus magne [potentie/potestatis]
Et habet in se cellaria rosata	Et sunt ibi cellaria rorum	Et habent in cellaria roris.	Et habent in se cellarium
et sunt angeli leves	et angeli leves,	Et sunt angeli leves	et angelos leves
currentes per omnes partes mundi cum magno sono	qui currunt per omnes partes eius cum magnis sonitibus.	qui currant ad omnes partes mundi cum magnis sonis.	qui currunt ad omnes partes [mundi] cum magnis sonis
ibi sunt rivi ignis et aquarum	Et ibi sunt septem fluvii ignis et aquarum,	Et ibi sunt duodecimi de igne et quasi aqua.	et ibi 7 rivi de igne et aqua.
et super ipsos stant angeli	et super ipsos existunt angeli.	Et super ipsos angeli	Et super ipsos
ex una parte rivorum sunt angeli sine numero ignis	Et in utroque litore fluviorum existunt angeli ignis sine numero	ex una parte rivorum angeli innumerabiles de igne	e[x une parte] rivorum angeli innumerabiles de igne

Nous sommes donc en présence d'un témoin de la circulation de la version de M en Italie à la fin du XV^e siècle, c'est-à-dire peu après la réalisation de P. Ces deux versions ont donc dû cohabiter.

K. La *Summa Sacre Magice* de Bérenger Ganell

Le manuscrit Cassel, Univ. Bibl., 4° astron. 3, lib. 2 présente une compilation de textes magiques achevée en 1346 par le Catalan Bérenger Ganell, auteur-magicien, vraisemblablement sous la protection de Jacques III de Majorque³²⁴. Il lui a donné le titre de *Summa Sacre Magice*. Ce manuscrit, très précoce, est lourd d'histoire, puisqu'il a entre autres appartenu à John Dee³²⁵. Dans l'attente d'une édition critique³²⁶, nous avons tenté d'évaluer l'importance des *Livres de Raziel* dans cet ouvrage dont l'envergure en fait un excellent témoin de ce qui circulait à son époque, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre concernant l'attribution de VH à l'entourage d'Alphonse X de Castille.

Cet ouvrage se compose de cinq livres. Le *Livre de Raziel* y a une importance à deux étages : il est récurrentement cité dans l'ensemble de l'ouvrage d'une part, et fait l'objet, avec des extraits du *Liber Sacratius* d'Honorius de Thèbes, du dernier chapitre du dernier livre (chapitre 13). La question de savoir quelle version Bérenger Ganell avait en main est donc capitale. Nous étudierons dans un premier temps les citations réparties dans l'ouvrage, puis dans un second l'extrait cité en longueur au livre V de la *Summa Sacre Magice*.

1. Les citations du *Livre de Raziel* réparties dans la *Summa Sacre Magice*

Nous avons relevé au cours de notre lecture une demi-douzaine d'allusions, soit au livre de Raziel, soit à son contenu connu par le reste du corpus.

- f° 135r : « là, sache que les noms du premier ciel qui sont mentionnés dans le *Livre de Raziel*, changent selon la révolution de la Lune dans ce mois »³²⁷. Il s'agit, semble-t-il, d'une sorte d'extrapolation d'utilisation de noms qui se trouvent dans le livre de Raziel selon la technique que Ganell est en train de présenter.
- f° 41v : « mais les anges des sept altitudes n'ont pas encore été dits, parce que Salomon les place au cinquième livre »³²⁸. Cette allusion aux sept altitudes du cinquième livre de Salomon rappelle largement le *Liber samayn*. Il ne s'agit pourtant pas d'une référence à VH, puisque le *Liber samayn* s'y trouve en sixième position. Par

³²⁴ BOUDET, J.-P., BÉRIOU, N. et ROSIER-CATACH, I., *Le Pouvoir des mots au Moyen-Âge*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 15-16 (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Âge, 13). Voir également : GILLY, C., « Tra Paracelso, Pelagio e Ganello : l'ermetismo in John Dee » dans *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto*, édité par C. GILLY et C. VAN HEERTUM, Florence, Centro Di, 2005, pp. 275-285.

³²⁵ BOUDET, J.-P., « The Transmission of Arabic Magic... », *op. cit.*, p. 164.

³²⁶ Notons que le prologue a été édité et traduit par J.-P. Boudet et J. Véronèse dans BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « La *Somme de la magie sacrée* de Bérenger Ganell », dans N. BÉRIOU, J.-P. BOUDET et I. ROSIER-CATACH, *op. cit.*, pp. 17-19.

³²⁷ *ubi scias quod nomina primi celi que dicta sunt in libro Razielis se revolvunt secundum quod luna se revolvit in ipso mense.*

³²⁸ *Angeli autem 7 alturarum non sunt dicti ahduc, quia Salomon eos ponit in libro 5°.*

ailleurs, les noms que Ganell propose sont très éloignés de ce que nous connaissons dans les versions étudiées.

- f° 46v : « l'autre s'appelle Almaza, il apparaît sous forme humaine, comme un soldat tout rouge, parlant, comme dit Salomon, avec une voix de hennissement (*cum voce retinnienti*), et basse »³²⁹. Peut-être Ganell veut-il ici dire que Salomon emploie le terme « *retinnienti* » à propos des chevaux, ce qui est le cas au § 183 : *Et habent alas et volant, et retinitus [H : introinnitus] oris ipsorum est quasi equorum fortium*. Ce soldat tout rouge est quoi qu'il en soit absent des livres de Raziel étudiés.
- f° 118v « et en outre, les règles (*leges*) des anges des planètes. Lorsqu'elles seront dites, tout aura été dit. Les anges puissants sur les reptiles, selon Salomon au cinquième livre, sont ceux-ci : Raphael, Raquyel, Gabriel, Suryel, Yehu, Yhye, Michael, Salsyel. Les anges puissants sur les arbres Acaya, Moitya, Rabath, Yehuheth, Dattayn, Carbite, Sablath, Natlaqua, Darkytyel. Les anges sur les bêtes brutes : Temunyel, Beeaoth, Yffnon, Guyrycon, Vegatuycon. Les anges sur les oiseaux : Yarsael, Yarchatyel, Veanabyn, Samael, Naclamema, Sarmel, Sanatyel, Abdyel, Ananyel. Les anges puissants sur les animaux Aan, Yedait, Matgagael, Aquatyel, Ayztyel, Zabana, Zartyta. Les anges puissants sur les créatures du siècle, et en particulier de la mer, sont ceux-ci : Yehuava, Ketynyel, Veaen »³³⁰.

Nous avons ici un exemple tiré du *Liber temporum*, qui est appelé « cinquième » – alors que précédemment, c'était la source d'extraits du *Liber samayn* qui était ainsi désignée. L'hypothèse de la citation d'un ouvrage salomonien comme procédé littéraire semble donc tout à fait plausible. Ici, les anges sont identifiables :

P	VH	Ganell
et nomina illorum qui habent potestatem in arboribus que sunt hec	Et nomina illorum qui habent potestatem in arboribus	Angeli potentes super arbores
Actaya, Molyntya, Rubac, Yeu, Hat, Bachayn, Carbite, Assablat, Nathlaqua, Darbyntyel,	Acraya, Molytya, Rabat, Yehu, Hatbadtayy, Tarbite, Assablat, Naclaqua, Darbitiel.	Acaya, Moitya, Rabath, Yehuheth, Dattayn, Carbite, Sablath, Natlaqua, Darkytyel.

- f° 121r : il s'agit d'une allusion à une purification du Livre de Raziel, cité explicitement : « de même, celui qui veut œuvrer par les anges, comme le faisait Adam par Razyel, doit faire abstinence, selon le nombre du maître du ciel par lequel il opère, comme il a

³²⁹ *Alter nominatur Almaza, aparet in forma humana ut miles totus rubeus, loquens ut ait Salomon cum voce retinnienti, et submissa.*

³³⁰ *Et preter leges angelorum planetarum, quibus dictis totum erit dictum. Angeli potentes super reptilia dicit Salomon in 5º sunt isti: Raphael, Raquyel, Gabriel, Suryel, Yehu, Yhye, Michael, Salsyel. Angeli potentes super arbores Acaya, Moitya, Rabath, Yehuheth, Dattayn, Carbite, Sablath, Natlaqua, Darkytyel. Angeli super bruta: Temunyel, Beeaoth, Yffnon, Guyrycon, Vegatuycon. Angeli super aves Yarsael, Yarchatyel, Veanabyn, Samael, Naclamema, Sarmel, Sanatyel, Abdyel, Ananyel. Angeli potentes super animalia Aan, Yedait, Matgagael, Aquatyel, Ayztyel, Zabana, Zartyta. Angeli potentes super creaturis seculi et maxime maris sunt isti : Yehuava, Ketynyel, Veaen.*

été dit. Et il doit toujours prier avec un Soleil clair et radieux ou des étoiles au-dessus de lui. Et s'il peut faire en sorte que la planète dominant sur l'opération ou le ciel sur lequel il opère soit à l'ascendant ou au milieu de ciel, c'est bien ; si elle est avec leur maître ou bien aspecté par lui, c'est mieux. Et que son opération soit toujours en Lune croissante, et la préparation en Lune décroissante, de façon à s'achever le trentième jour. Et s'il peut, qu'il fasse en sorte que le jour, ou l'heure, ou la nuit de son œuvre soit celui de la planète du maître du ciel par lequel il opère. Et que leur lieu soit un verger, ou un refuge avec une tour haute³³¹. Et qu'il y ait comme un lieu de prière. Et qu'il prenne garde qu'il n'y ait pas de péché, et que n'y entrent pas d'autres gens, qui ne soient pas de son projet »³³². Cette purification est assez éloignée de celles que nous connaissons dans le corpus.

- f° 121v : une citation de quelques listes d'anges du *Liber temporum*, semblable à celle mentionnée au f° 118r.
- f° 145r : le livre de Raziel est mis en correspondance avec le contenu du second livre d'un ouvrage intitulé *Magica*, puisque nous lisons : *dicit secundus magice vel Razyel* (cf. aussi f° 147r).

Nous observons donc que Ganell cite souvent des livres de Raziel, dont le contenu mentionné correspond parfois à ce que nous connaissons, parfois non. Il attribue généralement leur contenu à Salomon, en donnant une référence de livre, qui ne correspond pas à l'agencement de VH. Notons cependant qu'il propose en un lieu une équivalence entre le *Liber vite* et le *Liber Semanphoras*³³³, qui correspond aux *Rationes libri Semiphoras*, l'une des annexes de VH. Par ailleurs, il cite des noms divins issus des *Capitula quod fecit Theysolius*, autre annexe de l'ouvrage alphonsin³³⁴.

Toute la question est de savoir si Ganell fait référence, dans ses nombreux renvois, à un ouvrage existant ou s'il s'agit d'un procédé littéraire. La première hypothèse a été soutenue par D. Gehr qui pense qu'a existé, à l'époque de Bérenger Ganell, un ouvrage en sept livres,

³³¹ Ceci renvoie à une autre partie de la *Summa Sacre Magice*. Cf. *De modo invocandi in circulo*, f° 64v par exemple. Nous remercions J. Véronèse de nous l'avoir fait remarquer.

³³² *Item qui per angelos vult operari, sicut Adam faciebat per Razyelem debet facere talem abstinenciam scilicet secundum numerum maiorium celi per quod operatur ut predictum est. Et debet semper operari cum claro radiante sole vel syderibus super eum. Et si potest facere quod planeta dominans operis vel celi per quod operatur sit in ascendente vel in medio celi est bonum, vel si esset cum domino illorum vel ab ipsis bene respiceretur esset melius. Et quod semper sua operatio sit in luna crecente et preparatio fiat in minuente taliter quod terminet in 30^e. Et faciat si potest quod dies vel hora vel nox sui operis sit planete domini celi per quod operatur. Et locus istorum sit viridarium, vel hospicium cum turri in terris alta alte. Et dicatur quasi locus orationis. Et caveat quod ibi non fiat peccatum. Neque ibi intrent alie gentes, nisi sint de consilio eius.*

³³³ [...] et per virtutes et officia que Salomon attribuit ipsis Semenphoris in *Libro vite* per totum, qui aliter *Liber Semanphoras* appellatur (f° 43v).

³³⁴ BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « La transmission de la magie arabe à l'Occident médiéval : bilan et problèmes », dans *La magie dans l'Orient juif, chrétien et musulman*, Actes du séminaire et du panel du Groupement d'Intérêt Scientifique (CNRS) « Moyen-Orient et Mondes musulmans », édité A. BOUANGA et J.-Ch. COULON, Paris, CNRS, (2020).

aujourd'hui perdu, intitulé *Liber Salomonis* ou *Magica*. Il s'agirait, selon elle, de l'ouvrage par lequel aurait été introduite en Occident une très grande partie de la magie salomonienne, qui serait dès lors extrêmement vaste. Cet ouvrage aurait été synthétisé par Bérenger Ganell dans sa *Summa Sacre Magice*³³⁵.

Mais comme l'a montré J. Véronèse, il est peu probable, si un tel traité a existé, non seulement que Bérenger Ganell soit le seul à l'avoir lu, et que nous n'en ayons aucune autre attestation, mais aussi qu'il ait abrégé celui-ci pour réaliser sa *Summa*, qui est en réalité de loin, en taille, la plus importante compilation de magie médiévale connue³³⁶.

Toujours selon lui, il est tout à fait probable que Bérenger Ganell qui érige, dans son prologue, la magie au rang de *scientia* (voulant par là même se distancier des *maledicti nigromantici*), ait inséré dans son ouvrage cette sorte de renvois pour parvenir à ce but également. Il imite par ce procédé non seulement la version VH, construite en sept livres subdivisés en *tituli* et ponctuée de *dixit Salomon*, mais aussi les textes universitaires de son époque. Il arrive d'ailleurs fréquemment que Ganell tranche dans son texte une discussion entre deux savants, à la manière d'un nouveau Salomon, ou d'un universitaire³³⁷.

Il est donc probable que le Catalan n'avait en main ni une si grande compilation salomonienne (comme le pense D. Gehr), ni la version en sept livres alphonsines, les numéros de livres ne correspondant, comme nous l'avons vu, pas à ceux de cette version.

L'attribution à Salomon des passages désignés comme raziéliens éloigne par ailleurs la possibilité que la version de P ait été sa source.

2. Le Livre V de la *Summa Sacre Magice*

Venons-en au chapitre 13 du livre V, plus étroitement lié au *Livre de Raziel*, et qui permet une analyse plus approfondie. Comme nous l'avons dit, il est composé d'extraits d'un *Livre de Raziel* et du *Liber Sacratius* d'Honorius de Thèbes³³⁸.

Bérenger Ganell commence par spécifier dans l'introduction qu'il ne recopiera pas tout le *Sefer Raziel*, parce que son ouvrage est déjà suffisamment long. Ce livre, dit-il d'ailleurs, est extrêmement répandu, et n'importe qui peut le trouver. Il se contente donc de donner huit

³³⁵ GEHR, D., « 'Gaudet brevitatem moderni' : rielaborazioni delle teoria magica nel tardo medioevo sull'esempio dell'*Almandal* di Salomone », dans *Società e storia*, 139 (2013), pp. 32-35 ; ID., « La fittizia associazione... », *op. cit.*, p. 204. Cf. également *supra*, le chapitre 3. C. 3.

³³⁶ BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « La transmission de la magie arabe... », *op. cit.*

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Pour une édition critique de cet ouvrage, cf. HEDEGÅRD, G., *Liber Iuratus Honorii. A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 2002.

opérations, sans citer les noms des anges qu'il dit avoir suffisamment cités dans le reste de son ouvrage³³⁹. Il attribue ces opérations à Salomon (qui lui-même cite parfois Raziel).

À la fin, on trouve tout un développement sur l'origine des lettres, et la région où les noms de Dieu sont puissants en fonction de celles-ci, issu du *Liber Sacratius*.

Voici comment se présente le chapitre 13 :

- Introduction
- Première opération :
 - (VH § 38-39/P, f° 15r) : Armée d'Orpeniel, premier des sept cieus (a).
 - (VH § 148-152/P, f° 28v-29r) : Sixième altitude (b).
- Deuxième opération :
 - (VH § 65-76/Pas entièrement dans P) : Armée de Kalamia, quatrième des sept cieus (a)
 - (VH § 127-130/P, f° 25r pas entier) : Anges de la seconde altitude (b)
- Troisième opération : (VH § 105/P, f° 21v) : Armée de Pascar, sixième des sept cieus.
- Quatrième opération : (VH § 164/P, f° 31r) : Anges de la neuvième altitude.
- Cinquième opération : (VH § 171/P, f° 32r) : Anges de la onzième altitude.
- Sixième opération : (VH § 167-168/P, f° 31v) : Anges de la dixième altitude.
- Septième opération : (VH § 235-238/P, f° 41v) : Orient du sixième ciel
- Huitième opération : (VH § 222-229/P, f° 38v-40v) : Anges des douze mois, cinquième ciel.
- Conclusion : le livre s'achève par un paragraphe sur l'origine des lettres et des noms des anges.

Pour montrer plus clairement l'origine des opérations citées par Bérenger Ganell, reprenons la structure du *Liber samayn*, avec en regard de leur origine, les opérations citées par Ganell.

Structure du <i>Liber samayn</i>	Opérations du livre V (Bérenger Ganell)
<u>Premier ciel</u>	
Première armée	<i>Opération 1(a)</i>
Seconde armée	
Troisième armée	
Quatrième armée	<i>Opération 2 (a)</i>

³³⁹ *Item nota quod si velles de operibus Rezielis operari sumeres nomen angelorum, scilicet magice, quod tibi posui supra quia illa sunt veridica et correcta. Sed quia non posui tibi modum operandi de Razyele, sumeres doctrinam operandi a Razyelibus qui discurrunt per mundum in cartapaciis, quia ibi est satis bene doctrina. Licet ibi male sint nomina angelorum quia iste liber est satis longus et iam esse nimis longior si opera Razyelis ponerem tibi, nec est neccessarium, ex quo omnes angelos tibi posui supra et off[ic]ia ipsorum (f° 145r).*

Cinquième armée	
Sixième armée	<i>Opération 3</i>
Septième armée	
<u>Second ciel</u>	
1 ^e altitude	
2 ^e altitude	<i>Opération 2 (b)</i>
3 ^e altitude	
4 ^e altitude	
5 ^e altitude	
6 ^e altitude	<i>Opération 1(b)</i>
7 ^e altitude	
8 ^e altitude	
9 ^e altitude	<i>Opération 4</i>
10 ^e altitude	<i>Opération 6</i>
11 ^e altitude	<i>Opération 5</i>
12 ^e altitude	
<u>Troisième ciel</u>	
<u>Quatrième ciel</u>	
<u>Cinquième ciel</u>	<i>Opération 8</i>
<u>Sixième ciel</u>	
Armée d'occident	
Armée d'orient	<i>Opération 7</i>
<u>Septième ciel</u>	

Bérenger Ganell semble donc avoir choisi des opérations d'une façon arbitraire, sans même suivre l'ordre selon lequel elles sont présentées dans les autres versions connues.

Du point de vue linguistique, nous observons que le texte de Ganell n'est proche d'aucune version dont nous disposons, ce qui laisse envisager que Ganell a réalisé une véritable réécriture (comme il l'a d'ailleurs fait, par exemple, pour l'*Almandal*)³⁴⁰. La version la moins éloignée est toutefois certainement VH :

Ganell	P	VH	M
Cum ergo vis aliquem sanare, fac sicut dicit secundus <i>Magice</i> vel Razyl.	Si volueris ad faciendum medicinam alicui homini,	Quando volueris facere medicinam alicui ad sanandum ipsum de infirmitate,	Si vis rem facere medicinalem ad sanandum quem volueris
		cuiuscunque nature volueris,	de quacumque infirmitate, facias sic:

³⁴⁰ BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « La transmission de la magie arabe... », *op. cit.*

Surge in prima hora noctis aut in secunda.	surge in hora prima vel secunda noctis illa nocte qua diximus a tertia die mensis	surge in prima hora noctis vel in secunda	surge in prima hora vel secunda noctis
			quia nocturni /col. 2/ sunt isti angeli.
Et fer in tua manu parum muschi et thuris.	et accipies muscum et incensum	et accipe in manu tua modicum de musco et de thure	Et accipe in tua manu modicum musci et incensi.
Et pone ipsa in 3 carbonibus ignis stantibus in nitida una testa	et habebis ante ignem mansum et vinum et proicies ibi muscum et incensum	et pone super tres prunas ignis in olia munda vel vase vel tegula vel lapide mundo,	Et pone hec domino super tres carbones vivos in testa munda
in nomine potentis angeli aciei prime qui dicitur Horpenyel.	sub nomine angeli qui est potestas et dominus servius et est angelus Orpimel	et facias istud in nomine illius angeli, qui dicitur Orpeniel	nominando nomen Orphenyel,
		et habet potestatem super primum exercitum.	potentis qui in primo exercitu dominatur.

Quelques autres observations méritent d'être faites :

1. Dans la seconde opération, qui copie le § 65, nous constatons que Ganell reproduit un texte qui ne se trouve ni dans P, ni dans V. Il avait manifestement en mains une autre version.
2. Il arrive que les noms de substances soient étrangement proches de M, mais ce n'est pas toujours le cas.

Ganell	VH	M
et de sagapino quod dicitur almocalzarach,	et sit ibi modicum de muc alazerach ³⁴¹	Et de sagapino quod dicitur almohalazrat.
et de herba que dicitur acylacmahc id est ros marinus.	et de herba, que dicitur corona regis, hoc est ros marinus,	Et de herba que dicitur adilralmalit.

3. Au § 164, le compilateur de VH nous laisse savoir qu'il possédait plusieurs sources, dont l'une donne la même version du texte que Ganell. Les deux ouvrages doivent donc avoir des sources communes.

³⁴¹ Sur la signification de ce terme, cf. la quatrième partie, comparaison avec VH.

Ganell	P	VH	M
	et scribe duo nomina in quolibet folio	hoc est duo nomina in quolibet folio.	duo nomina in quolibet folio.
tria nomina in folio quolibet.		Et inveni in alio libro, quod debebant scribi cum suco ipsorum, sed ego credo, quod deberet dicere, quod scriberentur tria in quolibet folio, et inveni in uno de exemplaribus, quod duo nomina debebant scribi in parte exteriori folii et unum in parte interiori.	

4. À la fin de la huitième et dernière opération, qui vise à prédire le mois de la mort, Ganell ajoute que si le *Livre de Raziel* dit qu'il est impossible d'en prédire l'année, lui pense le contraire. Il donne alors la technique pour y parvenir :

« Et jusqu'ici, toutes ces paroles sont de Salomon, dans le chapitre dans lequel on voit sa description de l'abstinence raziélienne qui doit se faire pendant douze jours à cause des douze grands qui s'y trouvent, dans cet ouvrage, dis-je, concernant la connaissance du futur. Mais en ce qui concerne la connaissance de ta mort, on n'y parle que du mois. Si tu veux en savoir l'année, ils disent qu'on ne peut qu'en connaître le mois, et que rien de plus n'est permis. Mais cela me semble être une *sottise*, puisque je vois que par l'astrologie, on peut connaître exactement l'année, le mois, le jour et l'heure – pour autant que l'on connaisse l'heure de naissance. Puisque donc la magie est supérieure à l'astrologie, ils ne semblent pas dire la vérité. C'est pourquoi, je te dis que si tu veux connaître l'année : prends les douze prochaines années à venir. Et sur chaque lamelle, écris une année, comme tu écrivais un mois. Et écris ces mots : 1346^e année de l'incarnation du Christ, 1347^e année, 1348^e année, 1349^e année, 1350^e année. Et de façon semblable pour 12 années, comme il y a douze lamelles. Et avec l'année, que soit semblablement écrit le nom de l'ange, comme on le faisait pour les mois. Avec la première année, qu'il y ait le nom de l'ange du premier mois. Pour la seconde, le nom du second, etc. Et si tu veux savoir pour plus d'années, fais une autre opération de vie pour douze autres années, jusqu'à trouver ta mort, que Dieu te donnera comme salut de l'âme »³⁴².

³⁴² *Et usque hic omnia ista sunt verba Salomonis in capitulo isto ubi vides qualiter descripsit abstinenciam razielinam, que debet ibi fieri per 12 dies propter 12 megistos qui ibi sunt, ibi dico in isto opere de sciendo quodque futurum. Sed quo ad scire tuam mortem ibi non loquuntur nisi de mensibus. Quod si de annis vis scire, dicunt quidam quod non potest sciri nisi ad menses, nec est de pluri adeo permissum. Sed hoc mihi videtur trufa quia video quod per astrologiam potest sciri omnino et ad annos et ad mense, et dies et horas supposito quod nativitas sciatur. Cum ergo magica sit maior quam astrologia, non videntur dicere verum. Quare ego dico tibi quod si de annis hoc vis scire, sume 12 annos proximos futuros. Et in qualibet lamina scribe unum annum sicut ibi scribebas unum mensem. Et scribas per ista verba annus millesimus trescentessimus quadragessimus sextus incarnationis Christi, annus 1347, annus 1348, annus 1349, annus 1350. Et sic de similibus usque ad 12 annos sicut sunt ibi 12 laminae. Et cum anno sit similiter scriptum nomen angeli sicut prefiebat de mensibus ut cum primo anno futuro nomen angeli primi mensis. Et cum secundo nomen secundi et sic de ceteris. Et si ad plures annos vis scire fac alia vite operationem ad alios 12 annos donec tuam inveneris cedem, quam tibi Deus det salutarem anime.*

Nous voyons donc à quel point la compilation de Ganell est raisonnée, et cette dernière opération pourrait bien être le résultat de son invention personnelle³⁴³.

Toutes ces comparaisons nous montrent que Ganell s'est servi de plusieurs sources, dont une (ou même certaines), ne sont peut-être pas totalement étrangères à l'élaboration de VH (on le voit par la relative proximité textuelle et par la connaissance par Ganell de deux annexes de cette version), tout en étant loin d'en être la (ou les) source(s) directe(s). Si cette version était composée de plusieurs livres, ce n'est pas dans le même ordre que dans VH, puisqu'il fait référence à des extraits du *Liber samayn* et du *Liber temporum* au sein d'un livre V.

Selon l'hypothèse de J. Véronèse, Ganell, par les nombreuses citations et renvois présents dans son ouvrage, apparaît comme un compilateur de haute volée, renforçant son statut d'autorité en s'inscrivant à la fois dans la tradition salomonienne (et secondairement de Toz Grecus) et en utilisant fréquemment la première personne pour trancher ou donner son avis ; un individu à l'esprit parfois polémique, qui mêle magie rituelle, magie astrale et spéculations sur le nom de Dieu, en puisant dans la tradition du *Semamphoras* (appelé aussi *Liber vite*, comme dans l'une des annexes au Raziel), notamment en ce qui concerne les représentations des noms divins sous forme de diagrammes (f° 61v et ss.). L'hypothèse de D. Gehr, selon laquelle Ganell ferait référence à un *Liber Salomonis* également intitulé *Magica*, qui serait un ouvrage colossal par l'intermédiaire duquel la grande majorité des textes de magie salomonienne seraient passés du monde arabe à l'Occident, garde ainsi peu de crédit.

Ce texte est quoi qu'il en soit un témoin, non seulement par l'emploi qu'il fait d'un *Livre de Raziel*, mais également dans la mesure où il dit qu'il est très facile à trouver, (même s'il ne faut pas le prendre au pied de la lettre), de la diffusion de cet ouvrage, déjà au XIV^e siècle.

³⁴³ C'est d'autant plus probable lorsque l'on sait qu'il avait vraisemblablement une culture astrologique importante, comme le montrent les premiers chapitres du livre V. Il renvoie au « *De quindecim stellis* » attribué à Hermès et à Alfagranus (f° 122v), à Johannes Yspalensis (f° 124r et 126r), et évoque la latitude de Perpignan : « *Hore autem inveniuntur semper cum astrolabio vel horologio vel quadrante vel cum aliquo instrumentorum astrologie. Cum quadrante autem reperiuntur sic hore diurne, accipitur per tabulam declinatio (?) Solis in illa die. Et accipitur per tabulam vel per artem latitudo regionis vel altitudo poli, que est Perpiniam 42 gradium et semis fere* ». Nous remercions J. Véronèse pour ces indications.

L. Les versions arabes

Le rôle du monde arabe dans l'histoire de la magie à partir de la première moitié du XII^e siècle fut en effet prépondérant. C'est au mouvement de traduction qui eut lieu à ce moment que la magie occidentale doit l'important développement qu'elle connut dès cette époque. On passe de fait d'une magie purement protectrice et apotropaïque à une magie cherchant le pouvoir, les honneurs, l'amour et la puissance³⁴⁴.

J.-P. Boudet a compté quelque 73 traités de magie latins traduits ou adaptés de l'arabe, et ce, généralement en Espagne et en Italie³⁴⁵. Vu nos observations sur le manuscrit F, conservant un livre de Raziel probablement passé par l'arabe, et le fait que plus globalement, l'Espagne et l'Italie sont étroitement liées aux manuscrits latins dont nous disposons, il convient de s'intéresser aux versions arabes du *Livre de Raziel* conservées. C'est d'autant plus important que nous n'avons pas écarté la possibilité d'avoir entre le texte hébreu et certaines de nos versions latines un passage par une langue étrangère, qui pourrait être l'arabe. Dans le cas de P, nous ne trouvons qu'un seul indice pour un passage par cette langue. Quoique très faible, il mérite d'être souligné. Le titre dans l'*incipit*, « *Cyfrarasiel* », pourrait venir de l'arabe « سفر » (*sifr*), le livre. Dans les versions VH et M, ce titre ne se trouve pas ; mais contrairement à P, plusieurs noms de substances (tels que *alambar*, *almucz*, etc.) que nous avons mis en évidence dans les chapitres les concernant, pourraient avoir une origine arabe. Il se peut toutefois aussi que ces termes soient de la plume de personnes vivant sur la péninsule Ibérique, et ayant un vocabulaire (surtout pour les termes techniques) influencé par leurs voisins.

Deux familles de textes arabes se distinguent : 1) les textes conservées en judéo-arabe et étudiées par B. Rebiger et P. Schäfer³⁴⁶ ; 2) les versions arabes à proprement parler, qui ont été étudiées par Alexander Fodor et Dóra Zsom.

1) Il existe deux traductions en judéo-arabe³⁴⁷, toutes deux conservées partiellement dans des fragments de la Genizah (G22 à G33). Nous avons ainsi des témoins du premier au sixième firmament, mais aucune trace ni de l'introduction, ni du septième firmament, ni du SHR II³⁴⁸.

2) Ne connaissant pas la langue, nous nous rapportons à ce qu'ont écrit A. Fodor³⁴⁹ puis D. Zsom³⁵⁰ à propos des versions arabes. Celles-ci nous sont connues par deux manuscrits

³⁴⁴ BOUDET, J.-P., « The Transmission of Arabic Magic... », *op. cit.*, p. 164.

³⁴⁵ Voir à ce sujet : *Ibid.*

³⁴⁶ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 20.

³⁴⁷ À savoir en langue arabe écrite en caractères hébreux.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

³⁴⁹ FODOR, A., « An Arabic Version of *Sefer Ha-Razim* » dans *Jewish Studies Quarterly*, 13 (2006), pp. 412-427.

³⁵⁰ ZSOM, D., « Another arabic version of *Sefer ha-Razim* and *Harba de-moše* : a new Sifr Ādam manuscript », dans *The Arabist. Budapest studies in Arabic*, 37 (2016), pp. 179-201.

découverts au Caire par A. Fodor en 1973 (abrégé MS 1973) et 2014 (MS 2014), qui contiennent tous deux un *Sefer ha-Razim*.

Le MS 1973, intitulé *Sifr Ādam* dans le titre, puis *Sifr al-asrār* (Livre des Secrets) et *Sifr al-ḥafāyā* (Livre des choses cachées), a été découvert en 1973 et doit avoir été copié peu avant, mais se rattache à une tradition beaucoup plus ancienne³⁵¹. Il présente une introduction adamique dans laquelle Adam reçoit le livre de Zaryāyīl. Le livre passe par Noé et arrive à Salomon qui le considère comme le livre le plus remarquable et accomplit des miracles grâce à lui. Ici donc, comme dans les versions latines, le prologue est un mélange de ceux des SHR I et II. Il insiste sur la légende de Salomon, ce qui l'éloigne de la version P.

Voici la table des matières complète de cette compilation :

- Introduction issue du SHR II (§ 362-371) et fin de l'introduction du SHR I (§ 11-13) ;
- Cosmologie, noms et tâche des anges du premier au septième firmament issus du SHR I (*Liber samayn*) ;
- Introduction, noms des anges des quatre saisons, des sept planètes, du ciel, de la terre, du vent et de la mer, des heures, des sept jours de la semaine et des douze mois, issus du SHR II (*Liber temporum*, *Livre IIb* - 1) ;
- Rituels du *Liber samayn* du premier au sixième firmament ;
- Septième firmament avec la conjuration du *Sayf Allāh* (sabre ou glaive de dieu), composée de noms magiques et d'emplois ;
- Prière intitulée *Yad Allāh*, la main de Dieu, avec des noms magiques et leur emploi, semblable à *Harba de-Mošē*³⁵².

Il s'agit d'une version qui semble avoir une strate chrétienne (puisque l'on y trouve des allusions à la Trinité et à la messe), une strate copte (car les noms des mois sont en copte et le choix du vocabulaire spécifique dans les formules introductrices du livre typiquement copte également³⁵³), ainsi qu'une strate musulmane (vu certaines formules telles que « au nom de Dieu, le miséricordieux, le compatissant »). Il n'est donc en tout cas pas antérieur aux versions latines étudiées, dans lesquelles nous ne retrouvons pas ces différentes interventions.

Le MS 2014, qui est lui aussi tout à fait tardif puisqu'il fut copié en 1915 sur base, dit le copiste, de l'original (qui doit être une version plus ancienne mais impossible à dater)³⁵⁴, semble uniquement influencé par le monde musulman, et présente beaucoup plus de phrases introductives, comme *Bism Allāh*, suivi d'une série d'épithètes divines. Il a toutefois pour

³⁵¹ FODOR, A., *op. cit.*, p. 412.

³⁵² REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 20-21. Le *Harba de-Mošē*, plus connu sous le titre de *Sword of Moses* ou *Glaive de Moïse*, a été édité en 2012 par HARARI, Y., « The Sword of Moses (Harba de-Moshe). A New Translation And Introduction » dans *Magic, Ritual and Witchcraft*, 7-1 (2012), pp. 58-98.

³⁵³ Voir à ce sujet : ZSOM, Dóra, *op. cit.*, pp. 181-182.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 184.

particularité que les noms des mois, dans le cinquième ciel, sont donnés en bilingue : leur nom copte et le nom employé en Iraq et Syrie, d'origine babylonienne. On n'y trouve en revanche pas les allusions à la messe et à la Trinité, mais il est possible qu'elles aient existé puis aient été supprimées par un copiste musulman³⁵⁵.

La structure du MS 2014 est différente de celle des versions latines : comme MS 1973, elle présente séparément la description théorique des sept firmaments et la partie pratique avec les rituels leur correspondant³⁵⁶.

La présentation de D. Zsom nous permet de proposer une table des matières plus détaillée que pour le MS 1973.

- Introduction :
 - Brève mention du fait que le *Sifr Ādam* fut révélé à Adam par l'ange Ƨaryāyīl.
 - Contenu et usages du livre (semblable à ce que l'on trouve dans l'introduction du SHR II).
 - Noé réalise l'arche en suivant les instructions du livre.
 - Transmission du livre, génération après génération, jusqu'à parvenir à Salomon qui accomplit des miracles grâce à lui.
 - Ƨaryāyīl descend du ciel car Dieu a entendu la prière d'Adam. Il explique les noms du livre et leur usage. Les noms sont si puissants qu'Adam tombe face contre terre, mais Ƨaryāyīl le reconforte jusqu'à ce qu'il soit capable d'utiliser le livre.
- Première partie :
 - Une partie théorique (description des sept firmaments du *Liber samayn* sans les rituels). Comme le MS 1973, elle présente la description des firmaments sans les instructions pratiques relatives aux rituels, mais aussi, à la fin du septième firmament, une série de noms de Dieu (s'étendant sur dix pages). Ces noms sont suivis du verset 3:173 du Coran, puis d'instructions générales sur le livre, et enfin d'une petite recette avec une liste de noms utiles pour préparer une amulette³⁵⁷.
 - Une partie pratique avec des noms : elle commence par une énumération des vertus du livre, puis le récit d'Adam et Ƨaryāyīl, et enfin, quelques instructions générales.
 - Des noms semblables au *Liber temporum*, *Livre IIb* - 1 (anges des saisons, noms du Soleil, de la Lune, du ciel, de la terre et de la mer pour les quatre saisons, anges des douze mois et leurs serviteurs, anges des jours et des heures, anges des planètes).

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 183.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 184.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 191.

- Des recettes magiques issues du *Liber samayn* (ou SHR I) et qui sont présentées plus ou moins dans l'ordre des firmaments.
- Un paragraphe liant le *Sefer ha-Razim* au *Harba de-Mošë*.
- Seconde partie :
 - *Le glaive de Dieu* (*Harba de-Mošë*).
 - *La main de Dieu*³⁵⁸.
- Conclusion ou « renvoi des anges », partie qui congédie les anges des sept firmaments. Cette partie se trouve dans les manuscrits 1973 et 2014, et ne fait allusion qu'à des anges mentionnés dans la première partie, ce qui laisse croire qu'elle y était attenante et qu'elle a été déplacée lors de la compilation³⁵⁹.

Les versions conservées dans ces deux manuscrits arabes rappellent la version restructurée, sans en avoir toutes les caractéristiques. Elles ont pour point commun principal le fait d'avoir leurs parties « pratiques » et « rituelles » repoussées après la description du ciel. Cependant, dans les versions hébraïques décrites par B. Rebiger et P. Schäfer comme « versions restructurées », ce n'est le cas qu'à partir du troisième ciel, tandis qu'en arabe, c'est le cas pour tous les cieux. Une parenté entre ces versions paraît quoi qu'il en soit indéniable.

Les autres points communs des manuscrits 1973 et 2014 sont : leur prologue issu à la fois du SHR I et du SHR II (notons qu'aucune influence de 1701 n'y est visible) ; la présentation des noms du *Liber temporum* (partie IIb - 1) ; la présence d'une longue liste de noms de Dieu à la fin du septième firmament ; leur lien avec le *Harba de-Mošë* et la *Yad Allah*.

En revanche, force est de constater que ces versions arabes ne sont ni la source de P, ni celle des autres versions latines étudiées. Certes, le prologue reprenant un mélange entre celui du SHR I et celui du SHR II est typiquement latin, mais c'est leur seul point commun. Le reste de la structure des versions arabes met bien en évidence le fait qu'aucune des traditions étudiées (latines et arabe) ne dépend de l'autre. De plus, la présence de Salomon dans le prologue arabe l'éloigne en particulier de P.

Les deux manuscrits arabes ici présentés ne sont donc pas les intermédiaires entre l'hébreu et notre texte latin. Il n'y a pas, à notre connaissance, d'autre version arabe découverte à ce jour, ce qui nous empêche momentanément de confirmer ou d'infirmer le passage par l'arabe de la tradition de P. La probabilité est toutefois, comme nous l'avons montré, assez faible.

³⁵⁸ *Ibid.*, pp. 184-185.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 197.

Nous pouvons finalement noter que les versions arabes et judéo-arabes ne semblent pas liées entre elles non plus, mais ces dernières étant conservées par des témoins très succincts, nous ne pouvons dire que très peu de chose sur leur place dans le corpus.

Conclusion de la première partie

Avant de proposer une conclusion interprétative, nous avons pensé qu'il ne serait pas inutile au lecteur d'avoir sous les yeux une petite synthèse des observations principales faites pour chaque manuscrit étudié.

A. Manuscrits étudiés

1. Le manuscrit P

Cote : Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 3666.

Titre de l'ouvrage : *Cyfrarasiel*.

Incipit : *Iste liber qui vocatur Cyfra Rasiel qui fuit datus Ade ex parte Domini nostri magni cum gratia et misericordia plena...*

Support : papier.

Datation : troisième quart du XV^e siècle.

Lieu : Italie du Nord.

Contenu raziélien :

Parties contenues	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Prologue	1701 (SHR I et SHR II)	
Liber samayn	SHR I	
Liber temporum IIa	SHR II	F3
Liber temporum IIb	1701	

Joint à : /

Milieu de rédaction : (?)

2. Le manuscrit V

Cote : Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 1300.

Titre de l'ouvrage : *Liber Razielis*.

Incipit : *Prout dicit Salomon in libro sapiencie omnis sapiencia et omnis sciencia et omnis pietas et omne donum perfectum...*

Support : papier.

Datation : ca. 1360-1380.

Lieu : Toscane ou Bologne.

Contenu raziélien :

Parties contenues	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Liber samayn	SHR I	Astromagia, (F3) ³⁶⁰ , (Coxe 25), (Ganell)
Liber temporum IIa	SHR II	Astromagia
Liber temporum IIb	1701	Astromagia, (L)

Joint à : *Liber clavis, Liber ale, Liber thymiama, Liber mundicie, Liber virtutis* + annexes (annoncées, mais non conservées).

Milieu de rédaction : cour d'Alphonse X ?

3. Le manuscrit H

Cote : Halle, Universitäts- und Landesbibliothek, MS 14 B 36.

Titre de l'ouvrage : *Liber Razelis*.

Incipit : *Dixit Salomon gracia et laus cum maximo honore sit Domino omnium creaturarum.*

Support : papier.

Datation : fin XV^e siècle ou début du XVI^e (main principale).

Lieu : ?

Contenu raziélien :

Parties contenues	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Liber samayn	SHR I	Astromagia, (F3), (Coxe 25), (Ganell)
Liber temporum IIa	SHR II	Astromagia
Liber temporum IIb	1701	Astromagia, (L)

Joint à : *Liber clavis, Liber ale, Liber thymiama, Liber mundicie, Liber virtutis* + annexes.

Milieu de rédaction : cour d'Alphonse X ?

4. Le manuscrit M

Cote : München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 51.

Titre de l'ouvrage :

Incipit (du *Liber samayn*) : *Incipit prologus super tractatum sextum qui dicitur Samayn. Adam exulatus expulsus de paradiso propter comissum quod comisit* (f° 111).

Support : papier.

Datation : 1487 (pour le *Liber samayn*) et 1503.

³⁶⁰ Nous mettons entre parenthèses les versions liées de façon peu étroite ou incertaine.

Lieu : Erfurt (pour le *Liber samayn*), le reste du manuscrit est sans lieu, par Jacob de Würzburg aussi.

Contenu raziélien :

Parties contenues	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Liber samayn	SHR I	L, F2
Liber virtutis		L (<i>Semyphoras</i>)

Joint à : toute une série de traités d'astrologie.

Milieu de rédaction : monastère – a abouti dans les bibliothèques des ducs de Bavière.

5. Le manuscrit F3

Cote : Florence, Bibliothèque Laurentienne, Plut. 44, Cod. 33.

Titre de l'ouvrage : *Liber Secretorum*.

Incipit : [deux premiers folios manquant] /2r/ *di e mensibus, ac etiam annis, et ne abscondas sapientiam tuam a me.*

Support : Papier.

Datation : 1550.

Lieu : Région de Florence.

Contenu raziélien :

Parties contenues	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Prologue	SHR I et SHR II	(VH)
Liber samayn	SHR I	(VH)
Liber temporum IIa	SHR II	P
Liber temporum IIb	1701	P

Joint à : *De virtutibus – Liber sancti Semmaforas – Liber psalmorum Rasielis* – opérations.

Milieu de rédaction : notaire chancelier ayant fait une carrière et devenu plus tard chef de la police criminelle pour Côme de Médicis.

6. Le manuscrit L

Cote : Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. Mag. 40.

Titre de l'ouvrage : *Liber Razielis angeli*.

Incipit : *Liber Razielis angeli adamo poenitenti post lapsum a Deo missus, per quem possit intelligere, scire et cognoscere omnia mirabilia.*

Support : papier.

Datation : 1750.

Lieu : s. l.

Contenu raziélien :

Parties contenues	Titre correspondant	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Liber I Razielis	Liber samayn	SHR I	M
Liber II Razielis	Liber temporum IIa [Liber virtutis]	SHR II	? M (et annexe VH)
Liber III Razielis	Liber temporum IIb - 1	1701	VH (sans les ajouts alphonsins)
Liber IV Razielis	[De imaginibus 7 dierum]		(F3)

Joint à : Un traité sur les noms et Semmamphorash (comparable au *Liber virtutis* de M) – et le *De imaginibus septem dierum in septimana* (trouvant un équivalent dans F3).

Milieu de rédaction : [note sur le fait qu'il ne faut pas que l'emploi du livre nuise à l'amour du prochain ni à la gloire de Dieu].

7. Le manuscrit Coxe 25

Cote : Coxe 25 (autrefois Amsterdam, BPH, 114).

Titre de l'ouvrage : *Liber Hermetis vel de Rebus occultis*.

Incipit : *Capitulum primi Celi. Sequitur capitulum primi celi. In primo celo vident Dominum Deum qui cuncta creavit* (p. 138).

Support : Papier.

Datation : fin XV^e siècle.

Lieu : Allemagne du Sud.

Contenu raziélien :

Parties contenues	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Liber samayn (ciel 1 et 2)	SHR I	

Joint à : toute une série d'ouvrages pseudo-salomonien (magie rituelle, astrale, angélique, nigromancie).

Milieu de rédaction : ?

8. Le manuscrit F

Cote : Florence, Bibliothèque nationale centrale, II.III.214.

Titre de l'ouvrage : *Liber de secretis angelorum*.

Incipit : *Incipit liber quem Dominus Deus misit per angelum suum Rachaelem Adae post eius expulsionem a paradiso* (f° 43v).

Support : Papier.

Datation : XV^e siècle (pourrait avoir un modèle XIII^e siècle).

Lieu : Italie.

Contenu raziélien :

Parties contenues	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Bref prologue	SHR II	
Purification et sacrifice	SHR II	
Liber temporum Ila	SHR II	

Joint à : Nombreux opuscules, souvent de quelques feuillets, traduits de l'arabe. Textes de magie généralement talismanique.

Milieu de rédaction : a peut-être été possédé, ou du moins lié à l'humaniste Luigi Pulci, qui a écrit *Morgante* pour Lucrezia Tornabuoni, mère de Laurent de Médicis.

9. Le manuscrit F2

Cote : Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 89 sup. 38.

Titre de l'ouvrage : *Fasciculus rerum geomanticarum* (reliure).

Incipit : *Celum quartum est excelsum cum ventis tempestatis et erectum cum [columnis] igneis* (f° 186r).

Support : papier.

Datation : 1494.

Lieu : Rome.

Contenu raziélien :

Parties contenues	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Liber samayn (ciel 4)	SHR I	M

Joint à : compilation de textes brefs de magie astrale, mais aussi un peu d'alchimie, d'onguents, etc.

Milieu de rédaction : ?

10. L'*Astromagia*

Cote : Rome, Bibliothèque Apostolique Vaticane, Reg. lat. 1283a.

Titre de l'ouvrage : *Libro de Astromagia* (il s'agit du titre donné par les éditeurs en 1992).

Support : parchemin.

Datation : vers 1280.

Lieu : Cour d'Alphonse X de Castille.

Contenu raziélien : Parties contenues : extraits des *Liber temporum* et *Liber samayn* (VH).

Parties contenues	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Liber samayn (extraits)	SHR I	VH
Liber temporum (extraits)	SHR II (1701)	VH

Joint à : Pseudo-Pythagore, *Libro de los paranatellonta* ; *Libro de los decanos* ; *Libro de la Luna* ; pseudo-Aristote, *Libro de las imágenes de los doce signos* ; *Libro de Marte* ; *Libro de Mercurio*.

Milieu de rédaction : Cour d'Alphonse X.

11. La *Summa Sacre Magice* de Bérenger Ganell

Cote : Cassel, Universitätsbibliothek, 4° astron. 3, lib. 2.

Titre de l'ouvrage : *Summa Sacre Magice*.

Incipit : *Capitulum 13 et ultimum de doctrina operum Rasielis, et off[ic]icio cuiuslibet spiritus per nomen eius inveniundo. Item nota quod si velles de operibus Rezielis operari sumeres nomen angelorum* (f° 145r).

Datation : 1346 (rédaction, la copie conservée est un peu ultérieure).

Lieu : ?

Contenu raziélien :

Parties contenues	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Liber samayn (long extrait)	SHR I	(VH)
Liber temporum (courts extraits)	1701 (SHR II)	?

Joint à : toute une compilation de texte de magie astrale et rituelle.

Milieu de rédaction : auteur-magicien, vraisemblablement sous la protection de Jacques III de Majorque.

12. Les versions arabes

Cote : MS 1973 et MS 2014.

Titre de l'ouvrage : *Sifr Adam*.

Support : papier.

Datation : XXe siècle.

Lieu : Le Caire ?

Contenu raziélien : *Introduction – Liber samayn – Liber temporum* réorganisés.

Parties contenues	Sources hébraïques liées	Versions apparentées
Prologue	SHR I et SHR II	
Liber samayn restructuré	SHR I	
Liber temporum IIb - 1	1701	

Joint à : *Sayf Allah (Harba de-Mošé) – Yad Allah.*

Milieu de rédaction :

B. Conclusion

La production du corpus raziélien s'étend donc sur un territoire et une période très vaste. Elle prend ses sources au Proche-Orient, en Palestine ou en Égypte, avec la rédaction en plusieurs étapes des SHR I et II. En hébreu, ces ouvrages vont être transmis seuls, à deux ou accompagnés d'autres traités, et ce à travers tout le Moyen Âge et l'Époque Moderne ; si bien qu'en 1701, une version comprenant les SHR I et II totalement remaniés et intégrés à d'autres traités est publiée à Amsterdam, chez Chabad-Lubavitch, sous le titre de *Sefer Raziel ha-Maleakh*. Parallèlement à cela, l'ouvrage va être traduit : (1) deux fois en judéo-arabe, dans une version très proche des SHR I et II standards (fragments G22 à G33) ; (2) deux fois en arabe, puisque nous avons conservé en arabe, dans des manuscrits très récents, une version totalement restructurée (sans pour autant correspondre à la version appelée « restructurée » par B. Rebiger et P. Schäfer), ainsi que, très probablement, dans une version comprenant uniquement le SHR II, connue par sa retraduction latine, dans le manuscrit F ; (3) et surtout, et ce certainement à plusieurs reprises, en latin. Nous ne nous sommes pas attardée, au cours de cette étude, sur les traductions dans d'autres langues (français, anglais, italien, tchèque, etc.), qui sont généralement des retraductions du latin, à une exception près : les extraits cités en castillan dans l'*Astromagia*, ouvrage alphonsin.

Le corpus latin, si l'on s'en tient aux manuscrits datés et localisés (nous verrons en étudiant la réception de l'ouvrage qu'il existe des témoignages plus précoces de son existence), s'est constitué concrètement dès les environs de 1280 (présence d'un *Liber samayn* et d'un *Liber temporum* dans l'entourage d'Alphonse X de Castille attestée par l'*Astromagia*), et peut-être tout aussi tôt en Italie, si du moins le manuscrit F est bien la copie fidèle d'un original du XIII^e siècle.

Mais les frontières européennes n'empêchent pas le *Livre de Raziel* de circuler, puisque dès 1360-1380 au moins, la version « alphonsine » est copiée en Italie (Toscane ou Bologne). C'est d'ailleurs de cette région que nous avons conservé le plus de versions, puisque P vient d'Italie du Nord, F3 de Florence, F2 de Rome et F d'Italie. Les autres versions localisées sont allemandes, M ayant été copié à Erfurt et le Coxe 25 en Allemagne du Sud.

Les manuscrits conservés remontent au XIII^e siècle (*Astromagia*, 1280), au XIV^e siècle (Ganell, peu après 1346 ; V, 1360-1380), mais surtout au XV^e (F, XV^e s. ; P, 1450-1475 ; M, 1487 ; F2, 1494 ; Coxe 25, fin XV^e s. ; et H, fin XV^e - début XVI^e s.). Finalement, nous avons un témoin du milieu du XVI^e siècle (F3, 1550) et un du milieu du XVIII^e siècle (L, 1750).

Il y a lieu d'établir une distinction entre ces différentes versions latines : certaines contiennent un ou plusieurs livres entiers issus du corpus (P, V, H, M, F, F3 et L) ; d'autres sont des compilations citant de brefs extraits (Coxe 25 et F2) ; tandis que les deux dernières (la *Summa Sacre Magice* et l'*Astromagia*) sont des ouvrages qui en incorporent des citations, souvent remaniées, dans leur rédaction.

Toutes ces versions ont en commun d'être copiées sur papier, à l'exception de l'*Astromagia*, ouvrage prestigieux lié à la cour du roi de Castille.

1. La version P

Il y a lieu à présent de revenir sur notre objectif principal : définir la place de P au sein du corpus. Nous proposons de décrire celle-ci à partir des différentes spécificités de cette version mises en évidence au cours de notre analyse.

1. P est la seule version latine qui contient uniquement le prologue, le *Liber samayn* et le *Liber temporum*. Si nous trouvons des cas de figures semblables en hébreu (quoique avec un prologue différent), dans toutes les autres versions latines (et castillane), le *Liber samayn* et/ou le *Liber temporum* sont accompagnés d'autres traités.

Ici aussi, nous distinguons plusieurs cas de figure. Les traités dans lesquels les ouvrages raziéliens forment, avec d'autres livres, les différents chapitres d'une somme plus ou moins cohérente. C'est le cas de la version VH, mais aussi de F3 (qui a d'ailleurs une structure très semblable à P) et de L. Les versions M, Coxe 25, F et F2 sont quant à elles de véritables compilations de textes de magie astrale ou angélique. Finalement, nous l'avons dit, nous avons les deux ouvrages incorporant des extraits à leur rédaction : l'*Astromagia* et la *Summa* de Ganell.

Toujours du point de vue de la configuration, la version F3 est la seule qui présente, comme P, le prologue, le *Liber samayn* et le *Liber temporum* IIa et IIb, dans le même ordre (mais avec d'autres traités à la suite)³⁶¹. VH présente toutes ces parties, mais dans un autre ordre, tandis que L présente tout sauf le *Liber temporum* IIb - 2, et intercale un *Liber virtutis* entre la partie IIa et la partie IIb - 1 du *Liber temporum*.

2. P est la seule version latine à présenter le prologue de 1701, racontant à la fois la réception du livre par Adam, Hénoch, Noé, et la chaîne des patriarches, de même qu'elle est la seule version, toujours comme 1701, à ne pas mentionner Salomon dans ce prologue. Les autres prologues latins étudiés sont un mélange entre celui du SHR I et du SHR II, racontant généralement la réception du livre par Adam puis par Noé, et enfin par Salomon. P est dès lors la seule version latine connue à ne faire absolument aucune mention de Salomon.

Notons un cas particuliers, la version F, dont le prologue, comme d'ailleurs tout l'ouvrage, n'est issu que du SHR II. Cette version est donc manifestement indépendante des autres.

³⁶¹ Ils sont en effet suivis d'un *De virtutibus*, d'un *Liber sancti Semmaforas*, d'un *Liber psalmorum Rasielis* et d'opérations magiques.

Par ailleurs, la partie IIb du *Liber temporum* ne nous est connue en hébreu que dans 1701, et elle se retrouve dans le *Liber temporum* de P, VH, F3, L, les versions citées par l'*Astromagia* et Béranger Ganell, et dans les versions arabes MS 1973 et MS 2014. Il y a donc tout lieu de penser que cette partie a longtemps circulé avec le SHR II, et a ainsi été intégrée dans différentes versions latines au *Liber temporum*.

3. Une autre spécificité de P observée, du moins par rapport à M et L, est le peu d'indications sur l'interprétation à donner au traité. Nous avons en effet vu qu'un paragraphe de M comparait la foi de Jésus-Christ à celle qu'il faut avoir pour réaliser des opérations du livre, tandis que dans L, il était précisé que les opérations présentées ne devaient servir qu'*ad summam Dei gloriam*. Rien de tel ne se trouve dans P. Nous aurons l'occasion d'approfondir cet aspect dans la suite de cette thèse, et plus globalement, d'observer que P est particulièrement peu explicite sur le plan théorique, contrairement à VH par exemple.

4. Finalement, une spécificité majeure de P est sa très faible postérité (qu'il partage avec les manuscrits F et Coxe 25 dont nous ne connaissons tout simplement pas de postérité directe). Sur tout le corpus étudié, seul le *Liber temporum* de la version F3 est directement apparenté à notre version (cette dernière est d'ailleurs originaire de Toscane et doit avoir été réalisée moins d'un siècle après P). Or, comme nous allons le voir dans les prochaines lignes, les versions M et VH ont connu une postérité bien plus importante. Ce phénomène est d'autant plus étonnant que, comme nous l'avons vu au chapitre 2, la construction complexe de P témoigne d'une importante diffusion en amont du manuscrit conservé. Nous avons en effet pu observer qu'il était l'œuvre d'au moins deux traducteurs principaux, et qu'il était divisible en non moins de neuf unités. Ces indices nous donnent lieu de croire que les manuscrits conservés ne sont que la pointe d'un iceberg bien plus important.

Quoi qu'il en soit, la question de la postérité nous pousse à reprendre également les deux autres versions principales, la version « alphonsine » et la version M, et de proposer à leur propos une synthèse transversale.

2. La version « alphonsine »

Revenons sur la version dite « alphonsine », à savoir la version en sept livres suivis d'annexes, conservée dans les manuscrits V³⁶² et H. Cette version est problématique, depuis que la véracité des éléments du prologue précisant que l'ouvrage a été compilé sous Alphonse X de Castille a été mise en doute.

Nous ne sommes pas en mesure de résoudre définitivement la question, mais nous pensons avoir pu apporter une importante pierre à l'édifice, en constatant que l'*Astromagia*,

³⁶² Rappelons que le manuscrit V annonce les annexes dans sa table des matières, mais ne les présente pas.

ouvrage réalisé vers 1280 dans l'entourage d'Alphonse X, ne citait que le *Liber samayn* et le *Liber temporum*, et ce dans une version extrêmement proche, quoiqu'en castillan, de leurs équivalents dans V et H. Cela nous prouve que ces deux ouvrages y circulaient, en castillan ou en latin, et laisse envisager qu'à contrario, les cinq autres livres n'étaient peut-être pas présents. Il se pourrait toutefois que la compilation en sept livres ait eu lieu après 1280, mais toujours sous le règne d'Alphonse X (donc avant 1284), ce qui retarde quoi qu'il en soit la datation généralement présumée pour cette réalisation : 1259. Notons finalement que notre comparaison entre le texte cité par l'*Astromagia*, V et H, nous a permis de confirmer d'une part que ces versions étaient très probablement (comme l'indique d'ailleurs le prologue), des traductions du castillan ; et d'autre part, que le manuscrit V était bien le plus fiable des deux.

Quant aux liens entre la version VH et la *Summa Sacre Magice* de Bérenger Ganell, ils sont plus difficiles à affirmer. L'auteur-magicien cite en effet un *Liber samayn* et un *Liber temporum* dans une version plus proche de VH que des autres versions latines étudiées, mais sans en être suffisamment similaire pour nous permettre de tirer des conclusions certaines. Il pourrait s'agir d'une réécriture, ou d'une version ayant un ancêtre commun assez lointain. Bérenger Ganell cite en outre d'autres livres raziéliens que nous n'avons pas pu identifier.

Nous avons également observé que le compilateur des sept livres ne s'était pas borné à cette première tâche, mais avait de plus, surtout dans le *Liber temporum*, largement enrichi son texte de paragraphes, généralement attribués à Salomon. Ces ajouts pourraient soit être de sa plume, soit éventuellement issus d'un ouvrage salomonien, peut-être un *Liber Salomonis* aujourd'hui perdu. Nous pouvons quoi qu'il en soit en déduire que sa tâche n'a pas été exactement la même dans le *Liber samayn* et dans le *Liber temporum*. Dans le premier, il se contente de hiérarchiser le texte et d'ajouter quelques informations comme des fumigations, tandis que dans le second, il fait un véritable travail de compilation, en précisant souvent sa source par des « *dixit Salomon* » ou « *dixit Raziel* ». Cela explique donc également pourquoi on en trouve si peu dans le *Liber samayn*³⁶³.

Malheureusement, les extraits cités par l'*Astromagia* ne nous permettent pas de savoir si son réalisateur avait sous la main une version dans laquelle étaient déjà insérés ces extraits, ou non. En revanche, nous avons la preuve que le *Liber temporum* sans ces ajouts a continué à circuler de son côté, puisque en 1750, on trouve dans le *Liber III Razielis* de L, un *Liber temporum* (IIb - 1) textuellement très proche de celui de VH, mais sans les ajouts « alphonsins ».

Mentionnons encore la version F3 qui cite une version vaguement liée au *Liber samayn* de VH, mais ici aussi, leur ancêtre commun doit être assez éloigné.

³⁶³ Notons que celui-ci se prête moins au démantèlement et à la compilation que le *Liber temporum*, ce qui explique peut-être ce phénomène.

Finalement, nous pouvons observer que dans les versions conservées, il semblerait que la version VH n'ait pas été démantelée après sa compilation en sept livres. Nous ne possédons en effet aucune version ultérieure copiant un ou certains de ses livres à côté d'autres, issus d'autres ouvrages. Cela est certainement une conséquence de la cohérence importante donnée aux sept livres par le compilateur.

3. La version M

La version du *Liber samayn* conservée dans M appartient à la famille dont nous avons pu observer le plus de membres. Cette famille, et en particulier le texte de M, semble plus proche de VH que de P (surtout en ce qui concerne la partie précédant la césure), mais comme nous l'avons vu, leur ancêtre pourrait très bien ne pas être latin. Le témoin le plus ancien de ce groupe est bien sûr celui du manuscrit M (1487), conservé au sein d'une importante compilation de textes d'astrologie et d'astronomie.

Sept ans plus tard, le chapitre sur le quatrième ciel du *Liber samayn* est copié à Rome, dans une compilation de traités de magie astrale (F2). Cette version est étroitement liée à son équivalent dans M, mais malheureusement trop brève pour que l'on puisse définir avec certitude si l'une est la source de l'autre. Quoi qu'il en soit, l'éloignement géographique entre Rome et Erfurt met en évidence la large diffusion de cette version.

Finalement, nous pouvons affirmer avec certitude que c'est également un texte directement lié à M qui a été employé en 1750 pour la réalisation de L. Il est étrange d'observer qu'en plus de la présence d'un *Liber samayn* très étroitement lié à celui de M, on trouve, dans le *Tractatus II* du Livre II de L, des extraits correspondant au *Liber virtutis* de M, mais cette fois dans une version textuellement éloignée.

Ce manuscrit M mériterait donc selon nous une attention approfondie de la part des chercheurs.

4. Quelques particularités du corpus

Le corpus raziélien est extrêmement vaste et varié, et l'étude de chaque version nous a montré qu'il nous manquait de nombreux chaînons, laissant discrètement deviner l'importance qu'il a dû avoir, particulièrement entre le XIII^e et le XVI^e siècle.

Nous avons par exemple plusieurs versions totalement indépendantes, que nous n'avons pu lier à aucune autre : le manuscrit Coxe 25, et la version F, vraisemblablement passée par l'arabe.

Nous avons également observé que certains livres de différentes familles avaient pu être compilés ensemble, comme cela apparaît dans la version L, dont le *Liber samayn* est

étroitement lié à M, tandis que le *Liber temporum* (Ilb - 1) est tout aussi étroitement lié à VH (dans une version précédant les ajouts proprement « alphonsins »). De façon moins flagrante, F3 semble être une compilation d'un *Liber samayn* vaguement lié à VH et d'un *Liber temporum* étroitement lié à P.

Finalement, il semblerait que les différentes familles observées ne correspondent à aucune réalité géographique, puisque deux *Libri samayn* de la même version sont copiés à Erfurt et à Rome à sept ans d'intervalle (M et F2). La version alphonsine nous est pour sa part connue par un manuscrit italien, et la version P semble avoir été liée à la Castille, comme le montre la note du f° 64v.

La version F3, apparentée à P par son *Liber temporum* et par une structure générale semblable, en est proche géographiquement et chronologiquement, puisqu'elle a été copiée dans la région de Florence en 1550.

Quoi qu'il en soit, il est absolument certain que les manuscrits conservés ne sont qu'une toute petite partie de ce qui a existé, et des chaînons primordiaux nous manquent. Plusieurs points communs ont en effet pu être observés entre les principales versions latines (comme le prologue résultant d'un mélange entre ceux du SHR I et du SHR II), et nous n'avons pu établir en quelle langue et à quelle époque ce phénomène était apparu.

Nous allons voir que les problématiques abordées au cours des quatre prochaines parties vont nous permettre de revenir sur le rôle de P et sur ses spécificités par rapport aux autres membres du corpus.

Deuxième partie

L'UNIVERS MAGIQUE DE P

Le corpus raziélien ayant été décrit en profondeur, nous allons à présent pouvoir nous pencher sur le contenu de P. Pour ce faire, nous étudierons premièrement sous toutes ses coutures le type de magie présentée par chaque partie du manuscrit P (chapitre 1) ; puis, dans un second temps, nous poserons la question de la cohérence générale du contenu du manuscrit (chapitre 2).

Pour ce faire, nous avons choisi quatre critères que nous allons suivre tout au long de cette présentation :

- La cosmologie et l'angélologie inhérentes au traité, à savoir : comment les cieux sont-ils représentés ? Où se trouvent les anges ? Quelle nature leur est attribuée ? Quelles sont les autres « intelligences » de la création : esprits, démons, etc. ? La terminologie les concernant est-elle cohérente ? En arrière-fond, nous garderons à l'esprit la question suivante : le texte de P traduit-il, d'une manière au moins implicite, un système cosmologique à la fois cohérent et compatible avec le judaïsme ou avec le christianisme ?
- Les finalités que le traité permet de poursuivre, qui pourraient être révélatrices des attentes des milieux sociaux concernés et fournir, dès lors, un excellent critère d'observation et de comparaison.
- Le fonctionnement des rituels. Ce point est beaucoup plus vaste et difficile à étudier, en ce qu'il est très rarement théorisé dans les sources (jamais dans le cas de P). Il y a donc lieu de trouver la lecture de ces rituels la plus fidèle à l'intention des auteurs et des praticiens médiévaux, pour comprendre comment cette magie fonctionnait, et à quoi son efficacité était attribuée.
- La faisabilité de la magie, que l'on peut diviser en deux sous-sections : les substances nécessaires à la réalisation des rituels et leur accessibilité ; et les connaissances (notamment astronomiques) requises. Elles seront elles aussi notamment révélatrices du milieu concerné.

L'étude de ces quatre critères mènera dans tous les cas à une description détaillée du type de magie présent dans la section correspondante.

Chapitre 1 – L’univers de P

Le lecteur l’aura compris à la lecture de la première partie : le prologue, le *Liber samayn* et le *Liber temporum* demandent d’être envisagés séparément. Nous allons donc dans ce chapitre interroger chacun d’eux (et parfois même, chacune de leurs principales parties) selon les quatre critères annoncés.

A. Le prologue

Le prologue, par sa nature même de prologue, diffère des deux livres suivants et requiert une légère adaptation de notre analyse. Après l’avoir étudié selon nos quatre critères précités, nous y ajouterons un point majeur que notre grille de lecture ne met pas en évidence : le caractère particulier qu’il attribue au Livre³⁶⁴.

1. Angélogologie

À défaut de trouver des données cosmologiques dans le prologue, nous nous intéresserons ici aux différents anges qui y apparaissent, ainsi qu’aux informations qu’il fournit sur sa conception des différentes entités spirituelles et célestes.

Dans un second temps, nous ferons le point sur la terminologie employée dans le prologue pour désigner les anges et autres entités célestes.

Détail des différentes mentions d’anges dans chaque partie du prologue

Comme nous l’avons montré plus haut, le prologue est lui-même pluripartite. Les différentes parties qui le composent sont porteuses des conceptions indépendantes, et il convient donc de les distinguer les unes des autres pour cette étude des anges qu’elles décrivent.

Introduction (P.1 – P.15)

Dans la première partie (P.1 - P.15), qui n’est pas issue des SHR I et II, mais dont on trouve un équivalent très libre dans le *Sefer ha-Malbush* de 1701, il est fait mention de différents types d’anges. Tout d’abord, on apprend que celui qui reçoit ce livre « participe des anges du ciel »³⁶⁵. Ce livre a d’ailleurs l’aspect et la splendeur « de mille milliers d’anges qui sont tous des armées de feu et qui sont conjurés pour faire et remplir les vertus qui [y] sont nommées »³⁶⁶. Ces anges nous sont décrits comme brûlants et effrayants : « les anges qui sont inscrits dans ce livre brûlent plus que la flamme du feu. Leur domination est une domination

³⁶⁴ Nous écrivons « Livre » avec une majuscule, lorsqu’il ne s’agit pas simplement du livre en tant qu’objet. Cf. à ce propos *infra*, le chapitre 1. A. 5. « Un livre magique ? ».

³⁶⁵ [...] *participat cum angelis celi* (P.2).

³⁶⁶ [...] *et suus aspectus et suus splendor est de mille millia angelorum qui omnes sunt exercitus ignis et sunt jurati ad faciendum et complendum virtutes que nominate sunt in libro isto* (P.5).

effrayante et la crainte et l'effroi s'emparent de celui qui s'intéresse à lui sans pureté »³⁶⁷. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces deux caractéristiques, omniprésentes dans le *Liber samayn*.

Outre ces quelques informations générales, cette première partie du prologue nomme deux anges : Raziel, de la main duquel est écrit le livre³⁶⁸ ; et « Michaël, ange majeur, qui est à la tête des sept seigneurs, à savoir de ceux qui furent ordonnateurs dans le premier royaume céleste devant Dieu, le roi des rois »³⁶⁹, auquel, est-il dit, le livre a été donné en premier.

Cette partie isole donc, à côté des mille milliers d'anges de feu, deux anges : Raziel, dont seule sa paternité du livre nous est à ce stade annoncée ; et Michaël, qui est « à la tête des sept seigneurs ». Les six autres seigneurs ne sont pas nommés à cet endroit, mais nous pouvons d'ores et déjà observer que Michaël ne fait pas partie des sept maîtres du premier ciel du *Liber samayn*, qui sont : Orpeniel, Turrael, Dandael, Palmiel, Asimon, Pascael, et Boel³⁷⁰.

Michaël, ou Michel, placé à la tête des sept seigneurs, renvoie au texte biblique – qui n'est d'ailleurs pas plus précis que notre prologue en termes de catégorisation et de classification des anges. Michel y est présenté comme l'un des anges principaux « אֲדָרַךְ הַשְּׂרָיִם הָרָאשִׁימִים » (Daniel 10, 13). Là non plus, le nom des autres anges principaux n'est pas mentionné, et leur nombre nous est de plus inconnu. Au livre deutérocanonique de *Tobie*, on trouve en revanche la mention de sept anges principaux, dont fait partie Raphaël : « Moi, je suis Raphaël, l'un des sept anges qui se tiennent ou se présentent devant la gloire du Seigneur » (Tobie 12, 15).

Le terme d'archange, qui signifie tout simplement « chef des anges » (ἀρχή, « le commandement » et ἄγγελος, « le messager, l'ange »), n'apparaîtra pour désigner Michaël qu'à partir de Jude (1, 9) ; et il faudra attendre la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys l'Aréopagite pour que cette classe d'ange se généralise³⁷¹.

Nous sommes quoi qu'il en soit dans ce prologue en présence de la mention d'une série de sept anges dont fait partie Michaël, qui ne correspond pas aux sept anges du *Liber samayn*.

Mais le prologue ne mentionne pas que des anges : il y est en effet écrit ce que le livre donne à l'homme : « si Adam nommait les noms sur les démons, il unissait les mâles et les

³⁶⁷ *Et angeli qui sunt scripti in isto libro sunt magis urentes quam flamma ignis et dominatio eorum est dominatio timorosa et timor et tremor capiunt ipsum qui intromittit se in ipso sine munditia* (P.6).

³⁶⁸ *Et iste liber fuit scriptus de manu Raçielis* (P.3).

³⁶⁹ *Et fuit datus primo Michaeli angelo maiori qui est preceptor super 7 dominos scilicet illi qui fuerunt ordinatores primo in regno celestiali coram Deo qui est Rex regum* (P.7).

³⁷⁰ § 30. Il existe une tradition qui attribue dix archanges au monde de la Beriah (le second des quatre mondes de la Création). Sous la direction de Métatron se trouvent Raziel, Tzaphkiel, Tzadquiel, Kamael, Michael, Haniel, Raphael, Gabriel et Sandalphon (WESTCOTT, W. W., *An Introduction to the Study of the Kabbalah*, London, Watkins, 1926, pp. 54-55).

³⁷¹ « Archange » dans DAVIDSON, G., *Dictionnaire des anges (y compris les Anges déchus)*, traduit de l'anglais par C. Hennebault, Le Jardin des Livres, Paris, 2010, pp. 138-140.

femelles qui l'écoutaient et ils faisaient toute sa volonté »³⁷², et, plus loin, que le livre permettait à Seth de renvoyer tous les mauvais esprits³⁷³.

Cette première partie du prologue nous présente donc trois types d'êtres célestes : (1) les anges, au pluriel, et à un endroit dénombrés par le nombre imprécis de « mille milliers », qui sont ignés et effrayants, et qui peuvent être invoqués. Nous lisons également que l'homme qui reçoit le Livre de Raziel participe des anges du ciel, sans que ceux-ci soient rapprochés ou distingués des premiers par le texte ; (2) deux anges présentés au singulier, Raziel et Michaël, qui semblent avoir un rôle particulier, mais qui n'est pas explicité. Ce phénomène est semblable à ce que l'on trouve dans l'Ancien Testament, et il y a lieu de se demander s'il existait une tradition orale qui classifiait ces anges plus explicitement, ou si le flou du *Livre de Raziel* est une conséquence du flou biblique à ce propos ; (3) des démons et mauvais esprits soumis à celui qui a reçu le Livre³⁷⁴.

Récit de l'apparition tiré du SHR II (§ 363-374)

Cette partie est beaucoup plus explicite que la précédente sur le plan angélogique, puisqu'elle raconte à proprement parler l'apparition de Raziel à Adam. Ce dernier, désespéré par sa faute originelle, « pleure, médite et implore le Seigneur, jusqu'à ce que le Saint et Béni lui envoie ce livre saint par la main de Raziel »³⁷⁵. L'ange apparaît au bord du fleuve du paradis. Lorsqu'il lit le livre à Adam, ce dernier se jette face contre terre dans une grande crainte³⁷⁶. Après l'avoir rassuré et lui avoir enjoint d'étudier le livre, l'ange remonte dans une flamme de feu vers les cieux³⁷⁷. Adam comprend alors que Raziel est venu de la part du Seigneur.

L'ange Raziel est donc ici isolé, seul, mais aussi envoyé par le Seigneur à un homme. Il a toutefois en commun avec les milliers d'anges du début du prologue qu'il est effrayant, et lié au feu puisqu'il remonte aux cieux dans une flamme. Il est intéressant d'observer que dans le texte biblique, le terme « מַלְאָךְ » (*maleakh*), (« ange », « messenger ») apparaît cent quatre fois, dont seulement huit fois au pluriel. Dans les livres de la *Genèse*, des *Nombres*, des *Juges*, de *Samuel*, des *Rois*, des *Chroniques*, des *Psaumes*, d'*Isaïe*, de *Daniel*, d'*Osée* et de *Zacharie*, l'ange au singulier est toujours qualifié d' « ange de l'Éternel » (*Genèse 16, 7 et passim*) ou

³⁷² *Et super spiritus vel super demones nominabat, faciebat masculos et feminas coniungere de illis et auscultabant eum et faciebant totam suam voluntatem* (P.10).

³⁷³ [...] *remersit omnes spiritus malos et eos eiecit de terra* (P.15).

³⁷⁴ Notons que le thème du juste commandant aux anges (et pas seulement aux démons) est récurrent dans la littérature juive. Cf. par exemple le *Midrash Berechit* : « "Il dit : Renvoie-moi" (Genèse 32, 27). Rabbi Siméon dit : "Sache que les justes sont plus grands que les anges. Qui est le plus grand, celui qui renvoie ou celui qui est envoyé ?" On répond : Celui qui renvoie, car c'est le père qui renvoie son fils, et le maître son disciple. Et à propos des justes, il est écrit : "Il dit : renvoie-moi". Les justes sont donc plus grands que les anges. De même, il est dit : "Le Seigneur donna de sa voix devant son armée, car très nombreuse est sa troupe, et, car puissant est celui qui accomplit sa parole" (Joël 2, 11). Quel rapport cette affaire a-t-elle avec l'autre ? En fait, le Saint-béni-soit-Il dit : Les anges sont forts, comme il est écrit : "car très nombreuse est sa troupe". Mais qui est plus puissant qu'eux ? Ce sont les justes qui font sa volonté, comme il est écrit : "Et, car puissant est celui qui accomplit sa parole" Celui qui fait exister sa Torah est plus grand que les anges » (*Midrash hagadol, Berechit (Vaïchlah)* 32, 27).

³⁷⁵ § 363.

³⁷⁶ § 370.

³⁷⁷ § 371.

d'« ange de Dieu » (Genèse 31, 11 *et passim*)³⁷⁸. Si Raziel n'apparaît pas dans la Bible³⁷⁹, l'apparition d'un ange du Seigneur, seul, est typiquement biblique.

Après le récit de l'apparition, le prologue présente, sous le titre « *doctrina* », les purifications nécessaires à toute opération du livre, ainsi qu'un rituel permettant de faire apparaître des anges. Il s'achève par : « cette nuit-là viendra alors une partie des anges, de façon visible et non imaginaire, et ils lui montreront comment faire ce qu'il veut faire et ils lui révéleront le secret en entier, sans aucune crainte »³⁸⁰. Ce passage fait – que ce soit volontaire ou non – la jonction entre le récit de l'apparition de Raziel à Adam, et la visite que l'officiant lisant l'ouvrage désire obtenir. Il nous présente des anges visibles, qui, conformément à l'étymologie du nom Raziel, révéleront le secret en entier. Soulignons le fait qu'ici, les anges viendront « sans aucune crainte », et qu'ils sont plusieurs.

Apparitions aux autres prophètes (P.16-20 et § 11-14)

La partie suivante, commune à l'édition de 1701, nous présente une seconde apparition de Raziel, cette fois à Hénoc, en réponse à ses prières. Ici, il est précisé que l'ange lui apparaît en songe, et lui montre le lieu où se trouve le livre. Il lui montre également la façon de l'utiliser³⁸¹. Il est par ailleurs dit d'Hénoc qu'il fut assimilé aux anges du ciel, ce qui renvoie à l'introduction³⁸².

Le récit continue ensuite avec l'apparition de l'ange Raphaël, cette fois à Noé. Dans cette partie issue du SHR I, Raphaël révèle au patriarche, conformément à l'étymologie de son nom (רפא « guérir », et אל « Dieu »), la médecine de la terre³⁸³. Il lui offre le livre en lui faisant savoir que c'est celui que Raziel offrit à Adam, puis lui explique comment l'utiliser, avant de remonter au ciel. C'est grâce à ce livre, est-il dit, que Noé sut comment réaliser l'arche. Il y a lieu de se demander, comme nous l'avons envisagé dans la première partie, si le nom de Raphaël n'est pas dans ce cas une corruption du nom de Raziel, dès les sources hébraïques³⁸⁴.

Cette partie met donc en évidence deux anges, Raziel et Raphaël, apparaissant seuls à un patriarche, en de nombreux points comparables l'un à l'autre. Ils ont entre autres pour particularité de ne pas seulement révéler un livre, mais d'ensuite l'expliquer.

Rituels liés au *Liber temporum* (P.22-36)

Le texte change ensuite totalement de style et de genre, et présente, à la suite de la table des matières, une série d'opérations très semblables à celles que nous retrouverons dans le *Liber temporum*. Ces opérations mentionnent chacune une série de noms à nommer

³⁷⁸ Cf. la quatrième partie, au chapitre 1. B. 2., la section intitulée « Les anges bibliques ».

³⁷⁹ Cf. la quatrième partie, au chapitre 1. B. 2., la section intitulée « L'ange Raziel, un cas particulier ».

³⁸⁰ [...] *et veniet in illa nocte una pars angelorum in aspectu visibili et non fantastico et ostendent ei quomodo faciet illud quod facere vult et discooperient ei totum secretum sine aliquo pavore* (§ 374).

³⁸¹ P.16.

³⁸² P.18.

³⁸³ § 11.

³⁸⁴ Cf. la première partie, au chapitre 2. B. 2., la section intitulée « Les graphies du nom Raziel ».

pour parvenir à un but visé. Ces noms ne sont, comme nous aurons l'occasion de le vérifier dans notre analyse du *Liber temporum*, pas nécessairement des noms d'anges³⁸⁵.

Sur les neuf opérations présentées à cet endroit, en effet, seules quatre font intervenir, parmi les noms à nommer, des noms dont il est explicitement dit qu'ils sont des noms d'anges :

- au P.22, où l'on apprend comme faire une offrande aux anges qui sont puissants dans l'air ;
- au P.26, les anges qui ont le pouvoir sur les semences de la terre³⁸⁶ sont invoqués ;
- au P.27, ce sont les noms des anges de la saison, ainsi que ceux qui sont puissants pour faire pousser les arbres ;
- et au P.28, il faut nommer le « nom des puissances dans ce mois »³⁸⁷.

Nous proposerons une analyse plus approfondie de ces rituels et des puissances qu'ils proposent d'invoquer dans la partie consacrée au *Liber temporum*, où l'importance du corpus de rituels présentés permettra de fonder plus solidement notre interprétation.

Conclusion : l'angélologie du prologue

Le caractère composite du prologue met manifestement ensemble des descriptions issues de traditions angéologiques différentes, qui ne correspondent pas à une théorie parfaitement cohérente. Nous voyons toutefois une frontière s'esquisser grossièrement entre les anges désignés au pluriel, ignés et effrayants, que l'homme peut invoquer ; et les anges qui ont un nom, apparaissant seuls à un patriarche : Raziel, Raphaël. Ils offrent à celui-ci un livre qu'ils expliquent. Ils sont eux aussi terrifiants et apparaissent ou disparaissent parfois dans une flamme.

Un cas se trouve en quelque sorte entre les deux, – et c'est peut-être la fonction du passage en question : établir un lien entre les apparitions pseudo-bibliques et les rituels qui suivront dans le *Liber samayn* – c'est celui du rituel permettant de faire apparaître des anges de façon visible, qui diront à l'officiant ce qu'il désire savoir.

Nous observons également une hiérarchie tout à fait implicite dans l'allusion à Michaël dont nous ne savons rien, si ce n'est qu'il est à la tête des sept seigneurs.

³⁸⁵ Cf. *infra*, C. 2. « La terminologie angélique du *Liber temporum* ».

³⁸⁶ *Et nomina angelorum qui habent posse supra semina terre* (P.26).

³⁸⁷ [...] *et nomina potentium in illo mense* (P.28).

Le *spiritus*, démon ou esprit saint ?

Il y a lieu de nous pencher sur un terme équivoque très présent dans le prologue : *spiritus*. Ce terme y apparaît quatorze fois (six fois dans la partie P.1-15 ; une fois aux § 363-374 ; six fois aux P.16-20 et § 11-14 ; et une fois aux P.22-36). Nous étudierons toutes ces occurrences de façon groupée, aucun trait n'étant visiblement propre à l'une des parties.

Dans la moitié des cas (7/14), le terme *spiritus* correspond à un terme présent dans les versions hébraïques conservées : dans six cas, il s'agit de רוּחַ, « esprit, vent » et dans seulement un cas, il traduit le terme פֶּגַע, signifiant à l'origine « chose qui arrive par hasard », et par conséquent « chance, hasard, malheur, démon, diable, fléau ».

Les sens que peuvent avoir autant le terme *spiritus* dans P, que רוּחַ dans les sources hébraïques, sont très variables.

1. À cinq reprises, le terme *spiritus* désigne un mauvais esprit, un démon, ou du moins un être de la création (dans deux cas il traduit רוּחַ³⁸⁸, dans un, פֶּגַע³⁸⁹, et dans les deux derniers, nous n'avons pas l'équivalent en hébreu³⁹⁰).

2. À deux reprises, *spiritus* semble plutôt désigner l'esprit comme composante de l'homme³⁹¹.

3. Finalement, dans la majorité des cas (sept), il semble désigner l'esprit de Dieu, comme c'est d'ailleurs fréquemment le cas dans la Bible³⁹².

Il y a lieu de détailler ces sept derniers cas. Dans plus de la moitié d'entre eux (quatre), le terme *spiritus* est accompagné de l'épithète *sanctus*, et peut dès lors être traduit littéralement par « esprit saint » (à condition de n'être pas confondu avec la personne de la Trinité chrétienne). Lorsque nous avons l'équivalent hébreu, c'est « רוּחַ הַקְדוֹשׁ »³⁹³, dont *spiritus sanctus* est la traduction littérale ; ou « רוּחַ ה' »³⁹⁴, « l'esprit d'Adonai ». La première expression apparaît trois fois dans la Bible³⁹⁵, tandis que la seconde est plus fréquente³⁹⁶. Dans la littérature talmudique et midrashique, l'expression רוּחַ הַקְדוֹשׁ est commune, et peut désigner

³⁸⁸ [...] et super spiritus vel super demones nominabat, faciebat masculos et feminas coniungere de illis (P.10) ; [...] qui renovat omnes suos spiritus ut loquantur, qui vivificat omnes bestias mundi (§ 11).

³⁸⁹ [...] et spiritus mali non nocebunt ei (§ 14).

³⁹⁰ [...] donec vidit omnes spiritus malos qui veniunt confortare vel seducere homines (P.14) ; [...] remersit omnes spiritus malos et eos eiecit de terra (P.15).

³⁹¹ [...] Et cognoscit separamentum anime rationalis esse semper per se ipsam sive spiritu naturali (P.4) ; revertit cum tuis pietatibus multis super hominem quem creasti a principio et super spiritum quem inflasti primitus et super animam (נִפְשׁ) que data fuit a tua virtute sancta (§ 365).

³⁹² Ne citons que l'exemple le plus connu : « et l'Esprit de Dieu planait sur la face des eaux » (Genèse 1, 2).

³⁹³ P.11.

³⁹⁴ P.20.

³⁹⁵ Psaume 51, 11 ; Isaïe 63, 10-11.

³⁹⁶ Cf. e. a. I Samuel 16, 13.

l'inspiration prophétique, ou être employée comme métonymie pour désigner Dieu lui-même³⁹⁷. Elle deviendra ensuite, dans la littérature rabbinique, un attribut de Dieu³⁹⁸.

C'est de l'inspiration prophétique que semble se rapprocher le plus l'acception de l'expression *spiritus sanctus* dans P : elle désigne en effet soit l'esprit qui sortait du livre offert à Adam³⁹⁹ ; soit l'esprit dont ce dernier⁴⁰⁰, Noé⁴⁰¹ ou tout qui recevra ce livre⁴⁰², sera enveloppé en l'étudiant.

Les trois dernières occurrences sont d'ailleurs proches de ce sens elles aussi. Le texte parle du *spiritus sapientiae* (« esprit de sagesse »), traduisant littéralement « רוח חכמה », et désignant l'esprit avec lequel Noé ouvrit la bouche et bénit le Créateur après avoir reçu le Livre⁴⁰³. Il emploie ensuite le terme *spiritus* pour désigner l'esprit « de la bouche » (*sui oris*) du Créateur, qui crée tous les êtres vivants⁴⁰⁴. Finalement, accompagné de l'épithète *celestialis*, le terme désigne l'esprit qui enveloppe Moïse, Aaron et Josué⁴⁰⁵.

Nous avons donc, sur quatorze apparitions du terme *spiritus*, cinq cas de figure où il désigne un mauvais esprit, un démon ou un être de la création ; deux où il s'agit de l'esprit en tant que composante de l'homme ; et finalement sept où il est lié à l'inspiration prophétique (six cas), à savoir qu'il repose sur le prophète ou sur celui qui reçoit et étudie le Livre⁴⁰⁶, ou désigne l'esprit du Créateur (un cas).

³⁹⁷ UNTERMAN, A. et HOROWITZ, R., « Ruach ha-Kodesh », dans *Encyclopedia Judaica*, CD-ROM Edition, Jérusalem, Judaica Multimedia/Keter, 1997.

³⁹⁸ ABELSON, J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, Londres, Macmillan and Co., 1912.

³⁹⁹ [...] *postea misit archam cum libro in forulo unius pellis ante faciem paradisi quia non poterat sufferre terra spiritum sanctum qui exibat de illo libro* (P.9).

⁴⁰⁰ *Et in tantum fuit attentus in studendo in illo libro donec fuit indutus de spiritu sancto* (P.11).

⁴⁰¹ [...] *et fuit ibi tunc indutus spiritu sancto et fecit archam novam* (P.20).

⁴⁰² [...] *et revestietur ut sedeat coram angelis quoniam spiritus sanctus requiescet super eum* (§ 14).

⁴⁰³ *Tunc aperuit os suum cum spiritu sapientie et dedit benedictionem et laudem sancto et benedicto* (§ 11).

⁴⁰⁴ [...] *qui creat volitilia, serpentes et pisces spiritu sui oris* (§ 11).

⁴⁰⁵ [...] *et nominabis Moyses et Aaron, Iosue, sanctos indutos spiritu celestiali* (P.32).

⁴⁰⁶ Sur le lien entre la réception du Livre de Raziel et l'inspiration prophétique, cf. *infra*, 6. « Un livre magique ? ».

La terminologie angélique du prologue

D'un point de vue purement terminologique, nous trouvons dans le prologue de P cinq termes désignant des anges : *angelus* – *archangelus* – *dominus* – *maior* – *servitus*. Le prologue de P étant l'œuvre de plusieurs traducteurs, il convient de déterminer les variantes qui sont dues au changement de traducteur, et celles qui désignent un type d'ange différent. Pour ce faire, nous les avons mis en parallèle avec leur original hébreu.

- Le terme *angelus* désigne dans le prologue l'ange Raziel, ainsi que les anges au pluriel. Il traduit le terme hébreu מלאך.
- Le terme *archangelus* se trouve à deux reprises dans le prologue (f° 1r et 5r). Dans les deux cas, il fait partie de l'expression « des anges et des archanges ». Pour la première, nous n'avons malheureusement pas l'équivalent de cette phrase dans l'introduction de 1701 ; et pour la seconde, le mot « archange » est un ajout latin, absent en hébreu. Ce phénomène est intéressant puisque nous avons vu que le terme « archange » n'était pas biblique. Il n'est donc pas impossible qu'il soit l'ajout d'un traducteur latin nourri par la tradition médiévale.
- Le terme *dominus* désigne les sept maîtres, « à savoir ceux qui furent les ordonnateurs dans le premier royaume céleste, face à Dieu », dont fait partie Michaël. Cela lui donne donc un statut particulier par rapport à Raziel et Raphaël (2r).
- Le terme *maior* désigne lui aussi Michaël (2r). La phrase en question ne se trouve pas dans l'édition de 1701, et nous ne savons donc pas quel terme hébreu il traduit.
- Un cas particulier mérite finalement d'être mentionné : dans la table des matières de P, qui ne correspond pas à la suite du livre ni à aucun ouvrage à notre connaissance, on trouve une occurrence de *servitus*, désignant des intelligences liées aux planètes ou étoiles (*stellae*) (f° 10v).

2. Finalités

Les finalités annoncées dans le prologue sont présentées, dans la majorité des cas, très différemment de celles des *Liber samayn* et *Liber temporum*. Plutôt que d'avoir une finalité précise suivie du rituel permettant de l'obtenir, on trouve, à plusieurs endroits du prologue, des listes de tous les bienfaits que pourra obtenir celui qui recevra ce livre et en fera bon usage.

Détail de chaque partie

Ici aussi, nous commençons par une analyse selon les sections, afin de ne pas gommer les divergences dues à une différence d'origine de chacune d'elles.

Introduction (P.1-15)

Dans cette première partie, les finalités se présentent de deux manières : la liste des bienfaits qu'induit le livre en l'homme qui le reçoit, et la liste de ce qu'Adam pouvait faire en nommant les noms qui s'y trouvent.

Les bienfaits induits par le livre dépassent l'entendement. Il va jusqu'à permettre d'échapper à la mort ou de connaître le don de la vérité :

« Celui qui comprend ce livre comprend toutes les sagesse secrètes, sauve son corps de la dangereuse mort, et sa capacité à connaître le Seigneur de la vérité est augmentée. Et il sait que la séparation de l'âme rationnelle se fait toujours à travers elle-même sans un esprit naturel. »⁴⁰⁷

« La lumière est renforcée en lui, et les ténèbres se transforment en lumière par la puissance de sa splendeur, car la lumière de Dieu est pleine dans celui qui a le pouvoir de connaître ce livre. Ce livre a le pouvoir de révéler d'autres choses et de faire naître (*emergendi*) beaucoup d'hommes, d'imiter la force du Soleil et de la Lune, d'enfoncer les montagnes et de fendre les terres. Il est le seigneur du conseil et de la puissance, et de l'invocation des merveilles des sens. La sagesse de ce livre donne la sagesse à ceux qui sont sages et intelligents, à lui est le secret. »⁴⁰⁸

Plus loin, quelques exemples d'emplois du nom par Adam sont cités :

« S'il [les] nommait sur une montagne, elle se liquéfiait comme de la cire. S'il [les] nommait en mer, les eaux se figeaient en leur lieu. S'il [les] nommait devant des lions, des ours, des éléphants ou d'autres bêtes des champs, ils s'arrêtaient tous, comme privés de parole. Et s'il [les] nommait devant des couleuvres et des serpents, ils jouaient avec lui comme s'ils étaient des oiseaux. S'il nommait ces lettres saintes dans les cieus, elles obscurcissaient le Soleil, la Lune et les étoiles. Et s'il nommait ces 72 noms saints, c'était pour corroborer en eux

⁴⁰⁷ *Et qui intelligit eum intelligit omnes sapientias secretas et evadit suum corpus de morte periculosa et augmentatur eius vis ad cognoscendum Dominum veritatis. Et cognoscit separamentum anime rationalis est semper per se ipsam sine spiritu naturali* (P.4). Le sens de cette dernière phrase n'est pas évident.

⁴⁰⁸ *Et lux est in illo corroborata et tenebre commutantur in lucem potentia sui splendoris quia lux Dei est adimpleta in omni illo qui habet potentiam sciendi istum librum habet potentiam revelandi alias relevandi et emergendi multos homines et imitandi vim Solis et Lune et emergendi montes et frangendi terras et est Dominus consilii et potentie et invocandi magnalia sensus, et sapientia istius libri dat sapientiam illis qui sunt sapientes et intelligentes et est illi secretum* (P.6-7).

la grande splendeur. Il les nommait devant les esprits et les démons, et il en unissait les mâles et les femelles qui l'écoutaient et faisaient toute sa volonté. S'il les nommait sur une haute tour, il la faisait tomber sur la terre. S'il les nommait sur des arbres, il faisait croître leur fruit avant l'heure. S'il les nommait sur un combat, [les ennemis] s'enfuyaient »⁴⁰⁹.

Nous pensons pouvoir considérer ce dernier paragraphe comme une annonce littéraire de la toute-puissance de l'ouvrage. Littéraire, affirmons-nous, car cela ne correspond pas à ce que les rituels des *Liber samayn* et *Liber temporum* permettent d'obtenir. De plus, l'intérêt pratique de ces réalisations est très limité.

L'apparition de Raziel à Adam (§ 363-374)

De la même veine sont les annonces faites par Raziel à Adam à la suite de sa prière. Adam pourra prédire une multitude de choses :

« Et tous les secrets te seront ouverts pour que tu comprennes et que tu saches s'il y aura le mal sur terre, ou la faim, ou un litige, ou une guerre contre une mauvaise nation, l'un ou l'autre contraire, la pluie ou la sécheresse, ou si le blé poussera en terre ou diminuera, ou si les mauvais auront le pouvoir dans le siècle, ou si les sauterelles viendront sur la terre, s'il y aura des chenilles dans les arbres et si les arbres seront pleins de fruits ou pas, s'il y aura affrontement ou effusion de sang parmi les hommes, ou s'il y aura un jugement bien ordonné dans les cieux au sujet des nations de la terre ou s'il y aura un litige mauvais parmi les peuples de la terre, ou si une infirmité ou la mort aura le pouvoir sur les hommes ou sur les bêtes, ou s'il y aura une grande effusion de sang dans les corps humains, ou s'ils gémiront, tués dans leurs cités. »⁴¹⁰

Apparitions aux patriarches (P.16-20 et § 11-14)

Le prologue à proprement parler – à savoir la partie précédant la table des matières – s'achève par :

« Bienheureux l'homme qui trouvera ce livre, il sera honoré toute sa vie et il sera comme la crainte des peuples ; il trouvera le repos à sa mort, ses os ne se putréfieront pas et les mauvais esprits ne lui nuiront pas. Il sera préservé des mauvais hommes, une bénédiction complète sera sur sa maison, il traversera les côtes⁴¹¹ de ses ennemis. Il aura de bons jours

⁴⁰⁹ *Et si nominabat super montem liquescebat se sicut cera Et si nominabat super mare faciebat fingere aquas de suo loco. Et si nominabat super leones vel ursos vel elephantes vel super alias bestias de campis omnes stabant sicut mute. Et si nominabat super colubres et serpentes ludebant cum eo ac si essent aves. Et si super celos nominabat istas litteras sanctas dabant obscuritatem Soli, Lune et stellis. Et si nominabat illa 72 nomina sancta ad corroborandum in illis magnum splendorem. Et super spiritus vel super demones nominabat, faciebat masculos et feminas coniungere de illis et auscultabant eum et faciebant totam suam voluntatem. /3r/ Et si nominabat super altam turrim faciebat eam cadere in terram. Et si nominabat super arbores faciebat crescere fructum suum in illis ante horam eorum. Et si nominabat super prelium fugiebant. (P.10).*

⁴¹⁰ *Et erunt omnia secreta aperta tibi ut intelliges et scies si erit malum in terra vel fames vel lites et rixa de mala gente et contraria unum vel aliud vel pluvia vel siccitas vel si crescet bladum in terra vel minuetur vel si habebunt posse mali in seculo, aut si veniet locusta in terra vel si erunt eruce in arboribus vel si arbores erunt plene de fructu vel non, aut si erit percussio vel effusio sanguinis inter /6r/ homines, aut si erit iudicium bonum ordinatum in celis super gentes terre vel si erit lis mala inter gentes terre vel infirmitas vel mors habebit posse in hominibus vel in bestiis, aut si erit multa effusio sanguinis in corporibus humanis, aut si gementur interfecti in civitatibus (§ 367-368).*

⁴¹¹ Le sens peut être : « passera sur les côtes de ses ennemis », ou il « s'emparera des côtes (maritimes) de ses ennemis ».

dans ce monde, celui qui s'intéressera aux saints noms de ce livre, et il trouvera la grâce (des choses) aux yeux de tous ceux qui le verront, il comprendra les voies du salut – ou du sauveur – et il sera libéré de la mauvaise mort parce que son âme aura entrepris la justice. Il sera vêtu afin de se tenir face aux anges, car l'esprit saint reposera au-dessus de lui. »⁴¹²

« Car celui qui s'y intéresse pour œuvrer avec sainteté, justice et pureté sera fortuné dans toutes ses paroles et sera rectifié dans tous ses faits. Il aura la grâce parfaite et la piété face aux hommes et à tous ses ennemis, et il verra tout ce qu'il voudra, car les noms sont saints. »⁴¹³

Table des matières (P.21)

La partie suivante est la table des matières, qui annonce une série d'opérations qui ne correspondent pas à ce que l'on trouve dans la suite de P. Nous présentons tout de même les finalités qui s'y trouvent, à titre comparatif.

« Expulser un homme de son lieu et de sa maison »⁴¹⁴.

« Jeter [quelque chose] dans la mer, ou jeter une certaine vertu dans la mer »⁴¹⁵.

« Éteindre un feu sans eau et sans terre, mais avec la "vertu", ou jeter dans le feu une chose sans qu'elle brûle »⁴¹⁶.

« Faire venir la pluie lors des années de sécheresse »⁴¹⁷.

« Immobiliser et clore les gueules des lions, des ours, des loups et de toutes les mauvaises bêtes, afin qu'elles ne te nuisent ni ne te tuent »⁴¹⁸.

« Lier des plaideurs qui veulent disputer une cause »⁴¹⁹.

« Faire tomber ou putréfier un peuple afin de pouvoir le fuir »⁴²⁰.

« Éloigner les mauvais conseils de toi »⁴²¹.

« Sortir sans blessure d'une maison ou d'une tour qui s'écroule »⁴²².

« Se protéger du danger dans un navire livré à la fortune de la mer »⁴²³.

⁴¹² *Beatus homo qui invenerit librum istum tota vita eius honorabitur et erit sive gentium verecundia et inveniet requiem in morte sua nec putrefient ossa eius et spiritus mali non nocebunt ei et sequestrabitur a malis viris et erit super domum eius benedictio completa et transiet super costas inimicorum et habebit dies bonos in hoc mundo qui se intromiserit in sanctis nominibus huius libri et inveniet gratiam rerum oculis omnium videntium eum et intelliget vias salvationis alias salvatoris et liberabitur a morte mala quoniam anima eius suscepit iustitiam et revestietur ut sedeat coram angelis quoniam spiritus sanctus requiescet super eum (§ 14).*

⁴¹³ *Et omnis qui voluerit operari cum sanctitate et iustitia perdet animam suam in hoc mundo et in futuro eam exportet et putrefiet caro eius et implebitur vermibus et amittet visum oculorum suorum et hoc est monstrum quod non munde operatus est. Quoniam qui se intromittit ut operetur cum sanctitate et iustitia atque munditia erit fortunatus in omnibus verbis suis et rectificabitur in omnibus factis suis et habebit gratiam perfectam et pietatem coram hominibus et omnibus inimicis eius videbit quicquid voluerit quoniam nomina sancta sunt (§ 14).*

⁴¹⁴ [...] *expellendi hominem de suo loco et de sua villa (P.21).*

⁴¹⁵ [...] *prociendi in mari vel prociendi aliquam virtutem in mari (P.21).*

⁴¹⁶ [...] *extinguendi ignem sine aqua et sine terra sed cum virtute vel proicere in ignem rem quamvis non cremetur (P.21).*

⁴¹⁷ [...] *super pluviam ut veniat in annis siccitatis (P.21).*

⁴¹⁸ [...] *firmare vel claudere ora leonum et ursorum et luporum et omnium malarum bestiarum ut tibi non noceant aut dampnificent (P.21).*

⁴¹⁹ [...] *astrigendi litigatores qui volunt litigare rerum (P.21).*

⁴²⁰ [...] *precipitare aut putreficare populum exigentibus malis quousque poteris evadere ab eis (P.21).*

⁴²¹ [...] *ad repellendum mala consilia a te (P.21).*

⁴²² [...] *si videris cadere domum super te vel unam turrin nominabis nomina terre [...] et evades sine aliqua lesione (P.21).*

⁴²³ [...] *si eris in periculo in navi cum fortuna maris [...] evades de toto illo periculo (P.21).*

- « Gagner un procès »⁴²⁴.
- « Extraire un trésor de la terre »⁴²⁵.
- « Trouver le médicament pour n'importe quel homme en danger de mort »⁴²⁶.
- « Remporter une bataille »⁴²⁷.
- « Affaiblir un ennemi qui veut te tuer secrètement »⁴²⁸.
- « Savoir ce qu'il se passera sur terre pendant n'importe quelle année »⁴²⁹.
- « Changer la volonté du roi et de ses conseillers selon le plaisir de celui qui agit »⁴³⁰.
- « Ramener un fugitif ou un esclave »⁴³¹.
- « Comprendre dans son sommeil tout ce que l'on voudra et sa solution »⁴³².
- « Acquérir la vertu pour être aidé par les anges qui se tiennent dans la seconde sphère »⁴³³.
- « Obtenir la femme que l'on souhaite pour soi »⁴³⁴.
- « Envoyer la frayeur dans les cœurs des hommes et être craint »⁴³⁵.
- « Mener une marmite à ébullition sans la force du feu »⁴³⁶.
- « Avoir la force de libérer d'une prison un homme enfermé »⁴³⁷.
- « Acquérir la force de ne pas être vaincu par les armes dans un combat »⁴³⁸.
- « Connaître la vertu des hommes qui sont prêts à donner »⁴³⁹.

Rituels liés au *Liber temporum* (P.22-36)

La partie qui suit n'a plus vraiment les caractéristiques du prologue, mais bien celles du *Liber temporum*. Nous présentons donc ici seulement la description, mais nous en inclurons l'interprétation à celle des finalités du *Liber temporum*.

- « Diriger un homme sur sa voie pour qu'il aille vers le succès »⁴⁴⁰.
- « Cacher un trésor ou une chose sous terre »⁴⁴¹.
- « Renverser ou répandre de l'eau par terre et qu'elle sèche dans ce lieu »⁴⁴².
- « Faire une chose dans les arbres »⁴⁴³.
- « Renforcer tout ce que tu veux »⁴⁴⁴.

⁴²⁴ [...] *ad vincendum iudicium* (P.21).

⁴²⁵ [...] *ad extrahendum thesaurum sub terra* (P.21).

⁴²⁶ [...] *ad inveniendum medicinam cuilibet homini qui est in periculo mortis* (P.21).

⁴²⁷ [...] *ad vincendum prelium* (P.21).

⁴²⁸ [...] *ad infirmandum inimicum qui vult te interficere secrete* (P.21).

⁴²⁹ [...] *ad sciendum quid erit in terra quolibet anno* (P.21).

⁴³⁰ [...] *ad convertendum voluntatem regis et suorum consiliatorum ad placitum illius qui facit* (P.21).

⁴³¹ [...] *ad reducendum fugitivum vel servum* (P.21).

⁴³² [...] *ut possis intelligere in sompno totum illud quod volueris et suam solutionem* (P.21).

⁴³³ [...] *ut possis acquirere virtutem ut adiuveris ab angelis qui stant in spera secunda* (P.21).

⁴³⁴ [...] *ad amorem ut possis acquirere quam mulierem vis pro te* (P.21).

⁴³⁵ [...] *ad mittendum pavorem in cordibus hominum ut omnes timeant ipsum* (P.21).

⁴³⁶ [...] *ad faciendum fervere unam ollam sine fortitudine ignis* (P.21).

⁴³⁷ [...] *ad habendum virtutem liberandi hominem mancipatum de medio carceris* (P.21).

⁴³⁸ [...] *ad acquirendum virtutem ut non dampnetur ab aliquibus armis in prelio* (P.21).

⁴³⁹ [...] *ad sciendum virtutem hominum qui preparati sunt ad donandum* (P.21).

⁴⁴⁰ [...] *aliquem hominem dirigere in suis itineribus ut vadat ad profectum* (P.22).

⁴⁴¹ [...] *ad abscondendum thesaurum vel aliquam rem in terra* (P.25).

⁴⁴² [...] *vertere vel spargere aquam in terram et quod siccetur in loco* (P.25).

⁴⁴³ [...] *facere aliquam rem in arboribus* (P.27).

⁴⁴⁴ [...] *ad corroborandum omnia que volueris* (P.28).

« Faire une quelconque chose pour ta vie »⁴⁴⁵.

« Augmenter ton honneur »⁴⁴⁶.

« Faire une chose de domaine de la vengeance »⁴⁴⁷.

« Attirer des oiseaux pour les attraper, et en capturer par la force d'une conjuration »⁴⁴⁸.

⁴⁴⁵ [...] *facere aliquam rem pro tua vita* (P.30).

⁴⁴⁶ [...] *ascendere ad honorem* (P.33).

⁴⁴⁷ [...] *facere aliquam rem de vindicta* (P.34).

⁴⁴⁸ *Si in quarto tempore volueris compellere aves ad capiendum eas et ad capiendum de illis ex fortitudine coniurii* (P.35).

Typologie des finalités du prologue

Le prologue annonce donc des finalités pour la plupart très différentes de celles de la suite de l'ouvrage. Plutôt que d'avoir un but très pragmatique (obtenir l'amour d'une femme, être protégé pendant un combat, savoir si la récolte sera bonne) et la façon de l'obtenir (par un rituel comportant une purification et l'invocation d'anges), il est mentionné que celui qui saura utiliser ce livre obtiendra toute une série de bienfaits qu'il est difficile de qualifier par un seul terme. Il s'agit d'une sorte de purification complète, d'un bonheur assuré dans ce monde et dans l'autre. Nous pourrions inférer, même si ce n'est pas dit textuellement, qu'il s'agit de retrouver l'état édénique perdu par Adam lors du péché originel. Nous qualifierons ces finalités de « théurgiques », permettant à l'homme de s'élever au-dessus de sa condition et d'atteindre Dieu, en les distinguant des « buts humains », relatifs à ce monde-ci uniquement.

Finalités théurgiques

Ces finalités peuvent être réparties en deux sous-catégories : celles qui décrivent l'état édénique rendu à l'homme et celles qui semblent être les conséquences des premières, dans ce monde et dans l'autre.

L'état édénique rendu à l'homme

Il s'agit :

- de connaître la sagesse ;
- d'augmenter sa possibilité de connaître le don de la vérité (nous trouvons peut-être ici une explication au fait qu'il n'y a pas de rituel pour obtenir cet état : il s'agit d'un don) ;
- de connaître la « séparation de l'âme rationnelle » ;
- d'être rempli de la lumière de Dieu ;
- d'imiter la force du Soleil et de la Lune ;
- de trouver la voie du salut ;
- d'être libéré de la mauvaise mort ;
- de siéger face aux anges (car l'esprit saint reposera sur l'opérateur) ;
- de perdre son âme dans ce monde-ci et de l'exporter dans le monde futur.

Ses conséquences dans ce monde et dans l'autre

- être fortuné dans toutes ses paroles ;
- être rectifié dans tous ses actes ;
- avoir la grâce parfaite et la piété face aux hommes et à ses ennemis ;
- éviter la mort ;
- devenir maître du conseil et de la puissance ;
- prédire le futur (guerres, famines, qualité des récoltes) ;
- être honoré toute sa vie ;
- trouver le repos à sa mort ;
- ne pas voir ses os se putréfier ;
- être protégé des mauvais esprits ;

- être protégé des mauvaises forces ;
- avoir la bénédiction totale sur sa maison ;
- passer sur les côtes de ses ennemis ;
- avoir de bons jours dans ce monde ;
- trouver la grâce auprès de tout le monde ;
- relever d'autres hommes ;
- faire croître des montagnes ;
- briser des terres ;
- réaliser l'accomplissement céleste, et la volonté des choses, des animaux et des êtres doués de raison.

Buts humains

Tous les buts humains du prologue sont en réalité issus de la table des matières, et des quelques opérations qui la suivent.

Buts issus de la table des matières

Une petite moitié des finalités proposées dans cette table des matières (onze sur vingt-quatre) relève d'une magie défensive de tout type : fermer la gueule de bêtes sauvages (lions, ours et loups) pour qu'elles ne te nuisent pas ; dominer les fauteurs de trouble ; faire tomber ou putréfier un peuple pour pouvoir lui échapper ; repousser les mauvais conseils ; se protéger si l'on est en péril sur la mer ; gagner un jugement ; gagner un combat ; blesser un ennemi qui veut te tuer ; libérer un homme de prison ; être protégé des armes au combat ; échapper sans blessure d'une maison qui s'écroule. Nous pouvons y ajouter un cas de médecine : trouver le remède pour quelqu'un en péril de mort.

Trois finalités relèvent de la magie offensive : expulser un homme de son lieu ; couler quelque chose dans la mer ; induire la peur dans le cœur des hommes.

Nous trouvons seulement un cas de magie amoureuse (pour obtenir l'amour d'une femme), un cas lié à l'agriculture (pour faire venir une année de sécheresse), un cas lié au désir de puissance (influencer la volonté du roi), et deux cas d'obtention de pouvoir sur les éléments (éteindre un feu sans eau et sans terre, ou jeter une chose au feu sans qu'elle ne brûle ; et faire bouillir une marmite sans feu).

Finalement, quatre cas restent difficiles à classer : faire sortir un trésor de la terre ; faire revenir un fugitif ou un esclave ; interpréter le sens des rêves ; être aidé par les anges de la deuxième sphère.

Opérations de la fin du prologue

L'étude de ces finalités (agir dans les arbres ; attraper des oiseaux ; aider quelqu'un à parvenir à son but ; cacher un trésor ; verser de l'eau par terre et qu'elle sèche immédiatement ; monter en honneur ; soigner quelqu'un ; œuvrer pour une vengeance) sera incluse dans l'analyse des finalités des opérations du *Liber temporum* auxquelles elles sont apparentées.

Conclusion

Si l'on met de côté les finalités de la table des matières, ne correspondant à aucune partie de P, et les opérations qui semblent plutôt relever du *Liber temporum*, et n'ont rien de la configuration d'un prologue, celui-ci présente surtout des buts relevant de la théurgie, présentés non pas comme les résultats d'un rituel, mais comme des conséquences de la réception du livre de Raziel par l'homme. Il y aura donc lieu d'expliquer dans les prochains chapitres la divergence entre ces finalités théurgiques et les rituels plus pragmatiques des *Liber samayn* et *Liber temporum*.

3. Mécanismes des rituels

Introduction (P.1-15)

Dans la première partie du prologue, la seule partie apparentée à un rituel est l'explication d'Adam à Seth de la façon dont il doit se purifier pour s'introduire dans le livre ou pour conjurer. Il s'agit de se laver, de s'abstenir de certains aliments et de manger des choses douces, de s'abstenir également de paroles oiseuses ou orgueilleuses, d'être finalement noble, chaste, humble et saint⁴⁴⁹.

Apparition de Raziel à Adam (§ 363-374)

La partie tirée du SHR II présente elle aussi, à la suite du récit de l'apparition de Raziel, un rituel : celui qui permettra de faire apparaître des anges, dont nous avons dit qu'il faisait très bien la jonction entre la partie légendaire du prologue et les rituels de la suite du manuscrit. Il s'agit également d'abstinence alimentaire et sexuelle, ainsi que de bains, le tout suivi du sacrifice de deux colombes au moyen d'un couteau à double tranchant. Les colombes sont ensuite remplies de vin, d'encens et de miel, coupées en morceaux et brûlées. La façon dont l'officiant doit être vêtu est décrite. Après le sacrifice, il doit prononcer les noms du mois dans lequel il se trouve, attendre trois jours, puis répandre les cendres dans la maison où il vit et dormir dessus, en prononçant à nouveau les noms des anges du mois. Il doit, avant de dormir, avoir allumé des chandelles aux quatre coins de la maison, et les anges se feront voir à lui de façon visible, et lui découvriront tout le secret sans crainte⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ [...] *ut mundaret suum corpus primo per tres septimanas dierum et non comederet in illis diebus cepas vel alea vel aliqua agrumina neque amara nec pisces nec carnes nec vinum nec aliqua res de qua exeat sanguis] exceptis rebus dulcibus et saporitis et comederet fructus multum bonos et aquam, mel et çucarum liquefactum in aqua /3v/ et omnes res que faciunt bonam voluntatem et abluetur suum corpus qualibet die et non ducetur suum corpus cum elatione nec cum verbis otiosis vel superbis sed sit nobilis timorosus, castus et humilis et sanctus quia ita debet esse quilibet homo qui intromittit se in his rebus sanctis (P.12-13).*

⁴⁵⁰ *Quicumque aliquod experimentum ex isto libro exercere et probare voluerit, primo preparet se septem diebus antequam veniat ad operationem et non comedat aliquam rem de turpitudine nec de qua sanguis exeat, et non bibat vinum nec iaceat cum muliere in istis septem diebus, balneat se in aqua currenti antequam exeat Sol. Post septem vero dies, accipias duas columbas albas et decolla eas cum uno cultello de ere qui inscidat ex ambabus partibus et decollet unum columbum cum una parte cultelli et alium cum alia parte et accipiat interiora eorum et lavet ea in aqua et accipiat tres mensuras de vino veteri et incensum mundum et parum de melle mundo et misceat omnia simul et impleat intestina predictorum columborum, et postea inscidat illa per frustra minuta et eiciat super carbones vivos et ardentis antequam exeat Sol, et sit indutus de suppellicio albo et mundo et surgat in pedibus suis et ambulet discalciatus et nominet nomina angelorum qui serviunt in illo mense quo vult facere istud experimentum, et custodiat se tribus diebus loqui verba vana. Tertio vero die accipiat totam cinerem de igne in quo cremata fuerunt intestina et spergat ea super solum domus in qua habet iacere et extendat unam savanam id est buidam mulieris albam super illos cineres et prosternat ad dormiendum super illam /7r/ savanam et iacendo super illam savanam nominet omnia nomina angelorum fortia corroborata et sancta que posse habent super illo mense quo vult facere istud opus et dormiat et non loquatur cum aliquo homine et istud sit in domo preparata per se sola et in loco mundo et sint candelae ardentes in quatuor partibus domus, et veniet in illa nocte una pars angelorum in aspectu visibili et non fantastico et ostendent ei quomodo faciet illud quod facere vult et discooperient ei totum secretum sine aliquo pavore (§ 373-374).*

Apparitions aux patriarches (P.16-20 et § 11-14)

Le récit des différentes apparitions aux patriarches ne comprend plus de rituel. Le prologue à proprement parler, à savoir la partie qui précède la table des matières, se termine toutefois par une louange de tout ce que pourra faire celui qui aura trouvé ce livre, parmi lesquelles choses se trouve le fait de pouvoir se garder de toute souillure, et de femmes, surtout menstruées, mais aussi de ne pas s'approcher de morts, de se laver, de se vêtir avec pureté, et d'agir avec justice et sainteté.

Nous observons donc que les seuls rituels du prologue sont trois purifications assez semblables – ce qui doit être dû au caractère compilatoire du texte – qui ne sont cependant pas identiques entre elles. L'une des trois a pour particularité d'ajouter à la purification proprement dite le sacrifice de deux colombes. Cette dernière partie est initialement liée au SHR II et se retrouve dans VH.

Rituels liés au *Liber temporum* (P.22-36)

Le ton change dans la partie qui suit la table des matières et qui présente neuf petites opérations. Elles n'ont d'ailleurs plus rien d'un prologue, mais ressemblent en tous points aux opérations de la partie IIb - 2 du *Liber temporum*.

Dans le premier rituel, il s'agit de bénir l'air et de présenter une offrande aux anges puissants dans l'air. Il y a ensuite des noms à prononcer, mais c'est surtout sur le moment « astrologique » de l'opération qu'insiste le texte⁴⁵¹.

Dans le second et troisième rituel, il s'agit uniquement de noms à prononcer.

Dans le quatrième, il faut également prononcer certains noms, mais le texte ajoute à propos de deux d'entre eux que l'on peut aussi les écrire dans une ampoule de verre, la remplir d'huile de rose, réciter la conjuration et ensuite oindre son corps avec cette huile, et que l'on ne se trompera ainsi jamais dans les opérations que l'on réalisera⁴⁵².

⁴⁵¹ [...] det benedictionem aeri et offertionem et odorem illis angelis qui potentes sunt in aere et debet incipere offertionem cum surgit Sol. Et sit hoc in medietate mensis vel partiaris sic 5 die in inceptione mensis et 5 die in medietate et 5 die in fine faciat, in quibus 5 diebus vult de istis et isto modo incipiat operari in 5 diebus primis mensis, et incipiat nominare nomen illius mensis quod est in nomine Solis in illo gradu in quo est et subsequenter nominet istas tres cinquinas ad hoc ista sunt nomina horarum que conveniunt in isto tempore. Si fueris in primo tempore anni, debet esse Sol in medio Arietis, Thauri et Geminorum, et dies istius temporis sunt 91 dies et 21 hore et pars una ex quatuor vel tribus partibus illius vel unius hore. Et secundum istam regulam rectam poteris operari qualiter volueris sine defectu. Tempore 2° est Sol in Cancro, Leone et Virgine, et sunt dies 91 et sex hore et pars una de quatuor partibus unius hore. Tempore 3° est Sol in Libra, Scorpione et Saggitario, et sunt dies 91 et 9 hore et pars una de quatuor partibus unius hore. Tempore quarto est Sol in Capricorno, Aquario et Piscibus, et sunt dies [un blanc] est pars unius /12r/ diei quatuor horis et de 3 diei (P.22-24).

⁴⁵² Et qui scripserit hec duo nomina in una ampulla de vitro magna vel parva et impleverit eam de oleo rosaceo et coniuraverit totam istam coniurationem tertii temporis et postea unget suam carnem cum isto oleo postquam fuerit mundus numquam fallat in aliquo opere quod faciet (P.29).

Le cinquième rituel est également constitué de noms à prononcer, avec en plus une petite conjuration d'une phrase : « Je vous conjure, noms saints et forts, afin que vous soyez favorables à la vie d'Untel. Amen »⁴⁵³.

Les sixième et septième rituels insistent sur la pureté, en plus des noms à prononcer.

Le huitième présente à nouveau un rituel un peu plus complexe – et qui n'est pas sans rappeler en certains points ceux du *Liber samayn*. Il s'agit d'écrire les noms sur un parchemin de bélier, de les conjurer oralement, et d'enterrer le parchemin dans un endroit qui ne sera pas foulé. Au bout de neuf jours, il faut le retirer et le brûler devant la porte de celui pour qui on réalise le rituel⁴⁵⁴.

Le neuvième rituel présente également un aspect pratique : il s'agit de prendre une branche d'amandier et de l'oindre de sang de l'espèce d'oiseau que l'on veut attraper. L'officiant conjure alors une série de noms en direction de l'occident avec la branche en main, et l'oiseau en question doit tomber raide devant lui⁴⁵⁵.

Ces rituels n'ayant rien d'un prologue, et semblant s'y trouver par le hasard de la compilation, nous étudierons leur fonctionnement en dialogue avec ceux du *Liber temporum* auxquels ils ressemblent. Nous nous contentons pour l'instant d'observer que leur point névralgique est le fait de nommer les anges, accompagné une fois d'une petite conjuration, une fois de purifications, une fois d'une offrande et du choix du moment idoine, et trois fois seulement d'un bref rituel. Dans un des cas, le rituel fonctionne par sympathie (on utilise le sang d'un oiseau pour en tuer un autre de la même espèce), dans les deux autres, c'est grâce aux noms conjurés ou écrits sur un objet (ampoule ou parchemin) que l'on parvient au but souhaité.

Conclusion sur les rituels

Du point de vue des rituels, plusieurs observations peuvent donc être faites dans le prologue. Il y a d'une part des rituels très pragmatiques qui semblent n'avoir rien à faire là, et être plutôt à étudier avec les opérations du *Liber temporum*. Il y a deuxièmement, à trois reprises, des purifications, soit incluses au récit mythologique et destinées à ses protagonistes, soit dans un cas, destinées à l'officiant, et dans ce cas accompagnées d'un sacrifice pour obtenir l'apparition d'anges. Ce dernier passage ressemble donc, du point de vue de l'étude des rituels également, à une transition entre le récit mythologique et les rituels plus pragmatiques qui vont suivre.

⁴⁵³ « Coniuro vos, nomina sancta et fortia, ut foveatis vita N., amen » (P.31).

⁴⁵⁴ Et scribe ista nomina in pergamento arietis et coniura eum cum nominibus istius temporis tertii et sub terra in terram que non sit calcata pedibus aliquot temporis et in capite novem dierum extrahe et crema ante portam istius pro quo facis et videbis vindictam de illo die (P.34).

⁴⁵⁵ Et si in quarto tempore volueris compellere aves ad capiendum eas et ad capiendum de illis ex fortitudine coniurii, accipe unam virgam mundam que sit de amigdola /14r/ et ungue eam de sanguine illius speciei quam tum vis. Et nomina [...]. Et vertas te postea ex parte occidentis post 7 dies et coniurabis ista nomina temporis quarti quinque vicibus et habeas virgam illam in manu tua [un blanc], de qua unxisti virgam statim cadet mortua ante te (P.35).

Il faut toutefois observer, pour en revenir aux récits mythologiques, que dans ceux-ci, ce n'est pas le rituel qui fait apparaître l'ange Raziel, mais bien la prière d'Adam ou du patriarche.

Le paradoxe observé entre le prologue et les deux autres livres du point de vue de l'angéologie et des finalités se confirme donc du point de vue du fonctionnement des rituels.

4. Faisabilité

Le prologue présentant peu de rituels, cette rubrique est ici peu signifiante. Mentionnons toutefois les quelques informations présentes dans le texte.

Connaissances requises

En ce qui concerne le prologue à proprement parler, le seul rituel, celui qui permet de faire apparaître des anges qui diront la vérité, ne requiert aucune connaissance particulière. En revanche, après la table des matières, le passage numéroté P.22 à P.24 mérite d'être mentionné à ce propos. L'un des rituels doit en effet être réalisé lorsque le Soleil est au milieu de la saison. Le texte donne les indications nécessaires, à savoir la durée du passage du Soleil dans chaque saison, mais cet extrait est assez difficile à comprendre, d'autant plus qu'il semble qu'un ou des copistes aient eu certaines difficultés à saisir et à rendre fidèlement le sens de ce passage.

Dans les autres opérations suivant la table des matières, les seules données à connaître sont la saison et le jour dans lesquels l'officiant se trouve.

Substances

Les substances mentionnées par le prologue sont rares. Dans les trois purifications du prologue à proprement parler, il y a bien sûr les fruits, l'eau, le miel et le sucre à consommer pendant la période de purification ; le couteau d'airain (i.e. fait d'un alliage de bronze et de laiton) à double tranchant, la colombe à égorger ainsi que le vin ancien, le miel et l'encens purs, et le feu pour les brûler ; sans oublier les vêtements blancs et propres que portera l'officiant, le drap sur lequel il dormira et les chandelles qui illumineront la maison. Aucune de ces substances ne semble distinguer la catégorie de personnes capables de se les procurer et de réaliser ces purifications.

Dans les neuf opérations suivant la table des matières, il est nécessaire de présenter une offrande aux anges (qui n'est pas décrite avec précision) pour la première ; de disposer d'une ampoule de verre et d'huile de rose pour la quatrième ; de parchemin de bélier pour la huitième ; et d'un bâton d'amandier ainsi que de sang d'oiseau pour la neuvième. Une matérialité très simple également, en quantité comme en qualité.

5. Un livre magique ?

Le prologue présente une particularité dans sa pensée et dans sa conception du monde : la description qu'il propose du Livre qu'Adam reçut de l'ange Raziel, et qui peut être, par endroits, confondu avec l'ouvrage que le lecteur tient en main. Les vertus de ce livre décrites par le prologue sont très particulières.

Commençons par présenter l'inventaire des principales. Le Livre est décrit dès les premières lignes comme « secret complet de toute sagesse »⁴⁵⁶, offrant à l'homme qui s'y intéresse la « clarté de son intellect »⁴⁵⁷. Il donne la « médecine du corps »⁴⁵⁸, « luit comme cette étoile que l'on appelle Vénus »⁴⁵⁹ et apprend à l'homme à se « rendre agréable à Dieu et aux hommes »⁴⁶⁰ ainsi qu'« à participer des anges du ciel »⁴⁶¹. « Écrit de la main de Raziel » lui-même, il a par ailleurs plus de valeur que n'importe quelle pierre précieuse, grâce aux noms qui y sont expliqués⁴⁶² ; élément qui établit le lien entre cet ouvrage très particulier et celui que le lecteur tient en main.

Ceux qui opèrent par ce livre sont « semblables à l'arbre de vie »⁴⁶³, et celui qui le comprend « sauve son corps de la dangereuse mort »⁴⁶⁴. « La lumière de Dieu est entière dans celui qui a le pouvoir de connaître ce livre »⁴⁶⁵.

C'est de ce livre qu'Adam « reçut le sens d'invoquer par leur nom, selon leur espèce » les bêtes de la plaine et des montagnes, les oiseaux, les serpents et les poissons, ce qui renvoie à un passage biblique précédant le péché originel⁴⁶⁶.

Adam fabriqua pour le livre une arche d'or purifié qu'il enveloppa dans du cuir et plaça devant le paradis, « car la terre ne pouvait supporter l'esprit saint qui sortait de ce livre »⁴⁶⁷.

Le premier homme fut finalement « si concentré dans l'étude de ce livre »⁴⁶⁸, qu'il fut « revêtu de l'esprit saint »⁴⁶⁹ et eut « connaissance de ce qui devait se passer jusqu'à la fin du monde »⁴⁷⁰.

Dans la partie issue du SHR II (§ 363-374), qui raconte en détail l'apparition de Raziel, le livre est décrit visuellement : y sont « représentés un ange et un homme recevant ce livre »⁴⁷¹. « L'ange ressemblait à Raziel montrant le livre à Adam. Et l'homme ressemblait à

⁴⁵⁶ [...] *completum secretum de omni sapientia* (P.1).

⁴⁵⁷ [...] *claritas sui intellectus* (P.1).

⁴⁵⁸ [...] *medicinam sui corporis* (P.2).

⁴⁵⁹ [...] *lucet sicut illa stella que vocatur Venus* (P.2).

⁴⁶⁰ [...] *facit eum placabilem Deo et hominibus* (P.2).

⁴⁶¹ [...] *participat cum angelis celi* (P.2).

⁴⁶² [...] *scriptus de manu Raçielis* (P.3).

⁴⁶³ [...] *assimilantur arbori vite* (P.4).

⁴⁶⁴ [...] *evadit suum corpus de morte periculosa* (P.4).

⁴⁶⁵ [...] *lux Dei est adimpleta in omni illo qui habet potentiam sciendi istum librum* (P.6).

⁴⁶⁶ Cf. Genèse 2, 19-20.

⁴⁶⁷ [...] *qui non poterat sufferre terra spiritum sanctum qui exibat de illo libro* (P.9).

⁴⁶⁸ [...] *in tantum fuit attentus in studendo in illo libro* (P.11).

⁴⁶⁹ [...] *indutus de spiritu sancto* (P.11).

⁴⁷⁰ [...] *intellexit quid debebat esse usque ad finem mundi* (P.11).

⁴⁷¹ [...] *erat similitudo unius angeli et unius hominis recipientis librum* (§ 8).

Adam recevant le même livre de l'ange »⁴⁷². L'ange annonce ensuite à Adam que par ce livre, il saura tout ce qui se passera après lui.

Le récit de l'apparition nous permet également de savoir que le livre est très puissant, puisque lorsque l'ange Raziel le lit à Adam, celui-ci « se jette face contre terre dans une grande crainte »⁴⁷³.

Quant à Hénoc, c'est à la suite de la réception du livre qu'il fut « élevé au ciel »⁴⁷⁴, et « introduit avec son corps à l'intérieur du paradis »⁴⁷⁵.

Noé y apprit à son tour à réaliser l'arche⁴⁷⁶, ainsi qu'à nourrir les animaux qu'il y avait fait entrer⁴⁷⁷.

Le prologue nous parle donc d'un livre qu'Adam reçut de l'ange Raziel, et dont les vertus sont hors du commun : il permet d'échapper à la mort, d'être rendu semblable aux anges, d'être honoré dans ce monde et dans l'autre. Il est par ailleurs terriblement puissant, puisqu'Adam tombe face contre terre lorsqu'il lui est lu, et se voit obligé de l'enterrer dans une arche d'or enveloppée de cuir parce que la terre ne peut supporter l'esprit saint qui en émane.

L'apparition de Raziel et la réception du livre sont donc directement liées à la rédemption du péché originel, ainsi qu'aux patriarches Adam, Noé et Hénoc.

Le texte est toutefois, nous l'avons vu, ambigu sur la réalité de ce livre. Il semble parfois sous-entendre que le livre en question est celui que le lecteur tient en mains, tandis qu'à d'autres endroits, il est clair qu'il s'agit de deux réalités différentes. C'est le cas du passage suivant : « il mit ensuite l'arche avec le livre dans une enveloppe de cuir devant la face du paradis, car la terre ne pouvait supporter l'esprit saint qui sortait de ce livre-là (*illo libro*) – duquel on a parlé dans ce livre (*isto libro*) »⁴⁷⁸. Un lecteur a d'ailleurs ajouté en marge de cette phrase : « il y a eu un autre livre »⁴⁷⁹.

Un détour par la littérature rabbinique permet de mieux comprendre ce phénomène. Celle-ci abonde en effet en commentaires sur ce qu'est le Livre (ספר), ainsi que sur la *Torah* (תורה), le livre par excellence dans cette tradition.

⁴⁷² [...] angelus representabat similitudinem Rachielis exhibentis librum Ade. Et homo representabat similitudinem Ade recipientis ipsum librum ab angelo (§ 8).

⁴⁷³ [...] eiecit se super faciem suam ad terram cum magno timore (§ 370).

⁴⁷⁴ [...] elevatus ad celum (P.18).

⁴⁷⁵ [...] fuit introductus cum suo corpore intus paradysum (P.18).

⁴⁷⁶ Et ex tunc intellexit litteras sanctas et karacteres que scripta erant in eo et fuit ibi tunc indutus spiritu sancto et fecit archam novam et mundam (§ 11).

⁴⁷⁷ Et ex multo intellectu quod intellexerat Noe erat intelligens in isto libro horas, diei et noctis et erat sciens horas quibus debebat cibare omnia animalia que erant in archa secundum suam speciem (§ 12).

⁴⁷⁸ [...] et postea misit archam cum libro in forulo unius pellis ante faciem paradisi quia non poterat sufferre terra spiritum sanctum qui exibat de illo libro de quo dictum est in isto libro (P.9).

⁴⁷⁹ [...] liber alius fuit.

Le livre offert par Raziel est assimilé par certains textes de la tradition juive, à la Torah. C'est le cas dans une légende intitulée « le fils de Samaël »⁴⁸⁰, et qui raconte qu'un jour, Samaël confia son fils à Ève. Celui-ci hurlait tellement que de fil en aiguille, Adam et Ève finirent par le manger pour s'en débarrasser. Le fils de Samaël leur annonce alors depuis leurs entrailles qu'il ne les quittera plus jamais, ni eux, ni leurs descendants. La suite du texte dit :

« Sur ce, Adam le protoplaste était triste et se couvrit d'un sac et de cendre. Et il s'affligeait d'innombrables jeûnes, jusqu'à ce que le Saint, béni soit-Il, se révélât à lui et lui dît : "Mon fils, ne le crains pas, je vais te donner un remède, car c'est à ma demande qu'il est venu vers toi". Il lui dit : "Quel est le remède que tu vas me donner ?" Il répondit : "La Torah". Il lui dit : "Où est la Torah ?" À ce moment, il lui donna le livre de l'ange Raziel, qu'il étudia nuit et jour. »

Dans cette légende sans date, le livre de Raziel est donc assimilé à la Torah, et est également offert à Adam comme réparation du fait d'avoir mangé le fils de Samaël, qui ressemble tout à fait à une allégorie du péché originel.

La tradition des deux Torahs présente dans la tradition juive apporte un éclairage sur ces deux légendes. Selon cette tradition, il y aurait une Torah transmise aux prophètes (aussi appelée Torah orale) et une Torah transmise au peuple (également appelée Torah écrite). Cette assertion se fonde entre autres sur la chaîne de transmission de la Torah, lieu commun de la littérature rabbinique :

« Moïse reçut (*qibbel*) la Torah du Sinaï ; ensuite, il la transmit à Josué ; Josué la transmit aux Anciens ; les Anciens aux Prophètes, et les Prophètes aux hommes de la Grande Assemblée »⁴⁸¹.

Josué serait donc le seul à avoir reçu la Torah de Moïse. Mais qu'a alors reçu le peuple juif ? L'extérieur : les livres, une histoire, un culte, répondent les commentateurs⁴⁸².

Or, une chaîne de transmission du même type est présentée dans P :

« [Sem] montra le livre à Abraham. Abraham le montra à Isaac, Isaac le montra à Jacob, Jacob le montra à Lévi, Lévi le montra à Moïse, Moïse le montra à Aaron et Aaron le montra à Élysée »⁴⁸³.

Ceci nous confirme donc que dans un cas comme dans l'autre, il y a un livre pour le prophète et un livre pour le peuple. Mais en quoi consiste la Torah du prophète ? Elle est

⁴⁸⁰ Publié en hébreu dans GINZBERG, L., « בנו של סמאל », dans *ha-Gohen*, 9 (1922), pp. 38-41. Nous en proposons une traduction complète dans la quatrième partie, au chapitre 1. B. 2., dans la section intitulée « Le Fils de Samaël ».

⁴⁸¹ La Grande Assemblée : corps législatif de cent trente membres, établi par Ezra au retour de la captivité de Babylone. Il demeura en fonction jusqu'à la conquête macédonienne en l'an 332 av. J.-C. (N.d.l.r.: Cf. *Leçons des Pères du monde, Pirqé Avoth et Avot de Rabbi Nathan, version A et B*, traduit de l'hébreu par E. SMILÉVITCH, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 25)

⁴⁸² D'HOOGHVORST, E., *Le Fil de Pénélope*, Grez-Doiceau, Beya, 2009, p. 382.

⁴⁸³ [...] *ostendit librum Abrahe. Abraham ostendit Usaach et Usaach ostendit Jacob et Jacob ostendit Levi et Levi ostendit Moysi et Moyses ostendit Aaron et Aaron ostendit Elysee* (§ 13).

souvent présentée comme la bénédiction, l'alliance, le Saint-béni-soit-Il qui s'offre à l'homme :

« Le Saint-béni-soit-Il – qu'il soit béni ! – n'est pas un aspect séparé de la Torah, la Torah ne lui est pas extérieure, et il n'est pas une chose extérieure à la Torah. Aussi, les Sages de la cabale ont-ils dit : Le Saint-béni-soit-Il – que son nom soit béni ! – c'est la Torah ! »⁴⁸⁴

« Le Saint-béni-soit-Il a dit à Israël : Je vous ai donné ma Torah en mariage, comme s'il disait : J'ai été donné à Israël avec elle. »⁴⁸⁵

Toujours selon les rabbins, quand le Saint-béni-soit-il s'offre à un prophète (et donc lui offre la Torah orale), il lui donne par-là même la compréhension de l'autre Torah, la Torah du peuple ou Torah écrite. Sans cela, cette dernière est incompréhensible, comme nous le lisons par exemple dans le *Midrash Tehillim* :

« Les différents chapitres de la Torah ne sont pas donnés dans le bon ordre, car alors chacun pourrait, en les lisant, ressusciter les morts et faire des miracles. C'est pourquoi on a caché le bon ordre et la succession de la Torah ; ils ne sont connus que par le Saint-béni soit-Il dont il est écrit : "Qui comme moi peut les lire, les annoncer et les ordonner ?" (Isaïe XLIV, 7). »⁴⁸⁶

Tout ceci nous semble concourir à expliquer cette divergence entre le livre offert par Raziel (qui partage beaucoup de caractéristiques de la Torah des prophètes), et le livre que le lecteur tient en mains (qui s'apparente plutôt à la Torah du peuple).

Dans le passage du Zohar mentionnant l'ange Raziel, nous apprenons d'ailleurs que ce livre offert par Raziel à Adam est le « livre des engendrement du ciel et de la terre » (Genèse 5, 1) ; et l'auteur d'expliquer que ce livre est la réunion du ciel et de la terre, c'est-à-dire de l'homme et de la femme. Or, dans la tradition rabbinique, la séparation de l'homme et de la femme, tout comme la séparation du ciel et de la terre, symbolise la chute⁴⁸⁷. Ceci nous ramène donc à nouveau au prologue, qui décrit le retour de conditions préalables pour celui qui reçoit et étudie le Livre.

Toutes ces considérations laissent penser que le prologue est beaucoup plus proche de la tradition rabbinique que les opérations magiques du *Liber samayn* et du *Liber temporum*. Le livre offert par Raziel est tout à fait conforme aux commentaires qui envisagent la Torah orale comme une bénédiction offerte à l'homme déchu et lui rendant ses pleins pouvoirs et sa sagesse, en le régénérant.

⁴⁸⁴ Rabbi Menahem Recanati (XIV^e siècle), *Le Livre des sens des commandements*, III, 1, cité par LACHOVER, F., et TISHBY, Y., *Michnat hazohar*, t. 1, Jérusalem, Institut Bialik, 1971, p. 145.

⁴⁸⁵ Rabbi Moïse fils de Nahman, appelé généralement Nahmanide, vécut en Catalogne de 1194 à 1267. Voir son *Commentaire sur l'Exode XXV*, 2.

⁴⁸⁶ *Midrash Tehillim*, édité par S. BUBER, Vilnius, s. l., 1891, p. 33.

⁴⁸⁷ *Zohar* I 37a-37b (Verdier, p. 206-207) ; D'HOOGHVOORST, C., *Le Livre d'Adam*, Grez-Doiceau, Beya, 2008, pp. 5-8.

Peut-être doit-on d'ailleurs voir comme une conséquence indirecte de ce caractère magique attribué au Livre, le fait que la version de 1701 ait été, et soit encore de nos jours, dans certains milieux juifs, utilisée comme amulette (contre les incendies)⁴⁸⁸.

⁴⁸⁸ *Sefer Raziel ha-Mal'akh*, Amsterdam, Chabad-Lubavitch Library, 1701, f°1b-2r ; ABATE, E., « Nouvelles lumières ... », *op. cit.*, pp. 45-47 ; REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 117.

6. Conclusion : le prologue et la magie

Nous avons fait le même type d'observations pour chacun de nos critères d'analyses (angélologie, finalités, fonctionnement des rituels, et dans une moindre mesure, faisabilité) : il y a une nette différence entre le prologue, et ce que nous allons observer à propos des *Liber samayn* et *Liber temporum*.

Le prologue est en effet beaucoup plus religieux et théurgique, en ce sens que l'on y voit entrer en jeu des personnages bibliques, qui prient le Seigneur et reçoivent la visite d'un ange. Cet ange leur offre un livre qui semble symboliser la véritable Connaissance elle-même, voire qui leur rend leur condition d'avant le péché originel. Ce récit annonce pourtant une réalité d'une autre nature : des rituels dans lesquels les officiants invoqueront des armées d'anges qui leur permettront de résoudre des problèmes beaucoup plus ponctuels et pragmatiques.

Un point commun mérite toutefois d'être souligné : l'importance majeure conférée aux purifications, qui semblent être de même nature, comme nous aurons l'occasion de le confirmer au prochain chapitre, pour les patriarches et pour l'officiant.

Nous avons vu que l'origine de ces deux parties était peut-être différente, le prologue présentant des liens étroits avec la littérature rabbinique, contrairement aux rituels magiques, et nous tenterons de proposer une explication des raisons de l'union de ce prologue et des deux traités suivants lorsque nous aurons étudié ceux-ci en détail.

B. Le *Liber samayn*

1. Cosmologie et angélogologie

L'une des premières questions que se pose le lecteur en considérant le *Liber samayn* est celle de la nature des anges qui s'y trouvent décrits. Sont-ce de réels anges de Dieu, au sens biblique du terme ? Ou de simples démons ? Sont-ce des créatures divines ? Ou sont-ils considérés comme déchus ? Le texte conservé dans P ne donne aucune information théorique à ce sujet. En revanche, leur situation, une description de leur aspect ainsi que les choses dont ils sont responsables nous sont généralement données. Une étude approfondie de ces différents indices va nous permettre de reconstruire, du moins en partie, la théorie sous-jacente au traité.

Le *Liber samayn* étant construit autour d'une hiérarchie cosmologique, nous aurons particulièrement à l'esprit de savoir jusqu'à quel point il peut exister, dans cette partie de notre traité, un système cohérent, qui serait compatible avec le judaïsme ou le christianisme.

Synthèse des informations fournies par l'ouvrage

La structure du *Liber samayn* étant directement liée à la structure du ciel qu'il présente, nous commençons par synthétiser les informations angélogologiques disponibles pour chaque ciel. Notons que nous restons ici fidèles à la nomenclature du texte (sphère – ciel ; altitude – degré, etc.)⁴⁸⁹.

Première sphère

C'est la sphère qu'occupe la Lune.

Les anges (מלאכים) qui l'habitent sont pleins de sang et de colère et dirigés par sept maîtres (*domini*, שוטרים) assis sur sept sièges (*cathedrae*, כסאות). Chaque maître dirige une armée (*exercitus*, מחנה), constituée de trente à septante anges. Contrairement aux armées des six sphères supérieures, nous allons voir que ces sept armées sont très peu décrites quant à leur apparence. Aucune hiérarchie n'est par ailleurs décrite entre ces sept armées, et l'on ne sait donc si elles sont côte à côte ou l'une au-dessus de l'autre. Nous présentons les informations disponibles, y compris le rituel lié (qui est presque toujours le corollaire direct de leur fonction) :

La première armée (14v) est dirigée par le *dominus* Orpeniel⁴⁹⁰.

- Les anges de cette armée aident ceux qui les conjurent à la première ou deuxième heure du premier mois solaire de 30 jours.
 - Rituel pour soigner un homme.

⁴⁸⁹ Nous avons en effet vu (cf. la première partie, au chapitre 2. B. 2., la section intitulée « La nomenclature dans la description du ciel ») que le copiste avait parfois changé de terme pour désigner une même réalité.

⁴⁹⁰ Parfois orthographié Orpimiel ou Orpimel.

La seconde armée (15v) est dirigée par le *dominus* Tigraël⁴⁹¹.

- Ses anges sont pleins de sang et colère, entretiennent les litiges et vengent.
 - Rituel contre un ennemi (vengeance, mort, couler un navire, détruire les murailles d'une ville, éloigner quelqu'un de sa terre, rendre infirme, diminuer la vue, retenir les pieds de quelqu'un).

La troisième armée (17r) est dirigée par le *dominus* Dandael.

- Ses anges permettent de prédire l'avenir (abondance, sécheresse, fruits, guerre ...).
 - Rituel pour prédire toutes ces choses.

La quatrième armée (18r) est dirigée par le *dominus* Palmiel.

- Ses anges sont puissants pour convertir le roi ou les grands, et donner la grâce à tous ceux qui les invoquent.
 - Rituel pour convertir le sens du roi ou d'un grand, ou d'une femme honorable.

La cinquième armée (19v) est dirigée par le *dominus* Asimon⁴⁹².

- Ses anges donnent la force à la Lune et aux étoiles de parler avec ceux qui le désirent⁴⁹³ ainsi que pour parler avec les esprits (*spiritus*, רוחות) et les contraindre (*constringere*).
 - Rituel pour parler avec la Lune, les étoiles et les esprits⁴⁹⁴.

La sixième armée (22r) est dirigée par le *dominus* Pascael.

- Ses anges permettent de faire voler les hommes et de poursuivre un fugitif.
 - Rituel pour faire voler les hommes et pour poursuivre un fugitif.

La septième armée (21v) est dirigée par le *dominus* Boel.

- Les anges de cette armée sont destinés à l'interprétation des songes.
 - Rituel pour interpréter un songe si on se fait éprouver par un puissant.

Seconde sphère (*spera*, רקיע) (23v)

La seconde sphère est divisée en douze *gradus* ou *altitudines* (מעלות). Chaque altitude est habitée par tout au plus une dizaine d'anges, qui n'ont pas de chef, et dont il n'est pas précisé qu'ils forment une armée. Ici, le texte ajoute chaque fois une description de leur apparence.

Anges du 1^e degré (24v)

⁴⁹¹ Également orthographié Turrael.

⁴⁹² Également orthographié Acimon.

⁴⁹³ En hébreu, il s'agit seulement de parler avec la Lune et les étoiles.

⁴⁹⁴ Sur la nature de ces esprits, cf. *infra* dans ce chapitre, la section intitulée « Les étages inférieurs de la hiérarchie : esprits, démons, fantômes, etc. ».

- Ils sont couverts de la clarté du Soleil, brillent comme des éclairs, leurs faces n'ont pas leurs pareilles et leur voix ne peut être entendue à cause de la puissance du son de la sphère.

- Rituel pour te soumettre un peuple ou un chef de la ville.

Anges du 2^e degré (25r)

- Pleins de grâce, de force et d'amour, ils créent un feu ardent, courent par leur vertu et font s'adapter le sens d'une personne à celui d'une autre.

- Rituel pour mettre l'amour d'un homme dans le cœur d'une femme.

Anges du 3^e degré (25v)

- Ils créent la tempête, perturbent les cœurs des hommes et des bêtes, contredisent leurs idées. Ils sont pleins de crainte, se ruent vers ceux qui les interpellent ; d'eux sortent des voix de feu, des étincelles jaillissent de leur face et du feu de leurs yeux. Ils font tout ce qu'ils veulent.

- Rituel pour détourner une mauvaise réputation (du cœur d'un puissant).

Anges du 4^e degré (26v)

- Ils sont prêts à la première heure de la nuit. Ceints de tempête, ils ont des voix de tempêtes au son de trompettes et de cuivres, volent d'orient en occident. Leur face est tournée du nord au sud, leur voix est comme le tonnerre, leur force comme la foudre. Ils suppriment le sommeil des hommes et peuvent faire le bien et le mal.

- Rituel pour supprimer le sommeil d'un ennemi.

Anges de la 5^e altitude, ou du 5^e degré du second ciel (27v)

- Ils sont armés de boucliers, de lances et de heaumes, de sandales, etc. La tempête et le tremblement sont dans leur course, au-dessus d'eux se trouve une rivière de feu, ils portent le feu dans leurs mains, leur bouche gémit, leur face est d'un feu tremblant, et leur feu projette des flammes ; du vent qui sort de leurs narines naît un feu. Toutes leurs œuvres sont dans des greniers de feu, car ils sortent du feu et y rentrent.

- Rituel pour embraser une cheminée dans laquelle il y a de la monnaie ou des casseroles.

Anges de la 6^e altitude du 2^e ciel (28r)

- Ils sont humbles, leurs faces sont pleines de grâce et d'honneur, ils sont habillés d'un tissu de feu blanc, d'une blancheur claire comme la lumière luisante. Ils sont grands et effrayants et se tiennent comme des hommes de grâce et de grande sagesse. Ils se trouvent sur des trônes d'honneur, et sont responsables de la vertu et de la santé, pour soigner les infirmes frappés de mauvais vents.

- Rituel pour soigner un homme frappé d'un mauvais vent (bouche contractée, ou bras, ou corps, dont la tête tremble, ou les mains, ou la langue, qui a perdu la parole, qui a la face torde).

Anges de la 7^e altitude du 2^e ciel (29r)

- Ces anges émettent un grand vent, sont forts et rapides. Leur force est comme celle du lion, et ils sont mi-aquatiques, mi-ignés. Ils effraient le monde de leur feu et leur frayeur. Leurs œuvres sont miraculeuses et ils sont inimitables. Ils ont des rayons de lumière sur leurs sourcils, leur aspect est excellent et beau, et ceux qui sont face à eux ne peuvent regarder leur visage. Ils regardent les quatre coins du monde en une heure et s'y rendent ainsi en une heure.
 - Rituel pour exiler d'une ville ou d'un autre lieu une bête, la mer ou un ruisseau.

Anges de la 8^e altitude du 2^e ciel (30r)

- Ils sont clairs, lumineux⁴⁹⁵ et beaux et parlent avec grande crainte. Ils sont pleins de crainte et ont le pouvoir sur les démons (*demonos*), les mauvais vents (*ventos malos*) et les mauvais esprits (*spiritus mali*) qui entourent le monde⁴⁹⁶. Là où ils sont nommés, aucune chose mauvaise ne peut nuire ni arriver, car ils vont sur terre, en tout lieu.
 - Rituel pour empêcher qu'un mauvais vent ne nuise à une femme enceinte.

Anges de la 9^e altitude du 2^e ciel (30v)

- Toujours prêts pour la guerre, ils sont de grande valeur et pouvoir. Leur force est dans l'air dans chaque partie du monde. Ils ont des glaives pour se battre, ainsi que des balistes et des flèches dans leurs mains. Ils sautent dans le feu et en sortent, leurs chevaux sont de feu. Ils font ce qu'ils désirent.
 - Rituel pour se protéger des flèches, du glaive et de tout genre d'arme.

Anges de la 10^e altitude du 2^e ciel (31r)

- Ils se trouvent au-dessus de la vérité. Face à eux se trouvent des armées de scribes écrivant avec des plumes de feu. Ils écrivent pour sortir les hommes qui les appellent de tout mauvais pas (anxiété, souffrance, condamnation à mort, calomnie, pouvoir du roi ou d'autres vassaux).
 - Rituel pour (se) libérer d'une condamnation à mort, de la calomnie, du pouvoir du roi, de toute anxiété ou mauvaise affaire.

Anges de la 11^e altitude du 2^e ciel (32r)

- Ils sont effrayants, très grands, se tiennent ligne par ligne (*acie cum acie*) et servent dans leur ciel avec un grand pouvoir. Ils courent, reviennent, descendent et montent

⁴⁹⁵ Le texte hébreu ajoute : comme le *hashmal*.

⁴⁹⁶ En hébreu, ils ont simplement le pouvoir sur les רוחות (les esprits).

avec beauté et sont prêts en tout lieu et altitude pour ramener les égarés à leur place. Ils donnent de l'altitude et remettent les déportés à leur place. Ils chantent un psaume au Créateur et louent Dieu qui les a mis dans un tel honneur et leur a donné un tel pouvoir.

- Rituel pour élever quelqu'un ou le remettre au pouvoir dont il a été déchu.

Anges de la 12^e altitude du 2^e ciel (33r)

- Ils sont inquisiteurs de justice, ont des couronnes sur leurs têtes, sont pleins d'intelligence et comprennent la louange du Seigneur. Une moitié chante le nom du Seigneur, l'autre moitié répond derrière. Leur langue est une médecine, leur souvenir est la guérison des blessures, et ils sont prêts à soigner toute blessure et à restaurer la santé de qui veut.
 - Rituel pour soigner une migraine, ou une autre douleur ou la goutte.

Troisième ciel (33v) appelé *Saaquyn Moam*

Le troisième ciel est empli de greniers de nuées d'où proviennent les vents. On y trouve des lampes et du tonnerre. En lui sont les anges dominant sur tous les autres. Trois anges (*angeli, sarim*, שרים) couleur d'or y sont assis sur trois sièges. Leurs vestes et leur aspect sont comme un feu rouge, et leur feu produit des rayons comme ceux du Soleil, leur voix est comme le tonnerre, leurs yeux sont brillants, leurs trônes sont ornés de roues d'or. Ils ont des ailes et volent ; ils hennissent comme des chevaux puissants. Leurs chevaux scintillent et ils volent dans toutes les directions du monde.

Ces anges se trouvent dans le troisième ciel, aucune hiérarchie n'est décrite entre eux. Ils sont à la tête d'armées de vingt à trente anges.

Premier ange : Yabuyhel

- Ses anges sont les anges du bain.
 - Rituel pour éteindre un bain, pour qu'il ne puisse être chauffé.

Deuxième ange : Rahathyel

- Ses anges ont du pouvoir sur les chevaux de feu.
 - Rituel pour que les chevaux courent sans se fatiguer.

Troisième ange : Dalquyel

- Ses anges ont le pouvoir sur les flammes pour incendier une maison et éteindre un feu.
 - Rituel pour faire croire à des gens qu'une maison se remplit de feu sans brûler.

Quatrième ciel (35v)

Ce ciel est étendu par le vent de tempête, élevé par des colonnes et soutenu par des pierres de feu, plein d'esprits (*spiritus*) de grande puissance. Il contient des greniers de rosée et des anges (*angeli*, מלאכים) légers qui courent dans toutes les directions avec grand bruit. Il

s'y trouve des ruisseaux de feu et d'eau au-dessus desquels se tiennent les anges. D'un côté, se trouvent d'innombrables anges de feu qui brûlent d'une flamme, de l'autre, des anges saints et des lampes de pierres dans la tempête, la neige et la grêle. Une partie d'entre eux donne de l'eau aux autres, les anges de feu se jettent dans les rivières d'eau, et les anges de neige se baignent dans des rivières de feu ; et ils répondent et disent des chants, des louanges et des prières au Dieu vivant qui les a créés par sa bonté et à cause de la beauté de sa force.

Dans ce ciel se trouve la demeure du Soleil, qui est pleine de louanges et toute de feu ; et certains anges de feu guident le Soleil de jour avec grande rapidité et puissance. Les anges d'eau, « pris avec de la limaille de pierre » guident le Soleil de nuit.

- Rituel pour voir le Soleil de jour.
- Rituel pour voir le Soleil de nuit.

Cinquième ciel (38v) appelé successivement *Machey*, *Macholym* et *Machon*⁴⁹⁷.

Ce cinquième ciel est très élevé, précieux et exalté, avec 100 000 milliers de louanges, plein d'anges de grande hauteur, qui se tiennent avec frayer en groupe, louent et bénissent Dieu qui se trouve sur une échelle de flammes ignées dans les cieux, sur des trônes de grande beauté. Le son de leur course est comme une tempête de mer.

Là se trouvent les 12 *maiores* (« נשיאי כבוד » *nashe kavod*). Ils sont au milieu du ciel, et regardent dans les quatre directions, trois dans chaque direction. Ils ont des anges qui courent comme des émissaires pour tout ce qu'ils doivent demander. Le monde tremble de leur gémissement ; lorsqu'ils sautent, des lumières, des étincelles et des flammes jaillissent. Ils ont des ailes et des couronnes de feu, des mains de feu et de lumière ; et de la foudre de leur visage s'illumine le ciel. Sans eux, rien ne se fait dans le monde. Ils sont responsables des douze mois de l'année et font savoir et comprendre aux hommes ce qui doit leur arriver, car c'est leur honneur et c'est pour cela qu'ils furent créés et installés dans ce lieu.

- Rituel pour savoir quand on mourra, si les choses dont on vit doivent se multiplier, s'il y aura de la pluie, une bonne récolte, la guerre, la mortalité, l'infirmité...

Sixième ciel (40v) appelé *Cedus* ou *Zabul*

Dans le sixième ciel se trouvent des greniers pleins de douceur ; en lui sont les lieux où reposent les âmes des justes, et une grande lumière s'y trouve. Il y a mille milliers d'armées qui se tiennent avec frayer et tremblement. Chaque ange a sur sa tête une couronne à l'aspect de feu, couleur d'or. Ils ont une grande crainte et une grande peur des deux maîtres qui les dirigent. La première armée, dirigée par Affarcassy, est tournée vers l'occident, l'autre, sous le commandement de Roepicas, vers l'orient. Face à eux se trouvent les armées des vents et beaucoup d'anges créés de flammes qui brûlent comme du feu. Leurs corps sont comme des charbons, et ils se tiennent sur des charbons et tremblent. Ils parlent et chantent des

⁴⁹⁷ Il n'est pas nommé dans les manuscrits hébreux conservés.

chants de louange au Seigneur qui les a créés en l'honneur de sa beauté. Ils sont répartis en deux armées, une à l'orient, une à l'occident. Aucune hiérarchie n'est décrite entre eux.

- Rituel pour faire fuir les ennemis (en guerre ou en chemin), et pour faire croire à une foule que tu as avec toi une grande foule.

Septième ciel (42v)

Il est plein de lumière, et sa lumière illumine les autres cieux. Là se trouve le trône d'honneur et les quatre *animalia* vénérables. En lui sont les réservoirs de vie et ceux des âmes. La grande lumière et la grande abondance de lumière avec laquelle est illuminée toute la terre n'a pas de fin. Les anges tiennent en main des bâtons de lumière et leurs mains brillent de cette lumière comme la lumière de Vénus luit et ne peut être éteinte. Ils se tiennent sur un trône de lumière et servent le Seigneur qui se trouve sur le trône d'honneur. Car il est le seul qui se tient dans le tabernacle du Seigneur et du sanctuaire. Il juge avec vérité et parle avec sainteté. Face à lui sont des livres de feu qui sont ouverts et devant lui s'écoulent des fleuves de feu. Les anges craignent et tremblent devant lui, des colonnes le craignent en tremblant, et déplacent de leur voix les luminaires, et tous se tiennent devant lui. Des yeux ne peuvent voir son image qui est cachée de la vue de tout le monde, et nul ne peut vivre en le voyant. Sa vue est cachée à tous et aucune vue ne lui est cachée. Il découvre les fondements de la lumière, car la lumière est avec lui en force. C'est lui qui a voulu la lumière. Il se tient dans le ciel de lumière, les animaux des roues le soutiennent et ils volent de leurs ailes, chacun d'eux ayant six ailes. De leurs ailes, ils cachent leurs visages et regardent vers le bas à cause de la crainte qu'ils ont de lui. Face à eux se tient une grande /43v/ foule. Ils se baignent dans des rivières de pureté et de propreté, s'enveloppent dans des draps ignés ou de feu blanc, et répondent avec humilité d'une voix forte, et disent : « Saint, saint, saint Adonaï des armées, etc. ».

Le texte ne propose pas de rituel pour invoquer ces anges.

Aspect des anges

Si la logique sous-tendant la hiérarchie est loin d'être parfaitement évidente, si aucune description théorique de ce qu'est un ange n'est présentée, l'aspect général des anges est, lui, détaillé pour presque chaque armée.

Nous disposons de dix-sept descriptions d'armées célestes : aucune dans le premier ciel⁴⁹⁸, douze dans le second ciel – correspondant aux douze altitudes – et puis une par ciel du troisième au septième.

La confrontation de ces différentes descriptions permet de faire ressortir quelques traits caractéristiques des anges du *Liber samayn*.

Le point commun à la majorité des anges le plus évident est leur caractère igné ou lumineux, présent dans quinze descriptions sur dix-sept. Ils peuvent être couverts de la clarté du Soleil et brillants comme des éclairs (ciel 2, altitude 1) ; créer un feu ardent (altitude 2)⁴⁹⁹ ; avoir des voix de feu, des étincelles jaillissant de leurs faces et du feu de leurs yeux (altitude 3) ; avoir une force semblable à la foudre (altitude 4) ; avoir du feu dans leurs mains et une face d'un feu tremblant, tout en projetant des flammes, ainsi que, de leurs narines, un vent se transformant en feu, et sortir et rentrer dans des greniers de feu (altitude 5) ; être habillés d'un tissu de feu blanc clair comme la lumière (altitude 6) ; être mi-aquatiques, mi-ignés et effrayer tout le monde de leur feu, tout en ayant des rayons de lumière sur leurs sourcils (altitude 7) ; être clairs et lumineux (altitude 8) ; sauter dans le feu et en sortir, en chevauchant des chevaux de feu (altitude 9) ; se trouver face à des armées de scribes écrivant avec des plumes de feu (altitude 10) ; avoir un aspect comme d'un feu rouge, produisant des rayons comme le Soleil, en chevauchant des chevaux qui scintillent et en étant dirigés par des chefs couleur d'or (ciel 3) ; composer une armée d'anges de feu brûlant (à côté d'une armée d'anges de l'eau et d'une armée d'anges de la neige se baignant dans le feu) (ciel 4) ; produire de la lumière, des étincelles et des flammes en sautant, tout en ayant des ailes et des couronnes de feu et de lumière, ainsi que des visages dont la foudre illumine le ciel (ciel 5) ; être brûlant avec un corps semblable à du charbon, se tenir sur des charbons et porter une couronne à l'aspect de feu, couleur d'or (ciel 6) ; ou finalement tenir en main des bâtons de lumière, briller comme la lumière de Vénus, et s'envelopper dans des draps ignés de feu blanc (ciel 7). Ils sont donc, à deux exceptions près, tous liés d'une manière ou d'une autre, de près ou de loin, au feu, et parfois à la lumière. Seuls les anges des onzième et douzième altitudes ne s'y voient pas directement liés. Ce caractère igné des anges du *Liber samayn* joue un rôle déterminant dans la domination du feu parmi les quatre éléments dans ce texte en particulier et dans P en général, où l'on peut compter 124 occurrences du mot ignis et de ses dérivés, contre 104 de terra, 44 de aqua, et 7 seulement de aer.

⁴⁹⁸ Ces anges ne sont pas décrits, la seule information précisée est que ceux qui obéissent au commandement de Tigraël sont pleins de colère et de sang.

⁴⁹⁹ Le terme « altitude » se référant toujours à une altitude du second ciel, nous le ne précisons désormais plus.

Les autres caractéristiques sont moins universelles, puisque la suivante en termes de fréquence, à savoir leur rapidité et facilité à se déplacer, n'est décrite que dans neuf cas sur dix-sept : les anges de la quatrième altitude volent d'orient en occident ; ceux de la cinquième courent avec tempête et tremblement ; ceux de la septième sont décrits comme rapides, et l'on dit qu'ils regardent aux quatre coins du monde et s'y rendent en une heure ; il est dit de ceux de la huitième altitude que là où ils sont nommés rien ne peut nuire, car ils vont sur la terre ; ceux de la neuvième se déplacent à cheval, mais leur vitesse n'est pas décrite ; les anges de la onzième altitude courent, reviennent, descendent et montent avec beauté ; les anges du troisième ciel volent dans toutes les directions en chevauchant des chevaux scintillants ; ceux du quatrième ciel courent dans toutes les directions ; et les anges du cinquième ciel courent en ambassade et produisent des étincelles en sautant.

Les anges sont également souvent comparés à la tempête ou à l'orage (huit cas sur dix-sept). Les anges de la première altitude brillent comme des éclairs ; ceux de la quatrième sont ceints de tempête et ont une voix semblable au tonnerre et une force comme la foudre ; ceux de la cinquième courent avec tempête ; ceux de la septième émettent un grand vent ; ceux du troisième ciel ont une voix comme le tonnerre ; certains anges du quatrième ciel courent avec des lampes de pierres dans la tempête, la neige et la grêle ; le son de la course des anges du cinquième ciel est celui d'une tempête de mer et la foudre de leur visage illumine le ciel ; face aux anges du septième ciel se trouvent les armées des vents.

Dans de nombreux cas, le texte insiste sur le bruit qu'ils produisent (huit cas également), et qui est généralement fort : la voix des anges de la première altitude ne peut être entendue à cause du son de la sphère ; dans troisième altitude, leur voix est de feu ; dans la quatrième, leur voix est semblable à la tempête, au tonnerre, aux trompettes et aux cuivres ; la bouche des anges de la cinquième altitude gémit ; les anges de la huitième altitude parlent avec grande crainte ; dans le troisième ciel, les anges ont une voix semblable au tonnerre ; ceux du quatrième ciel courent avec un grand bruit ; le son de la course des anges du cinquième ciel est semblable à celui d'une tempête de mer, tandis qu'ils font trembler le monde de leur gémissement. Ces sons varient donc, et sont tantôt liés au feu, tantôt à ces phénomènes météorologiques puissants, tantôt simplement bruyants, mais ces différentes descriptions laissent imaginer des cieux retentissant de toute part.

Notons qu'en plus de cela, les anges de la cinquième altitude et du sixième ciel sont décrits comme tremblant.

Venons-en à ce qu'il est dit de leurs vêtements ou de leurs accessoires, qui sont décrits dans sept cas : les anges de la première altitude sont couverts de la clarté du Soleil ; ceux de la quatrième altitude sont ceints de tempête ; ceux de la sixième altitude sont habillés d'un tissu de feu blanc clair comme la lumière ; ceux de la douzième altitude portent des couronnes sur leur tête ; ceux du troisième ciel ont des vestes de feu rouge ; ceux du cinquième ciel portent des couronnes de feu et de lumière ; et ceux du sixième ciel portent également une

couronne d'aspect de feu. Lorsque les anges du *Liber samayn* sont vêtus, c'est donc toujours de feu, de lumière ou de tempête.

Un caractère récurrent est celui de la crainte, qui peut être active ou passive. Dans sept cas, les anges sont en effet décrits comme effrayants ou effrayés. Les anges de la sixième altitude sont *timorosi*, ceux de la septième effraient de leur feu, ceux de la huitième parlent avec grande crainte (*loquuntur cum magno timore et sunt pleni timore*), mais il est ici difficile de savoir s'ils craignent ou s'ils sont craints, cette phrase n'étant pas dans le texte hébreu et étant très semblable dans les autres versions latines. Les anges de la onzième altitude sont décrits comme effrayants et très grands. Ceux du cinquième ciel se tiennent avec frayeur (*stant cum magno timore*), et ici, le texte hébreu nous indique qu'ils courent çà et là dans la peur (ישתקשקון בפחד)⁵⁰⁰, ce qui signifierait plutôt que ce sont eux qui craignent. Les anges du sixième ciel se dressent aussi avec frayeur et tremblement (*stant cum timore et tremore*), en hébreu, ils se tiennent dans la crainte (עומדים בפחד)⁵⁰¹, ce qui signifie bien que ce sont eux qui craignent. Finalement, les anges du septième ciel regardent vers le bas par crainte du Seigneur. Nous voyons donc que les anges des sixième et onzième altitudes sont effrayants, et que ceux de la huitième, et des cinquième, sixième et septième cieux sont effrayés. Serait-ce parce qu'ils se trouvent plus proches du Seigneur, comme le suggère la dernière description ?

Certains anges sont armés : de boucliers, de lances et de heaumes dans la cinquième altitude ; et de glaives, de balistes et de flèches dans la neuvième.

La présence d'ailes n'est mentionnée que dans le troisième, le cinquième et le septième ciel. Dans le dernier cas, il est précisé qu'elles sont au nombre de six.

La question de leur beauté mérite elle aussi d'être posée. Les anges de la sixième altitude ont des faces pleines de grâces ; ceux de la septième ont l'aspect excellent et beau, mais on ne peut regarder leur visage ; ceux de la huitième sont clairs, lumineux et beaux ; et ceux de la onzième courent, reviennent, descendent et montent avec beauté.

Nous trouvons à trois reprises des informations concernant leur taille, qui lorsqu'elle est décrite, est toujours grande. C'est le cas des anges de la sixième altitude, de la onzième (qui sont même très grands, « *cum magnitudine magna* »⁵⁰²), et du cinquième ciel (qui sont de grande hauteur, « *magne altitudinis* »⁵⁰³).

Dans quelques cas également, leur force est soulignée explicitement. C'est le cas des anges de la seconde altitude ; de la septième altitude, qui sont forts comme le lion ; et de la neuvième, qui ont grande valeur et pouvoir, et ont de la force dans l'air dans chaque partie du monde. Il serait bien sûr réducteur de ne considérer que ces trois armées d'anges comme

⁵⁰⁰ M738, § 217.

⁵⁰¹ M738, § 230.

⁵⁰² § 170.

⁵⁰³ § 217.

fortes. Les autres, même si cela n'est pas exprimé, semblent l'être, comme le sous-entendent leur assimilation au feu, à l'orage, à la tempête, leurs armes, etc.

Le *Liber samayn* nous présente donc des cieux qui sont très peuplés, d'anges dont la première caractéristique semble être la lumière et le feu qu'ils produisent, mais aussi leur vitesse, leur bruit, leur force, leur tremblement et leur frayeur. Certains volent, d'autres courent, certains montent à cheval ou se baignent dans des rivières de feu. Ils sont très bruyants et leur aspect comme leur bruit les rapprochent de l'orage et de la tempête.

Anges bons ou mauvais, divins ou déchués...

Une question se pose d'emblée dans cette étude de la nature des anges : sont-ils bons ou mauvais ? Divins ou déchués ? La réponse à la première question ne se trouve pas explicitement dans les textes, mais les raisons pour lesquelles ils peuvent être invoqués en sont un indice fiable. Nous y reviendrons dans le chapitre consacré aux finalités du *Liber samayn*, mais nous pouvons d'ores et déjà affirmer qu'aucune de ces armées ne semble être intrinsèquement « mauvaise » ou « nocive », à l'exception de l'armée de Tigraël (premier ciel), dont les anges sont décrits comme « pleins de colère et de sang »⁵⁰⁴. Ils nourrissent les rixes et aident l'homme à se venger (en coulant le navire de son ennemi, détruisant ses murs, l'expulsant de ses biens, le rendant infirme ou aveugle).

À cette exception près, les anges du *Liber samayn* ne nuiront à autrui que pour protéger celui qui les invoquera. Ils l'aideront par exemple à se soumettre un peuple, ou à influencer la volonté d'un puissant. Dans certains cas, ils le feront par illusion (comme dans le rituel permettant de faire croire à ses ennemis que l'on a avec soi une foule).

D'autres anges semblent uniquement protecteurs : ils aident à la guérison, à la protection, à l'obtention de la puissance et de l'amour ou encore à la divination.

Dans certains cas, ils protègent l'homme contre des mauvais esprits, qui eux sont bien nuisibles, ce qui se marque principalement en termes de santé. Nous allons voir que certains rituels nous permettent d'en savoir plus sur ces esprits.

La seconde question, celle de savoir si les anges sont divins ou déchués, n'est pas aisée. Un ange de Dieu peut-il être conjuré et contraint ? On s'attendrait plutôt à ce qu'il apparaisse comme Raziel à Adam, à la suite d'une prière.

Le *Liber samayn* semble hybride de ce point de vue, puisqu'il comporte à la fois des rituels permettant d'invoquer des anges, et d'autre part des descriptions d'anges proches du Seigneur, le louant – en particulier ceux du septième ciel qui ne peuvent pas être invoqués. La probable origine différente de ces deux parties du texte (descriptions des cieux et invocations des anges), mise en évidence par les éditeurs du texte hébreu, est l'explication la plus plausible de cette duplicité.

⁵⁰⁴ § 41.

Les anges et la cosmologie

Jusqu'ici, nous avons essentiellement rassemblé les informations éparpillées dans le texte, et leur confrontation a permis de mettre certains traits en évidence. Une seconde façon de procéder va être de tenter de déceler les liens implicites qui pourraient se trouver entre les anges et la cosmologie : les anges sont-ils liés aux sphères planétaires ou aux signes du zodiaque ? Leur altitude et leur plus ou moins grande proximité avec le Seigneur ont-elles une influence sur leur nature ? Ont-ils un lien particulier avec les différents éléments se trouvant dans leur ciel (comme les greniers, les rivières, etc.) ?

Les anges et les sphères planétaires

Les anges sont répartis dans sept cieux dont la configuration n'est pas décrite. Le terme « רקיע » (*raqia*, firmament, ciel, étendue) qui les désigne dans le texte hébreu est rendu par *spera* dans la première partie, et *celum* dans la seconde.

Le Soleil se trouve, dans toutes les versions du corpus, dans le quatrième ciel. Notre version P a en plus la particularité (et elle est la seule de toutes les versions, hébraïques comme latines !) de nous indiquer que dans le premier ciel se trouve la Lune. Cette disposition semble correspondre au système géocentrique, tel qu'il prédomine au Moyen Âge, selon les savants des trois religions du Livre :

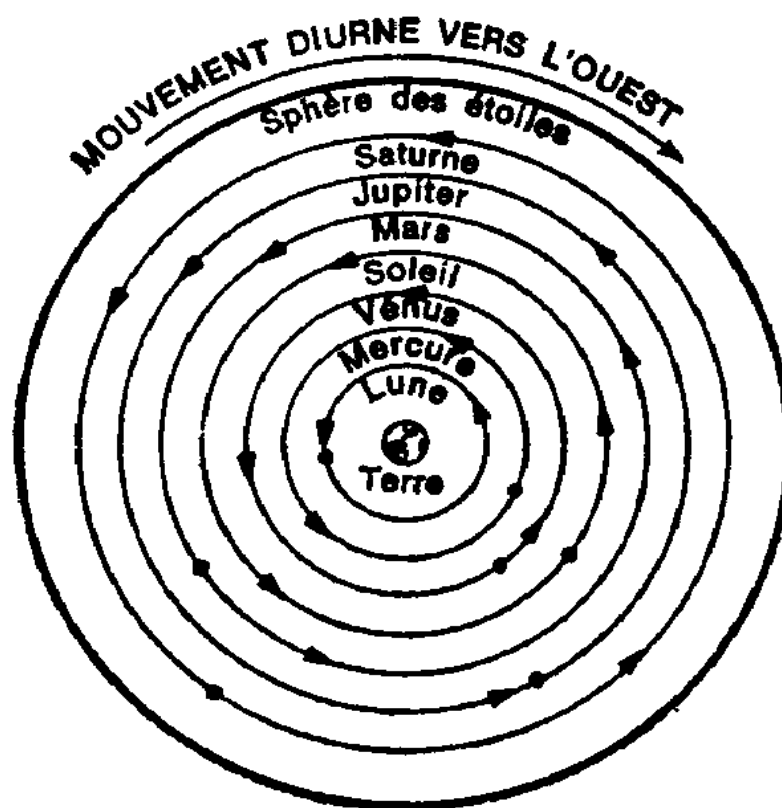


Fig. 11. Schéma simplifié du système géocentrique

Il y a dès lors lieu de se demander si les différents cieux sont implicitement liés aux planètes qui s’y trouvent, et si les anges leur correspondent d’une façon ou d’une autre. La question se pose d’autant plus que dans le *Liber temporum* de P, la correspondance entre sept cieux et sept planètes est établie explicitement⁵⁰⁵.

Les anges habitant le ciel d’une planète en ont-ils les caractéristiques ? Observons premièrement la fonction des anges occupant la sphère lunaire : ils permettent de converser avec les étoiles et la Lune, ce qui constitue un lien explicite avec ce luminaire, ainsi que d’interpréter les songes, caractère que l’on pourrait éventuellement rapprocher des vertus « intuitives » ou « psychiques » fréquemment attribuées à la Lune dans la tradition astrologique gréco-arabe et juive⁵⁰⁶. Cependant, ils ont également le pouvoir de guérir un homme, de nuire à un ennemi, de convertir les sens d’un grand ou d’obtenir la grâce d’une dame ; vertus qui ne semblent pour leur part pas liées à celles de la Lune.

Les anges de la sphère solaire sont directement liés au Soleil, puisqu’ils ont pour fonction de guider cet astre à travers le ciel de jour et de nuit ; et permettent à l’homme qui les invoque de parler face à face avec le Soleil, de jour ou de nuit.

Observons les autres sphères, auxquelles on pourrait faire correspondre Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne. Les anges de la seconde sphère, qui est occupée par Mercure dans le système géocentrique, permettent de mettre l’amour entre deux personnes, de perturber le cœur des hommes et des bêtes, d’empêcher le sommeil d’un ennemi, de guérir les hommes frappés de mauvais vents, et d’éloigner toute angoisse, calomnie ou

⁵⁰⁵ « Voici les noms des planètes servant dans les sept cieux : Saturne, Jupiter, Mars, Soleil, Vénus, Mercure, Lune. Dans le septième ciel sert Saturne. Son nom dans la première saison est Yquael, Ornos. /53r/ Dans la seconde saison Palidos. Dans la troisième saison Nycypos. Dans la quatrième saison Anicopas. Dans le sixième ciel sert Jupiter, dont l’ange est Satyel. Le nom de Jupiter dans la première saison est Ananor. Dans la seconde Abybor. Dans la troisième Acym. Dans la quatrième Anymel. Dans le cinquième ciel sert Mars dont l’ange est Guabriel ou Gacquyel. Et le nom de Mars dans la première saison est Acym. Dans la seconde Oron. Dans la troisième Aaron. Dans la quatrième Antefores. Dans le quatrième ciel sert le Soleil, dont l’ange est Andanyel ou Aedanyel. Dans la première saison on l’appelle Olhalyon. Dans la seconde Dotam. Dans la troisième Antopoz ou Andanyel. Dans la quatrième saison Antafamotz ou Panthazuz. Dans le troisième ciel sert Vénus, dont l’ange est Azdyhel. Dans la première saison on appelle Vénus Poryndicym. Dans la seconde Alyso. Dans la troisième Ympam ou Ympi. Dans la quatrième Eroct. Dans le second ciel sert Mercure, dont l’ange est Satynahel. Dans la première saison on l’appelle Ruus ou Rymym. Dans la seconde saison Nyacus. Dans la troisième Olos. Dans la quatrième Utohas. Dans le premier ciel sert la Lune, dont l’ange est Anael. Dans la première saison on appelle la Lune Alyny ou Olyny. Dans la seconde saison Arico. Dans la troisième Aspylu. Dans la quatrième Arffraquy » (P, T.18).

⁵⁰⁶ Voir le manuel de base de l’enseignement de l’astrologie à la fin du Moyen Âge en Occident, à savoir le *Liber introductorius* d’Alcabitus, II, 36-42, dans AL-QABĪSĪ (ALCABITIUS), *The Introduction of Astrology. Editions of the Arabic and Latin Texts and an English Translation*, édité par C. BURNETT, K. YAMAMOTO ET M. YANO, Londres-Turin, Warburg Institute, 2004, pp. 82-87 (texte arabe et traduction) et pp. 287-291 (texte latin) ; et V, f° 192r. Sur les différentes traductions du *Liber introductorius* en hébreu, à partir de l’arabe et du latin, voir BURNETT, C., « Al-Qabīṣī’s *Introduction to Astrology*: From Courtly Entertainment to University Textbook », dans *Studies in the History of Culture and Science: A Tribute to Gad Freudenthal*, édité par R. FONTAINE, Leyde, Brill, 2011, pp. 43-69 (voir p. 46-47). Quant à la *Tétrabible* de Ptolémée, elle a été traduite en hébreu dès le XIII^e siècle : BENEDETTO, M., « A Hebrew Version of Ptolemy’s *Tetrabiblos*: The Decrees of the Stars by Judah ben Solomon ha-Cohen », dans *Iberia Judaica*, 7 (2015), pp. 111-120. Voir aussi le système cosmologique d’Abraham ibn Ezra dans *Abraham Ibn Ezra’s Introductions to Astrology*, A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the *Book of the Beginning of Wisdom and the Book of the Judgments of the Zodiacal Signs*, édité et traduit par S. SELA, Leyde, Brill, 2017.

condamnation. Ces vertus ne correspondent pas à l'intellect, à la parole, aux échanges, à la communication et au commerce généralement attribués à Mercure⁵⁰⁷.

Les anges de la troisième sphère, celle de Vénus dans le système géocentrique, permettent de faire courir les chevaux, de simuler qu'une maison brûle ou d'agir sur la température d'un bain : rien ne les apparente aux vertus habituelles de Vénus⁵⁰⁸.

Les anges de la cinquième sphère, correspondant à Mars, n'ont rien non plus de son caractère belliqueux. Ils permettent de prédire ce qui se passera au cours de chacun des douze mois de l'année⁵⁰⁹.

Ceux de la sixième sphère, qui correspondrait à Jupiter, permettent de créer l'illusion d'une foule aux côtés de l'officiant, pour effrayer ses ennemis. Cette caractéristique ne s'apparente en rien à la jovialité, au jugement, à la générosité et à la prospérité généralement attribués à Jupiter⁵¹⁰.

Le texte n'attribue ni vertu ni rituel aux anges de la septième sphère qui serait celle de Saturne. Ceux-ci sont en effet uniquement consacrés à la louange du Seigneur qu'ils entourent. Notre analyse ne peut donc pas être prolongée pour cette planète.

P, par une traduction maladroite d'un élément descriptif de la septième sphère, rend cependant sa cosmologie caduque. Il traduit en effet le texte hébreu qui, citant Isaïe 6, 4, dit que le Seigneur ébranle les chambranles des portes de sa voix, par « ils [les anges] déplacent de leur voix les luminaires »⁵¹¹. Les luminaires s'y retrouvent donc – de même que dans M qui partage cette erreur – dans le septième ciel, en plus d'être dans le premier (Lune) et quatrième (Soleil).

Quoi qu'il en soit, cette étude approfondie des descriptions des anges habitant chaque sphère permet d'écarter une hypothèse qui s'imposait presque comme avérée d'avance : les sept sphères ne correspondent pas ici aux sept planètes⁵¹², et seuls les luminaires jouent un rôle important. Le Soleil est directement lié à sa sphère, puisque les anges y sont à son service, tandis que la Lune y est indirectement liée, et pourrait bien ne l'être que par hasard. Ce constat nous confirme que sa présence est une extrapolation de la part de l'un des réalisateurs de la

⁵⁰⁷ ALCABITIUS, II, 31-35, pp. 78-81 et 283-286 ; et V, f° 192r.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, II, 25, pp. 74-75 et 279-280 ; et V, f° 192r.

⁵⁰⁹ Cf. *ibid.*, II, 13, pp. 68-69 et 273 ; et V, f° 192r. Voir aussi l'*Astromagia* d'Alphonse X, éd. A. D'Agostino, Naples, 1992, pp. 250-251, qui se réfère pourtant au *Libro de Rasiel*. Il est intéressant de noter que l'*Astromagia* emprunte ce rituel de divination du cinquième ciel, probablement à une version castillane du *Liber samayn* qui aurait servi de modèle pour le *Liber Razielis* alphonsin latin, et qu'il le cite au sein de son *Libro de Marte* (*ibid.*, pp. 262-265). Ceci laisse donc penser que le réalisateur de l'*Astromagia* a envisagé les sept sphères du *Liber samayn* comme des sphères planétaires. Cf. la première partie, au chapitre 3. C. 2., la section intitulée « Particularité de l'*Astromagia* – interprétation astrale ».

⁵¹⁰ Cf. ALCABITIUS, II, 8, pp. 64-67 et 270-271 ; et V, f° 192r.

⁵¹¹ § 240.

⁵¹² C'est également le constat auquel est arrivé KEIZER, L., *Sefer ha-Razim and its Traditions: An Inquiry into the Interrelation of Jewish, Greco-Egyptian, and Chaldean Magico-Mystic Practices in the Roman-Hellenistic Period*, Santa Cruz, s. l., 1971, p. 81.

version de P, qui constitue en réalité une exception. Peut-être a-t-il, en toute logique, voulu faire correspondre les sept cieux aux sept planètes, et s'est-il arrêté en cours de route, constatant l'incohérence de sa démarche ? La magie du *Liber samayn* mérite quoi qu'il en soit d'être qualifiée de céleste plutôt que d'astrale, et il y aura lieu d'étudier ci-dessous les sphères de la mystique juive, qui sont au nombre de sept sans être planétaires.

Il n'en est pas moins étonnant que dans le *Liber temporum*, le lien explicite entre cieux et planètes est fait⁵¹³ ; mais nous avons vu à maintes occasions que la compilation des différentes parties de P s'est faite sans souci de cohérence conceptuelle, et c'en est une preuve supplémentaire.

Les douze altitudes (*altitudines*) et les douze signes du zodiaque

Le nombre douze, dénombrant les altitudes du second ciel, évoque quant à lui les douze mois et douze signes du zodiaque.

Ni P, ni les sources hébraïques conservées ne les mettent explicitement en relation. VH annonce pour sa part un lien direct : « *et in isto celo sunt duodecim altitudines, que dicuntur duodecim gradus, et iste sunt duodecim societates, que habent potestatem super duodecim signa* »⁵¹⁴, mais on ne trouve dans la description des douze altitudes qui suit aucun écho de cette annonce, qui pourrait dès lors bien être un ajout du traducteur ou du compilateur, voulant donner une cohérence astronomique à son ouvrage.

Il y a tout de même lieu de contrôler s'il n'y a pas dans P un lien implicite entre altitudes et signes (et éventuellement maisons) astrologiques.

Pour ce, nous présentons ici les fonctions des armées liées aux douze altitudes, le signe astrologique auquel chacune correspondrait et les liens potentiels entre ce qu'on lit des signes du zodiaque dans des manuels d'astrologie de l'époque, et la fonction en question.

Altitude	Fonction	Signe	Lien potentiel
1	Soumettre un peuple ou un chef de la ville	Bélier	Mars est appelé <i>bellator</i> et y est en domicile ⁵¹⁵ . Le Bélier est lié à la tête (et donc au chef ?) ⁵¹⁶
2	Mettre l'amour d'un homme dans le cœur d'une femme	Taureau	Vénus y est en domicile ⁵¹⁷
3	Détourner une mauvaise réputation	Gémeaux	
4	Supprimer le sommeil d'un ennemi	Cancer	La Lune y est en domicile.

⁵¹³ T.18.

⁵¹⁴ § 117.

⁵¹⁵ V, f° 15v.

⁵¹⁶ ALCABITIUS, I, 25, pp. 34-35 et 242.

⁵¹⁷ V, f° 15v.

5	Allumer un feu pour chauffer de la monnaie ou des casseroles	Lion	Monnayeur est l'un des métiers liés au signe du Lion ⁵¹⁸ . Le Lion est un signe de feu ⁵¹⁹ .
6	Soigner un homme frappé de mauvais vent (bouche contractée, bras, corps, tête qui tremble, main, langue, parole, face torde)	Vierge	Maison VI, maison des maladies ⁵²⁰
7	Expulser une bête, la mer ou un ruisseau d'une ville ou d'un autre lieu	Balance	
8	Empêcher qu'un mauvais vent ne nuise à une femme enceinte.	Scorpion	Scorpion lié à l'appareil génital ⁵²¹
9	Se protéger des flèches, glaives...	Sagittaire	<i>Sagitta</i> (flèche) ?
10	(Se) libérer d'une condamnation à mort, calomnie, pouvoir du roi, anxiété, mauvais négoce.	Capricorne	Le Capricorne est irascible, et très triste ⁵²² . Le maître de la maison X est responsable de l'honneur ⁵²³ . La maison X est liée au règne et au pouvoir ⁵²⁴ . Le Capricorne est arrogant, faux, colérique, impétueux, changeant, mal pensant, anxieux, querelleur ⁵²⁵ .
11	Élever quelqu'un ou le remettre au pouvoir dont il est descendu.	Verseau	Le maître de la maison XI est responsable de la fortune ⁵²⁶ , de même que la maison XI elle-même ⁵²⁷ .
12	Soigner une migraine, une douleur ou la goutte.	Poissons	La goutte fait partie des maladies liées aux Poissons ⁵²⁸ .

Il est difficile de conclure ces observations par des affirmations certaines. Certes, quelques parallèles étroits ont pu être observés, mais il y a lieu de se demander si ce n'est pas au prix d'une méthodologie un peu caduque. Partir de trois sources différentes et ne retenir que les informations répondant à nos besoins donne peu de poids à ces informations. La question reste donc ouverte, et nous nous contenterons d'ajouter un simple argument en sa défaveur : la présence des douze mois dans le cinquième ciel. Celle-ci ferait d'une certaine

⁵¹⁸ ABU'L RAYHAN AL-BIRUNI, *The Book of Instruction in the Element of the Art of Astrology*, traduit par R. RAMSAY WRIGHT, M. A. EDIN, ET L. L. D. TOR, Londres, Luzac, 1934, p. 219.

⁵¹⁹ V, f° 16r.

⁵²⁰ « *Sexta, domus infirmitatum* » (ALCABITIUS, I, 62, pp. 52-53 et 257).

⁵²¹ « *Scorpio [...] habet ex corpore hominis verenda, testiculos, vesicam, anum et femora* » (ALCABITIUS, I, 33, pp. 36-37 et 244).

⁵²² « *Capricornus [...] iracundus, cautus et callidus, multe tristitie* » (ALCABITIUS, I, 34, pp. 36-37 et 245).

⁵²³ V, f° 153v.

⁵²⁴ « *Decima est domus regia et operum et sublimationis vel exaltationis, regni quoque et memorie et vocis, scilicet imperii, et magisteriorum atque matrum* » » (ALCABITIUS, I, 66, pp. 52-55 et 259).

⁵²⁵ ABU'L RAYHAN AL-BIRUNI, *op. cit.*, p. 218.

⁵²⁶ V, f° 153v.

⁵²⁷ « *Undecima, domus fiducie et fortune atque laudis, amicorum quoque et ministrorum ac auxiliorum* » (ALCABITIUS, I, 67, pp. 54-55 et 260).

⁵²⁸ ABU'L RAYHAN AL-BIRUNI, *op. cit.*, p. 223.

manière double emploi avec les signes du zodiaque, si ceux-ci étaient représentés dans le deuxième ciel. Mais cet argument ne suffit pas non plus à infirmer l'hypothèse.

Il y a par ailleurs lieu de comparer ces douze altitudes avec celles que l'on trouve dans l'*Almadel* ou *Liber Intelligentiarum*, un texte de magie dérivé de l'*Almandal* traduit de l'arabe en latin probablement au XII^e siècle⁵²⁹. Dans cet ouvrage, elles sont en effet mises explicitement en relation avec les douze signes du zodiaque et l'on doit œuvrer avec elles lorsque le Soleil se trouve dans le signe correspondant⁵³⁰. Le texte présente pour chacune d'elles sa responsabilité ; la façon de préparer l'*almadel*, sorte d'autel portatif, pour l'opération en question ; les noms divins lui correspondant ; et une description détaillée de l'ange qui apparaîtra (apparence, vêtements, odeur, etc.) et du dialogue à avoir avec lui.

La comparaison de J. Véronèse, en note de son édition, met en évidence qu'aucun nom ne correspond avec ceux des altitudes du *Liber samayn*⁵³¹ (les noms de l'*Almadel* ont d'ailleurs souvent une consonance latine ou grecque, extrêmement rare dans les SHR), et que les seuls points communs sont le fait que des fumigations soient employées⁵³², et que les anges aient une apparence de feu⁵³³.

Nous ajouterions que les fonctions des anges ne correspondent pas non plus d'un ouvrage à l'autre :

Altitude	Fonction dans P	Fonction dans l' <i>Almadel</i>
1	Soumettre un peuple ou un chef de la ville	ligantur fecunditates creaturarum et absolvuntur, ut mulieres concipere et arbores fructificare queant
2	Mettre l'amour d'un homme dans le cœur d'une femme	habent potestatem super omnem acquisitionem rerum
3	Détourner une mauvaise réputation	super propinquos et amicos et super motum omnium aquarum maris et omnium fluminum et super mutationem corporalem omnium rerum de loco ad locum et super motum celi et stellarum et radiorum earum et super omne mobile motu locali
4	Supprimer le sommeil d'un ennemi	habent potestatem super thesaurorum successiones et rerum [...] habent illustrare intellectus humanos et tribuunt artes, scilicet gramaticam et retoricam
5	Allumer un feu pour chauffer de la monnaie ou des casseroles	principes ejus habent potestatem ex officio cum motu celi movere omnia animalia secundum naturam ad filios procreandos et ad multiplicandum sibi similem speciem tam sub terra, ut sunt vermes, quam supra terram, ut sunt animantia, et gubernant motus animalium ad certos fines secundum quod ipsi a Deo regulantur. Et ex dono Dei possunt

⁵²⁹ VÉRONÈSE, J., *L'Almandal et l'Almadel latins au Moyen Âge. Introduction et éditions critiques*, Florence, Sismel, Ed. del Galluzzo, 2012, pp. 5-8.

⁵³⁰ *Ibid.*, *L'Almadel/Liber Intelligentiarum*, [21] pp. 145-146.

⁵³¹ À l'exception, à une seule occasion, du nom de Gabriel au sein d'une liste (*Ibid.*, [8], p. 138).

⁵³² *Ibid.*, [11], p. 139.

⁵³³ *Ibid.*, [11], p. 140.

		scientias naturales infundere super homines, scilicet phisicam, medicinam, alchimiam et earum partes.
6	Soigner un homme frappé de mauvais vent (bouche contractée, bras, corps, tête qui tremble, main, langue, parole, face torde)	habent potestatem super statum mundi movere et mutare monarchias, imperia et dominia mundi ex regione in regionem, distinguunt dominos a servis et inbuunt ipsos, in jure et moribus illustrant leges, et cogunt demones et defendunt homines ab illusionibus eorum. Et infundunt tres scientias: logicam, musicam et ethicam.
7	Exiler une bête, la mer ou un ruisseau d'une ville ou d'un autre lieu	habent potestatem super inimicitias et amicitias omnium creaturarum, et super lites et prelia ubique in terra. Et ex dono Dei infundunt astronomiam, arismetricam et musicam
8	Empêcher qu'un mauvais vent ne nuise à une femme enceinte.	habent potestatem super juramenta que fiunt inter creaturas et Deum et cogunt eas observare pacta sua, et cogunt demones observare pacta hominibus et puniunt utrosque jussu Dei tam in primis quam in secundis motibus, et habent potestatem super animas separatas, ut eas regant ad bonum finem, et faciunt mortem et vitam super creaturas. Et ex dignitate infundunt theologiam, methaphisicam et geomantiam.
9	Se protéger des flèches, glaives...	habent potestatem super generationes elementorum ab animalibus in generationem eorum, et principes hujus nutu Dei ferunt homines de regione in regionem velociter valde et in omni motu dominantur
10	(se) libérer d'une condamnation à mort, calomnie, pouvoir du roi, anxiété, mauvais négoce.	infundunt dignitates temporales et intellectuales virtutes quas Deus concessit Ade tempore innocentie, quas humani sensus comprehendere non valent
11	Élever quelqu'un ou le remettre au pouvoir dont il est descendu.	exercent judicia Dei que in hoc mundo fiunt secundum carnem, et reddunt hominem sanum et gratiosum
12	Soigner une migraine, une douleur ou la goutte.	tenent Luciferum ligatum et cogunt violenter omnes spiritus servare precepta Dei si vocentur ad hoc, et regunt omnes electos Dei, et defendunt a malis spiritibus, et isti sunt qui debent in die judicii demones et impios homines religare

Les altitudes de l'*Almadel* ne semblent donc liées à celles de P que par leur nom.

Les sphères de la mystique juive

L'étude de la cosmologie juive, pour les époques qui nous intéressent, est extrêmement délicate, comme l'a montré Nicolas Sed dans l'examen très complet qu'il en propose sous le titre de *La mystique cosmologique juive*⁵³⁴. Les systèmes de représentation sont en effet aussi complexes que l'histoire de cette littérature et que la doctrine que l'on

⁵³⁴ SED, N., *La mystique cosmologique juive*, Berlin, ÉHESS, 1981.

peut y lire⁵³⁵. Dès l'époque des Tannaïm⁵³⁶, et tant dans la mystique cosmologique que dans les traditions apocalyptiques, on trouve une cosmologie fondée sur sept cieux. N. Sed lui-même, devant l'impossibilité d'établir l'historique des influences réciproques au sein de cette littérature, a préféré proposer côte à côte les différentes descriptions des sept cieux décrites par les traités suivants : le *Testament des douze Patriarches*⁵³⁷, le *Livre des Secrets d'Hénoch*⁵³⁸, l'*Ascension d'Isaïe*⁵³⁹, *III Baruch*⁵⁴⁰, *Hagigah 12b*⁵⁴¹, le *Traité des Visions d'Ezéchiël*⁵⁴², le *Seder Rabba di Bereshit*⁵⁴³, le *Sefer Raziel*⁵⁴⁴, un extrait du *Midrash de la longueur du monde* conservé dans un fragment de la Genizah⁵⁴⁵, le *Midrash des Dix commandements*⁵⁴⁶, l'*Ascension de Moïse*⁵⁴⁷, le *Midrash Maaseh Bereshit*⁵⁴⁸, et finalement, le *Sefer ha-Razim*⁵⁴⁹.

Les trois trames symboliques

Ce dernier, qui nous intéresse en particulier, a pour spécificité qu'il superpose trois trames symboliques, comme l'indique N. Sed : les trésors, les forces élémentaires et les anges⁵⁵⁰. Commençons par observer ces trésors. Dans le second firmament se trouvent les trésors de grêle et les trésors de neige ; dans le troisième les trésors de brumes épaisses, les vents, les camps de tonnerres et de foudre⁵⁵¹ ; dans le quatrième, les trésors de puissance et le thalame du Soleil ; dans le sixième, les trésors de miel et le lieu préparé pour les justes ; dans le septième, les trésors de vie et les trésors des âmes⁵⁵². On trouve des trésors dans d'autres textes, comme le *Testament des douze Patriarches*, le *Livre secret d'Hénoch*, le *Talmud de Babylone (Hagigah 12b)*, le *Traité des Visions d'Ezéchiël*, le *Seder Rabba di Bereshit*, et le *Midrash des Dix commandements*, mais selon une configuration différente⁵⁵³.

⁵³⁵ En effet, comme l'annonce N. Sed au début de son ouvrage, dans la littérature apocalyptique, « la connaissance cosmologique s'ouvre sur des possibilités qui sont inaccessibles à l'homme ordinaire depuis la révolte d'Adam » (SED, N., *op. cit.*, p. 33). Il s'ensuit qu'il est, entre autres, souvent difficile de distinguer ce qui relève de la création du monde et ce qui relève de la description allégorique de ce qui fait que l'homme peut sortir de cette condition ordinaire et avoir accès à certaines connaissances.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 47. Voir à ce propos, e. a. WEISS, H.-F., *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966.

⁵³⁷ SED, N., *op. cit.*, p. 263.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 264.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 264.

⁵⁴⁰ Notons que ce dernier est le seul de la liste à ne comporter que cinq cieux. *Ibid.*, p. 265.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 265.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 266.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 266.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 267.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 268.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 268.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 269.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 269.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 269.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 269.

⁵⁵¹ Il s'agit de camps au sens militaire du terme : מחנות רעמים וברקים (M738, § 182).

⁵⁵² SED, N., *op. cit.*, p. 269.

⁵⁵³ REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 234.

Voyons sous quelle forme ces trésors sont présents dans P. Dans tous les cieux sauf le second, ils sont rendus par le terme « *cellarium* », « office », « garde-manger ». Dans le troisième ciel, on lit en effet : « *istud est celum tertium plenum celariis spissitudinis* »⁵⁵⁴ ; dans le quatrième : « *cellaria rosata* » ; dans le sixième « *cellaria plena dulcedine* »⁵⁵⁵ pour les trésors de miel ; et dans le septième « *cellaria animarum* »⁵⁵⁶ pour les trésors des âmes.

Le second ciel est un peu particulier, puisque P traduit les « trésors de grêle » et « trésors de neige » par « nuages de tempête, de pestilence, de neige ou de brume »⁵⁵⁷. Or il en profite pour ouvrir une petite digression, dont nous n'avons pu identifier la source⁵⁵⁸ :

« Tout ceci est semblable (*ad similitudinem*), car lorsque notre Seigneur a créé ces sphères, il a créé en premier une splendeur de la première composition. Cette splendeur s'est divisée en dix couleurs. La première couleur fut la blancheur éclatante (*caten[ti]a*), c'est-à-dire blanche. Et à côté d'elle surgit une seconde plus obscure et très reluisante, et elle fut nommée par les sages "couleur noire" (*color niger*). À partir de là, la splendeur qui est en cette couleur fut renforcée, jusqu'à ce qu'elle se clarifie fort et soit réduite à la blancheur. Elle fut appelée par les sages "couleur blanche" (*color albus*). De là fut faite la splendeur avec sa puissance entière, jusqu'à être réduite en couleur verdâtre (*glaucus*) ou verte (*jalinus*)⁵⁵⁹. Peu après, cette splendeur se mélangea dans la révolution de la sphère, jusqu'à être rendue semblable à l'étain (*litharguros*). Lorsque celui-ci s'étendit par lui-même dans sa puissance moins que la révolution de la sphère⁵⁶⁰, il se réduisit en couleur de safran silvestre. Après avoir reposé, il se décolora et se fit couleur d'huile. Avec le mouvement de la sphère de laquelle il sortit, il commença à descendre du degré dans lequel il se tenait, et fut réduit en la couleur du vin – cette couleur qui n'est pas tout à fait rouge et qui est appelée "rougeâtre" (*subrubeus*) chez les Latins. Après avoir été formé ou ordonné dans toutes les sphères, il se divisa en trois couleurs : le blanc, le rouge et le noir. Mais ensuite, par hasard, les couleurs s'unirent et l'une avec l'autre, elles formèrent d'un côté de la sphère la couleur du feu lorsqu'il n'est pas très chaud, et de l'autre, la couleur de l'étoile qui brille lorsqu'elle commence à se lever. Et les sages ont partagé ces douze couleurs en douze degrés qui sont renforcés dans toutes les sphères. »⁵⁶¹

Outre le fait que l'origine exacte de cet extrait nous est inconnue, aucun parallèle ne semble pouvoir être établi entre ce phénomène et les anges habitant le second ciel.

⁵⁵⁴ § 182. VH traduit « *Istud celum est plenum stellariis spissitudinis, et ab eo exeunt venti* » et M « *Celum tertium plenum est cellariis, spissitudinis ex qua exeunt venti* ».

⁵⁵⁵ § 230.

⁵⁵⁶ § 239.

⁵⁵⁷ § 116. VH traduit « *et stellaria [pour cellaria ?] nivis et grandinis et tempestatis* », et M « *et cellaria nivis et grandinis* ».

⁵⁵⁸ Mais qui est indirectement liée à *Nombres-Rabbah*, II, 7.

⁵⁵⁹ Pour *hyalinos*.

⁵⁶⁰ Le sens de cette phrase est un peu obscur : *quando vero extendit se per se in sua potentia minus de revolutione sperere reduxit se ad colorem zaffarani silvestris*. Cela signifie-t-il que du fait qu'il était moins puissant que la révolution de la sphère, il s'est réduit en couleur safran ?

⁵⁶¹ P, S.3. Notons que la version VH est en quelque sorte intermédiaire entre les deux, puisqu'on y lit que la conjonction des firmaments y fait naître une humeur générative qui remplit les nuages de pestilence, de neige, etc.

En revanche, de façon plus globale, nous pensons pouvoir observer que plus on monte dans les sept cieux, plus les trésors sont purs (on passe des vents et du tonnerre à la rosée, puis aux âmes des justes et enfin aux réservoirs de vie). Cette gradation n'est certainement pas sans lien avec celle que l'on observe parmi les anges qui louent le Seigneur lorsqu'ils habitent les sphères supérieures.

La deuxième trame symbolique du *Sefer ha-Razim* est celle des forces élémentaires, qui sont : dans le premier firmament, l'ardeur, traduite infidèlement dans P par « *pleni sanguine et ira* »⁵⁶² ; dans le second, le givre et la vapeur, traduits par « *humor generativus* »⁵⁶³ ; dans le troisième, le feu qui brille comme l'or, ce que le traducteur ne semble pas avoir compris parfaitement puisqu'il traduit : « *et stant in eo tres angeli ut color auri* »⁵⁶⁴ ; dans le quatrième, les fleuves de feu et d'eau, le vent de tempête, les colonnes de feu et les couronnes de flammes, traduits par « *rivi ignis et aquarum, cum vento tempestatis, et est elevatum cum columpnis et scandalis ignis* »⁵⁶⁵ ; dans le cinquième, les nuages de majesté n'ont pas été traduits⁵⁶⁶ ; dans le sixième, la lumière de feu est rendue par « *et magna lux in ipso* »⁵⁶⁷ ; et dans le septième, la lumière septuple est infidèlement rendue par « *totum plenum luce* »⁵⁶⁸.

La troisième trame symbolique est celle des anges, bien présents dans P, parfois dans une transcription infidèle.

Nous retrouvons donc bien dans P les trois trames symboliques du SHR I, en quelques endroits mutilées par le traducteur qui n'a pas tout compris avec exactitude, en un cas largement augmentée par un paragraphe sur la division de la splendeur en dix couleurs lors de la création. Il semble en revanche très peu probable qu'il ait eu conscience de cette triple trame sous-tendant sa source hébraïque.

Les sept sphères

Pour en revenir à la signification des sept cieux, il est intéressant d'observer qu'aucun des nombreux schémas cosmologiques juifs reproduits par N. Sed ne lie les sept cieux aux sept planètes. Certains, comme *Le Testament des Douze Patriarches*, *l'Ascension d'Isaïe* et *III Baruch* ne mentionnent aucun astre. La *Hagigah 12b*, le *Midrash des dix commandements* et le *Seder Rabba di Bereshit* présentent le Soleil, la Lune, les planètes et les étoiles fixes ensemble dans le deuxième ciel, tandis que le *Traité des Visions d'Ezéchiel*, le fragment de la Genizah et le *Sefer Raziel* (tradition de 1701) les placent tous dans le premier. Finalement, seul le *Livre des secrets d'Hénoch* mentionne, comme le SHR I, le Soleil dans le quatrième ciel, mais il s'y trouve aux côtés de la Lune. Nous sommes donc bien éloignés des sphères planétaires

⁵⁶² § 28.

⁵⁶³ § 116.

⁵⁶⁴ § 182.

⁵⁶⁵ § 201.

⁵⁶⁶ § 217.

⁵⁶⁷ § 230.

⁵⁶⁸ § 239.

ptoléméennes, et il est probable que la présence du Soleil dans la quatrième sphère soit liée à la création des luminaires au cours du quatrième jour de la création, plutôt qu'à sa situation dans le système géocentrique⁵⁶⁹. Ceci expliquerait par ailleurs l'étonnante présence du Seigneur dans un autre lieu que le Soleil, dans le septième ciel, correspondant au septième jour (le *Livre des Secrets d'Hénoch* étant le seul autre texte parmi ceux présentés par N. Sed à avoir, comme le SHR I, cette configuration incongrue)⁵⁷⁰. L'appellation du second ciel « *raqia* » (firmament), correspondant au deuxième jour qui est celui de la création du firmament, a probablement la même cause.

Les finalités des rituels de chacun des cieux ne semblent cependant pas liées aux jours de la création, ce qui confirme l'hypothèse de B. Rebiger et P. Schäfer selon laquelle la partie descriptive et les recettes pratiques sont d'origines différentes dans la source hébraïque.

Nous sommes donc en présence d'une cosmologie qui en hébreu, est déjà constituée d'une part de trois trames symboliques pour sa partie descriptive, et d'autre part de recettes pratiques. La trame symbolique ne serait pas liée aux sept planètes, mais bien aux sept jours de la création. Il semblerait d'ailleurs que le judaïsme se soit longtemps intéressé uniquement au Soleil et à la Lune, avant d'être imprégné d'astronomie plus complexe lors de l'exil à Babylone. Ce n'est qu'arrivée dans le monde latin que notre version se serait vue enrichie de la Lune dans sa première sphère⁵⁷¹.

L'importance des nombres

Il nous faut encore insister sur la symétrie numérique observable dans la construction des sept cieux, et mise en évidence par N. Sed également, dans son article sur la combinaison des lettres⁵⁷². Il y montre que les trois cieux inférieurs sont symétriques aux quatre cieux supérieurs : le premier ciel et ses sept armées correspondent au quatrième ciel et ses sept fleuves ; le deuxième ciel et ses douze altitudes correspondent au cinquième et ses douze mois ; le troisième et ses trois princes correspondent aux trois puissances que constituent les deux princes du sixième ciel et la gloire divine du septième⁵⁷³. Cela fait en tout 22 puissances⁵⁷⁴.

⁵⁶⁹ Cf. KEIZER, L., *op. cit.*, p. 81.

⁵⁷⁰ SED, N., « Le *Sefer ha-Razim* et la méthode de "combinaison des lettres" », dans *Revue des Études Juives*, 130 (1971), pp. 295-304 (voir p. 300) ; voir aussi KEIZER, L., *op. cit.*, p. 79.

⁵⁷¹ Notons que ce cas n'est pas unique, puisque le compilateur de l'*Astromagia* a par exemple copié un rituel tiré du cinquième ciel dans son livre de Mars. Cf. la première partie, au chapitre 3. C. 2., la section intitulée « Particularité de l'*Astromagia* – interprétation astrale ».

⁵⁷² SED, N., « Le *Sefer ha-Razim* et la méthode de "combinaison des lettres" », *op. cit.*

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 299.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 299.

<i>Firmaments inférieurs</i>	<i>Contenu</i>	<i>Nombre caractéristique</i>	<i>Pôle lumineux</i>
I	7 anges, 7 trônes, 7 camps	7	22
II	12 degrés	12	
III	3 princes	3	
<i>Firmaments supérieurs</i>			
IV	7 fleuves 7 groupes d'anges de feu et d'eau	7	22
V	12 princes disposés en forme de carré 3×4	12	
VI	2 grands princes 20 000 princes de Šin'an	2	
VII	la <i>Merkabāh</i>	1	Grand Luminaire

Figure 112 - La symétrie des firmaments du SHR ⁵⁷⁵

N. Sed ajoute que cette structure (7+12+3=22) rappelle celle du *Sefer Yetsirah*, qui présente sept lettres doubles et douze lettres simples. Le fait que le schéma 7+12+3 se retrouve deux fois (une fois dans les trois ciex inférieurs et une dans les quatre ciex supérieurs) rappelle les deux roues alphabétiques qui interviennent dans la méthode de permutation des lettres (*Sefer Yetsirah*, II, 4), parallèle qui est confirmé par le commentaire de Judah ben Nissim Ibn Malka (Maroc, XIV^e siècle) sur le rôle complémentaire du *Sefer Yetsirah* et du *Sefer Raziel*⁵⁷⁶.

⁵⁷⁵ Tableau reproduit de *ibid.*, p. 301.

⁵⁷⁶ « Sache lecteur que ce livre précieux [le *Sefer Yetsirah*] fut composé par nos Docteurs qui l'ont attribué au patriarche Abraham pour la raison indiquée au début du commentaire. Leur but est de faire comprendre la science aux sujets d'élite. Comme en vertu de nos principes, il est nécessaire de tenir secrètes les connaissances scientifiques, [l'auteur] s'est exprimé par symboles. Nul, à ma connaissance, n'en a donné une interprétation adéquate par écrit comme nous l'avons fait, car [les Anciens] avaient coutume de ne l'expliquer qu'à l'un [ou l'autre] de leurs disciples suffisamment instruits, sans recourir à l'écriture. De même, lorsqu'on explique ce livre, on transmet [d'abord] au disciple un livre (consistant en) sceaux, figures magiques, noms [d'efficacité talismanique] et conjuration. A ce dernier livre ils ont donné le noms de *Sefer Raziel*. Il y est dit que Moïse s'en est servi pour exécuter telle ou telle opération, ce qui prouve que sa méthode était celle des législateurs [philosophes] et non celle que lui attribuent, dans leur ignorance et stupidité, les gens du commun. Dans ce livre il est dit : 'Lorsque tu désires exécuter telle opération, écris tels noms magiques, et il se produira ceci'. On trouve dans ce livre l'énumération des jours et des heures fastes et néfastes. Il y est aussi dit que tel ange régit tel mois. [Bref, ce livre] suit la méthode qui est [celle] des survivants des adeptes des législations [philosophiques] et des sanctuaires [astraux]. Certains de nos scribes usent secrètement de ces choses-là pour attirer le bien et écarter le mal. Quant à ce que dit (ce livre ? ou plutôt ce que prétendent certains), à savoir que les invocations [qui s'y trouvent] s'adressent au Créateur et que les noms [qu'ils renferment] sont Ses Noms, à Dieu ne plaise [d'attribuer une affirmation pareille] à la sagesse [de l'auteur]. En réalité, ces invocations s'adressent aux forces qui agissent dans notre [bas] monde. Les noms [magiques contenus dans ce livre] ne sont plus dans l'ordre correct. Je vais t'expliquer cela. Lorsque l'auteur a rédigé son ouvrage, la sphère se trouvait dans la position [qui est marquée dans le livre]. Cette position est actuellement modifiée par suite du changement des forces, des mouvements et de [l'entité] qui régit le monde. Avant d'entreprendre une opération, le savant [doit considérer] la force régissant le monde puis celles préposées aux [divisions du] temps, années, saisons, mois, jour et heure [de l'opération envisagée] et à la région où lui-même se trouve, [c'est-à-dire] les régents des climats. Il doit mélanger toutes les

Pour N. Sed, les données cosmologiques du SHR I sont en parfaite harmonie avec les préoccupations ésotériques et magiques du II^e siècle (!), qui pourrait dès lors être un point de repère pour le début de la confection de certaines parties du SHR hébreu⁵⁷⁷.

Il y aura quoi qu'il en soit lieu de comparer ces nombres avec ceux que l'on retrouve dans les rituels du *Liber samayn*.

La proximité du Seigneur

Demandons-nous à présent si l'on peut observer des divergences ou des constantes dans la nature ou les fonctions des anges, en fonction de leur altitude et de leur proximité du Seigneur.

Nous avons déjà observé que les anges de Tigraël, l'un des maîtres du premier ciel, étaient « pleins de colère et de sang », et les seuls à poursuivre des buts unilatéralement nocifs.

À partir de la onzième altitude du deuxième ciel, et jusqu'au septième ciel (à la seule exception du troisième ciel), nous observons par ailleurs que tous les anges sont décrits comme adressant une louange au Créateur :

- dans la onzième altitude, ils chantent un psaume au Créateur et louent Dieu qui les a mis dans un tel honneur et leur a donné un tel pouvoir ;
- dans la douzième altitude, une moitié chante le nom du Seigneur et l'autre moitié répond ;
- dans le quatrième ciel, ils disent des chants, des louanges et des prières au Dieu vivant qui les a créés par sa bonté et à cause de la beauté de sa force ;
- dans le cinquième ciel, ils louent et bénissent Dieu qui est sur une échelle de flammes ignées ;
- dans le sixième ciel, ils louent le Seigneur qui les a créés en l'honneur de sa beauté ;
- dans le septième ciel, ils craignent le Seigneur et se tiennent tous devant lui, en disant toute une bénédiction qui commence par « Saint, saint, saint le Seigneur Dieu des armées ».

forces et se servir de préférence de la plus efficace et de la plus forte au temps en question. Cette méthode est celle de la 'combinaison des lettres'. Nous avons élucidé cela en commentant les paroles du [SY] 'deux cent trente et une porte'. Cette méthode était appliquée par nos Docteurs qui connaissent les indications des astres et les invocations [qu'il convient de leur adresser]. Lorsque tu considères ce livre, je veux dire le Sefer Raziel, tu constates que leur méthode est identique à celle des adeptes des sanctuaires astraux, sauf qu'ils se gardent de confectionner des images. Mais si tu étudies attentivement notre livre et les mystères que nous [y avons exposés], tu verras avec quel soin singulier ils cachent leurs procédés. Je répète que, pour le motif que nous venons de signaler, ce livre n'est pas correct à l'heure actuelle et ne correspond plus à la position de la sphère. » (VAJDA, G., *Juda ben Nissim Ibn Malka, philosophe juif marocain*, Paris, Larose, 1954, pp. 170-172 ; cité par SED, N., « Le Sefer ha-Razim et la méthode de "combinaison des lettres" », *op. cit.*, pp. 296-297).

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 304.

Les anges du septième ciel ont en outre pour particularité de ne pouvoir être conjurés, ce qui leur donne un statut particulier puisque, comme nous l'avons vu, un ange divin peut difficilement être conjuré et forcé d'apparaître par un rituel.

Nous observons donc qu'à partir d'une certaine hauteur, et donc d'une certaine proximité par rapport au Seigneur qui se trouve dans le septième ciel, les anges le louent ; et que dans ce dernier ciel, c'est même leur seule activité. Au contraire, les anges du premier ciel obéissant à Tigraël sont décrits comme « pleins de colère et de sang ». Il y aurait donc une certaine gradation de pureté et de bonté, au fur et à mesure de la montée⁵⁷⁸. L. Keizer a fait la même observation pour le SHR I hébreu. Selon son travail – malheureusement fondé sur l'édition obsolète de M. Margalioth – plus le ciel est élevé, et plus les intérêts sont louables⁵⁷⁹.

⁵⁷⁸ Cela n'est pas sans rappeler la conception pseudo-dionysienne de la hiérarchie céleste : « Pour chacun des membres de la hiérarchie, la perfection consiste bien à tendre, autant qu'ils le peuvent, vers l'imitation de Dieu, voire même, mystère plus divin que les autres, à devenir, selon la parole de l'Écriture, les "coopérateurs" de Dieu (I Corinthiens 3, 9), à manifester enfin en eux-mêmes, autant que la chose est possible, le reflet de l'acte divin » (*La Hiérarchie céleste*, III, 2, dans *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, préface et notes par M. DE GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943 (rééd. 1989), p. 197).

⁵⁷⁹ KEIZER, L., *op. cit.*, p. 56.

Les étages inférieurs de la hiérarchie : esprits, démons, fantômes, etc.

D'autres intelligences apparaissent dans le *Liber samayn* de P. Si elles ne nous sont à nouveau pas décrites de façon théorique⁵⁸⁰, nous allons pouvoir, grâce à l'étude des rituels qui les mettent en scène, deviner la hiérarchie qui les lie aux anges des sept sphères célestes.

Certains rituels permettent en effet, avec l'aide des anges, d'obtenir du pouvoir, de se défendre ou simplement de communiquer avec d'autres êtres animés. Passons-les en revue :

1. Aux § 89-102 se trouve un rituel permettant, grâce aux anges de l'armée d'Asimon – alias Assimor, « Feu du maître », le commandant de la cinquième armée angélique résidant dans le premier ciel⁵⁸¹ –, de parler avec une figurine (*ymago*) ou des esprits (*spiritus*)⁵⁸².

Ce rituel est un rituel assez typique d'obtention d'un ange familier, pratique qui semble avoir été réintroduite dans l'Occident chrétien à partir du XII^e siècle, à la croisée des chemins du *De deo Socratis* d'Apulée, des traductions de traités arabes et juifs, et du développement du culte privé des anges gardiens personnels dans le monde chrétien, au moins depuis l'an mil⁵⁸³.

Le rituel de P est le suivant :

« Et si tu veux demander selon ce que j'ai dit, lève-toi le matin, va sur la tombe de quelqu'un que tu ne connais pas, et porte dans ta main un vase en verre dans lequel soient mélangés du miel et de l'huile. Et tu prononceras les noms des anges servant le cinquième maître. Et après les avoir nommés, tu diras :

“Je te conjure, esprit de cette tombe⁵⁸⁴ dont le nom est Cusbina⁵⁸⁵, toi qui reposes toujours sur les os des morts, de recevoir de ma main cette oblation, de faire ma volonté et de m'apporter ici Untel, fils d'Untel” – et tu nommeras ce que tu veux voir – “et il se lèvera sans aucune crainte et il m'annoncera la vérité à propos de ce que je voudrai.”

⁵⁸⁰ Pour un exemple de description théorique, cf. *infra*, la quatrième partie, au chapitre 2. A. 1., la section intitulée « *Liber ale* ».

⁵⁸¹ Voir REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 1, p. 33b et 37b-39a (chap. 3, 12 et 13 du *Liber samayn* ou *Liber celorum*). Sur Asimon/Assimor, voir également SCHWAB, M., *Vocabulaire de l'angélogie, d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1897, réimpr. Milan, 1989, p. 179, et BOUDET, J.-P., « Démons familiers et anges gardiens dans la magie médiévale », dans *De Socrate à Tintin. Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, édité par J.-P. BOUDET, PH. FAURE ET CHR. RENOUX (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, pp. 119-134 (aux pp. 122-123).

⁵⁸² Notons que dans VH, il s'agit d'hommes morts (*cum hominibus mortuis*) ou de démons (*demonibus*), et dans M, d'esprits (*spiritus*). Les morts dont parle VH sont peut-être ceux que le *Liber ale* appelle *anime*, et dont il dit qu'ils ont l'apparence du corps dont ils sont sortis, et qu'on les voit souvent dans les cimetières. Cf. à ce propos la quatrième partie, au chapitre 2. A. 1., la section intitulée « *Liber ale* ».

⁵⁸³ BOUDET, J.-P., « Démons familiers et anges gardiens... », *op. cit.*, p. 119.

⁵⁸⁴ Dans VH, on lit : « *Coniuro super te, o spiritus, qui habes potestatem et es recommendatus super sepulcra* », tandis que dans M : « *Coniuro te spiritum qui commissus es super fossas* ». Cet esprit semble donc considéré dans ces deux versions comme l'esprit des tombes en général. Dans l'original hébreu, on lit : רוח הקבר, esprit de la tombe.

⁵⁸⁵ Dans VH : *Chozynarudya* ; dans M : *Cazymia, Rudya*.

Tu auras toutefois avec toi une figurine, et cet esprit se lèvera et revêtira cette figurine et te parlera de tout ce que tu désires. »⁵⁸⁶

Une hiérarchie peut être déduite de ce rituel. L'officiant invoque les anges obéissant à Asimon (l'un des sept *domini* du premier ciel), grâce auxquels apparaît Cusbina, l'esprit de la tombe ou esprit des tombes selon la version latine, qui va à son tour forcer l'esprit d'un mort à apparaître⁵⁸⁷.

2. Les anges du premier ciel obéissant à Pascar/Pascael permettent de « faire venir à toi de loin des hommes ou des femmes, ou des esprits, ou des vents, ou des démons, ou quelque autre chose que tu désires »⁵⁸⁸. Le rituel est le même, que l'on veuille faire venir un être humain, un esprit, un vent ou un démon. Cela nous apprend également que hiérarchiquement, ces anges semblent exercer les mêmes pouvoirs sur les esprits, anges et démons que sur l'homme.

3. Les anges de la sixième altitude du deuxième ciel soignent les hommes frappés par un mauvais vent ou par de mauvais faits (*malo vento aut malis factis*)⁵⁸⁹, et sont donc ici aussi supérieurs à ces derniers.

4. Les anges de la huitième altitude du deuxième ciel ont un « pouvoir sur les démons et les mauvais vents qui marchent sur la terre »⁵⁹⁰. Le rituel lié à ce ciel permet d'empêcher les mauvais vents de nuire à une femme parturiente ; il permet qu'aucun démon, fantôme (*fantasma*) ou mauvais vent ne nuise à la femme ou au nouveau-né⁵⁹¹. Il nous amène donc à un constat semblable aux précédents.

5. Dans le rituel attendant aux anges des douze mois situés dans le cinquième ciel, on trouve une opération permettant de faire un anneau protégeant celui qui le porte contre les mauvais vents, les démons et le mauvais œil (*oculus pravus*)⁵⁹². Ce dernier terme a la

⁵⁸⁶ *Et si volueris petere in [croix] secundum quod dixi, surge mane et vade ad sepulturam alicuius quem ignoras et feras in manu unum vas vitri in quo sit simul mixtum mel et oleum et nominabis nomina angelorum servientium quinto domino. Et postquam nominaveris dices ita : « coniuro te spiritus istius sepulture cuius nomen est Cusbina et requiescis semper super ossa mortuorum ut recipias de manu mea hanc oblationem et facias meam voluntatem et apportes hic mihi n. f. n. » et nominabis quecumque vis videre » et surget ille sine aliquo timore et renuntiet mihi veritatem de omni quod quesiero », tamen erit tecum ymago et surget ille spiritus et revestietur illa ymagine et loquetur tecum de omni quod quesieris (P, § 98-99).*

⁵⁸⁷ Notons que cet ordre correspond à peu de choses près à la description du *Liber ale* qui donne les anges, puis les esprits « très purs, mais plus obscurs ou plus ténébreux que l'ange », puis les âmes, que l'on trouve dans les cimetières. VH ajoute d'ailleurs à la suite un paragraphe conclusif : « et par ce moyen, invoque les anges, les esprits de l'air, les âmes des morts, les vents qui courent, les démons et les ombres des eaux, et quelque fantôme que tu veuilles » (§ 102), qui semble avoir pour fonction de faire la jonction entre ce rituel pratique et la théorie présentée dans le *Liber ale*. Cf. *infra*, la quatrième partie, au chapitre 2. A. 1., la section intitulée « *Liber ale* ».

⁵⁸⁸ [...] *ad faciendum opera angelorum sexti exercitus, que sunt ad faciendum venire ad te homines vel mulieres de longe vel spiritus vel ventos vel demones vel alias quascunque res volueris* (§ 105).

⁵⁸⁹ Il est possible que *malis factis* soit la corruption de *maleficiis*, que l'on trouve dans VH à cet endroit.

⁵⁹⁰ [...] *et habent potestatem in omnibus demonibus et ventis malis, qui ambulant super terram* (§ 159). P et M mentionnent en plus les « *spiritus malos* ».

⁵⁹¹ VH et M n'ont pas le terme *fantasma* (§ 160).

⁵⁹² § 228.

particularité notoire de se trouver dans P, VH et M (sous la forme *malus oculus* dans ces deux dernières versions), alors qu'il ne se trouve pas dans les versions hébraïques conservées.

Nous sommes donc en présence d'un premier rituel permettant d'établir une hiérarchie entre l'officiant, les anges d'Asimon, Cusbina puis l'esprit d'un mort. Les autres rituels, moins complexes, montrent la supériorité de l'officiant sur les anges, qui eux-mêmes ont du pouvoir sur les esprits, démons, vents, sur le mauvais œil, mais aussi sur les autres hommes.

Nous aurons l'occasion d'observer que les trois versions latines emploient une terminologie très semblable à celle qui est théorisée dans le *Liber ale* de la version dite « alphonsine », avec pour seule exception le « mauvais œil », dont le *Liber ale* ne fait pas mention. Il y a pourtant lieu de rester très prudent, vu le caractère compilatoire de chacune des sources en jeu, et la multiplicité des traducteurs intervenus.

Le spiritus dans le *Liber samayn*

Un petit retour sur le terme *spiritus* dans le *Liber samayn* mérite d'être fait. Nous avons en effet observé que dans le prologue, ce terme revêtait différents sens : il s'agissait le plus souvent de l'esprit qui enveloppe le prophète ou celui qui reçoit le Livre de Raziel, mais il pouvait également s'agir d'un démon, qu'il soit mauvais ou non ; de l'esprit en tant que composante de l'homme, ou encore de l'esprit du Créateur lui-même.

Cette étendue sémantique ne se retrouve pas dans le *Liber samayn*. Le terme *spiritus*, qui y apparaît onze fois, désigne toujours cet être dont nous avons parlé au chapitre précédent, et avec lequel l'homme peut entrer en contact, avec l'aide des anges invoqués. Dans sept cas, nous disposons de l'équivalent dans le texte hébreu, qui est toujours « רוח ».

Reprenons simplement les différentes caractéristiques de ce *spiritus* qui transparaissent dans le texte. L'homme peut le contraindre (*constringere*)⁵⁹³, le conjurer (*conjurare*)⁵⁹⁴, l'interroger⁵⁹⁵, lui parler⁵⁹⁶ et même entendre sa voix⁵⁹⁷. Le *spiritus* peut revêtir une image qui lui est proposée⁵⁹⁸, mais aussi être enfermé dans une ampoule⁵⁹⁹ – ce qui laisse penser qu'il a un corps d'une certaine densité. Dans un cas, nous lisons que les *spiritus* volent dans l'air⁶⁰⁰, tandis que dans un autre, ils semblent plus élevés. Le quatrième ciel est en effet rempli d'esprits de grande puissance⁶⁰¹. S'il est probable qu'il s'agisse ici d'esprits d'une autre nature que ceux que l'on contraint, rien ne nous permet de l'affirmer avec certitude. Certains esprits étant finalement décrits comme mauvais⁶⁰², tout porte à croire que différentes entités sont désignées par ce même terme, en hébreu comme en latin ; mais il nous est impossible d'en dire plus sur leurs caractéristiques propres.

⁵⁹³ § 91.

⁵⁹⁴ § 99.

⁵⁹⁵ § 102.

⁵⁹⁶ § 91 et 92.

⁵⁹⁷ § 102.

⁵⁹⁸ § 99.

⁵⁹⁹ § 102.

⁶⁰⁰ § 111.

⁶⁰¹ § 201.

⁶⁰² § 159.

La terminologie angélique du *Liber samayn*

Outre les fantômes, démons et esprits inférieurs, nous trouvons dans le *Liber samayn* de P sept termes désignant des anges : *angelus* – *archangelus* – *dominus* – *dominatio* – *maior* – *capitalis* – *angelus principalis*. Nous en présentons la signification, accompagnée de leurs équivalents dans le texte hébreu et les autres traductions latines – afin de ne pas gommer les différences dues à un changement de traducteur.

- Le terme *angelus* est le plus fréquent (198 occurrences). C'est ici le terme générique désignant tous les anges des armées de chacun des cieux. Son équivalent hébreu est מלאך. VH et M emploient *angelus* également.
- Le terme *archangelus* se trouve à une seule reprise dans le *Liber samayn*, dans une conjuration liée à l'armée de Tigraël (premier ciel). Comme dans le prologue, le terme *archange* est ajouté par le traducteur de P à celui d'*ange*, que l'on retrouve seul dans VH et M. Nous avons donc manifestement affaire ici à un terme propre à un traducteur du début de P, qui extrapole librement « anges et archanges » là où son original écrivait « anges ».
- Le terme *dominus* est extrêmement fréquent lui aussi (70 occurrences). Il désigne les sept maîtres responsables des sept armées du premier ciel : Orpimiel, Tigraël, Sandael, Palmiel, Asimon, Pascaël et Boel (f° 14r-23r, 30 occurrences). Le terme *dominus* traduit l'hébreu שוטר (de la racine שטר, dominer). La traduction de P est donc juste étymologiquement, contrairement à celles de VH qui donne « *potens* » (et rarement, « *potestas* ») et M qui donne « *potestas* » (et rarement, « *potens* »).
- À la fin de la description du premier ciel, P présente une sorte de paragraphe conclusif dont nous n'avons trouvé d'équivalent nulle part, mais dans lequel il désigne les sept mêmes maîtres par le terme *dominatio* (f° 23v, quatre occurrences : notons qu'il ne s'agit pas des *dominationes* du pseudo-Denys). Peut-être l'a-t-il copié sur un manuscrit différent ? Il l'emploie quoi qu'il en soit comme un synonyme parfait de *dominus*, uniquement dans ce paragraphe ajouté.
- Dans les troisième, cinquième et sixième cieux, on trouve le terme *maior*.
 - Dans le troisième ciel, il traduit שוטר (f° 33v, une occurrence), le terme même qu'il traduisait par *dominus* dans le second ciel. VH et M donnent *maior* également.
 - Dans le cinquième ciel, il traduit נשיאי כבוד ou נשיאי (f° 38v, deux occurrences). נשא signifiant « élevé », « exalté » et כבוד, « l'honneur ». Il s'agit des anges responsables des douze mois de l'année. VH et M emploient également le terme *maior*.

- Dans le sixième ciel, il traduit le mot ראש (« tête »), שר (« prince », « ange ») ou נשא (f° 41r-42r, quatre occurrences). VH et M traduisent également par *maior*, à l'exception de ראש traduit dans VH par « *capitaneus* ».
- Le terme *capitalis* est employé trois fois et désigne lui aussi les deux anges principaux du sixième ciel, qui dirigent l'un l'armée d'orient, l'autre celle d'occident (f° 41r-42r). Ils traduisent le terme hébreu ראש, qui signifie en hébreu « tête »⁶⁰³. Il est intéressant d'observer que le traducteur de P a ici aussi respecté l'étymologie du terme, en employant *capitalis*, apparenté à *caput*, la tête ; ce que n'ont pas fait avec autant de rigueur les traducteurs de VH et M, le premier ayant traduit de trois façons différentes le même terme : « *angeli maiores* », « *angeli maiores et principales* »⁶⁰⁴ et « *capitaneus* »⁶⁰⁵ et le second par « *maiores* » et « *domini* ».
- Le terme *principalis* est employé à deux reprises dans P, comme synonyme de *capitalis* dans les deux cas. P ajoute en effet un titre absent en hébreu : « *nomina principalium angelorum* » (f° 41v), et dans le paragraphe qui suit, on lit : « *nomina capitalium, id est principalium de aciebus exercituum* » (f° 42r). Ce terme semble donc être plus familier au traducteur que le terme *capitalis*, auquel il attribue toutefois la même signification.

Synthétisons donc la nomenclature de la hiérarchie qui se dessine dans le *Liber samayn* :

Les anges sont toujours appelés *angeli*/מלאך

- Dans le premier ciel, ils sont placés sous l'autorité de sept maîtres appelés *domini*/שוטר (ou *dominationes* dans un paragraphe propre à P).
- Dans le deuxième ciel, ils sont répartis en douze degrés, mais n'ont pas de chefs.
- Dans le troisième ciel, ils sont placés sous l'autorité de trois *maiores*/שוטר .
- Dans le quatrième ciel, une moitié des anges guide le Soleil de jour et l'autre de nuit, mais ils n'ont pas de supérieurs.
- Dans le cinquième ciel, ils sont responsables des douze mois de l'année, sous l'autorité de douze *maiores*/נשיאי כבוד ou נשיאים.
- Dans le sixième ciel, ils sont divisés entre l'armée d'orient et celle d'occident, sous l'autorité de *maiores* ou *capitales*/ראש, שר ou נשא.
- Le septième ciel est lui aussi rempli d'anges sans chef, et l'on y trouve également les quatre *animalia*/חיות de la vision d'Ezéchiel.

⁶⁰³ M738 donne שר, qui signifie « chef », « prince », mais aussi « ange », « archange ».

⁶⁰⁴ *Principalis* est étymologiquement correct, puisque ראש signifie « la tête », « le principe ».

⁶⁰⁵ *Capitaneus* est également apparenté à *caput*.

Conclusion – les anges du *Liber samayn*

Si le *Liber samayn* ne définit pas théoriquement les anges qu'il décrit et permet d'invoquer, une confrontation des différentes descriptions, une étude de la configuration des sept cieux et de leurs liens avec les anges, ainsi qu'une première approche des rituels du livre nous ont permis de décrire, du moins partiellement, la théorie qui le sous-tend.

La confrontation des descriptions des différentes armées met en évidence une angéologie ignée et lumineuse, se déplaçant facilement (entre autres pour répondre aux invocations des hommes), mais aussi très forte, bruyante, semblable à la tempête et à l'orage, parfois même armée de véritables armes. Plus on s'élève vers le septième ciel, plus les anges sont décrits comme craignant le Seigneur.

On observe d'ailleurs une certaine gradation générale, même si elle n'est pas parfaitement régulière. Les anges inférieurs sont parfois décrits comme pleins de sang et de colère, ce qui ne se reproduit pas dans le haut de la hiérarchie. Plus ils sont élevés, plus leurs fonctions sont pures, plus ils louent le Créateur, et plus les greniers qu'ils côtoient sont purs également.

La question de la nature exacte de ces anges reste cependant ambiguë, ce qui pourrait être lié au caractère compilatoire du texte hébreu lui-même. Le fait que les anges supérieurs louent le Seigneur fait d'eux des anges divins semblables à ceux de la hiérarchie pseudo-dionysienne, tandis que le fait qu'ils puissent être invoqués et même conjurés par l'homme remet en cause cette divinité. Seuls les anges du septième ciel pourraient, de ce point de vue, être considérés comme parfaitement divins. Nous avons parallèlement pu observer que les anges n'étaient pas les justes ayant quitté ce monde, puisque ces derniers se trouvent dans l'un des greniers.

À la question de leur bonté ou méchanceté, nous avons observé provisoirement (en attendant l'étude approfondie des finalités du traité), que les anges étaient rarement unilatéralement mauvais, mais plutôt protecteurs, prenant parfois parti pour celui qui les invoque soit contre d'autres hommes, soit, plus souvent, contre les mauvais démons.

La hiérarchie entre ces anges et d'autres esprits inférieurs (esprits, démons, vents, mauvais œil) est d'ailleurs très claire dans certains rituels. Le *Liber samayn* permet à l'homme de conjurer (et donc d'avoir du pouvoir) sur les anges des sept sphères, qui le rendront supérieur non seulement aux esprits inférieurs, mais aussi aux autres hommes.

D'un point de vue plus cosmologique, nous avons observé que les sept sphères du *Liber samayn* étaient originellement liées aux sept sphères de la mystique juive, correspondant aux sept jours de la semaine de la Création, sans toutefois avoir d'équivalent parfait dans un autre traité similaire. Il était à l'origine composé de trois trames symboliques (les trésors, les forces élémentaires et les anges). C'est seulement dans la traduction de P que la Lune y a été ajoutée dans le premier ciel, ce qui laisse penser que le traducteur envisageait les sphères comme planétaires. Il est toutefois impossible de faire correspondre les fonctions des anges des différents cieux aux sept planètes, et les parallèles entre les douze altitudes et les douze signes

du zodiaque restent sujets à caution. La magie du *Liber samayn* doit par conséquent être qualifiée de céleste plutôt que d'astrale.

La réponse à la question de l'existence d'une cosmologie cohérente dans P est donc mitigée. Certes, une lecture superficielle du *Liber samayn* donne l'impression d'un système magique fondé sur une cosmologie harmonieuse. Une analyse détaillée a toutefois mis en évidence quelques incohérences, souvent dues au caractère compilatoire du traité déjà en hébreu. Nous sommes donc bien loin de certaines magies orientales au fonctionnement directement lié aux sept planètes et aux douze signes du zodiaque (comme la *Ghāyat al-Ḥakīm*, la *Maqāla fī 'l-ṭilasmāt* de Thābit ibn Qurra, le *De radiis* d'al-Kindī ou le *Shams al-ma'ārif al-kubrā*)⁶⁰⁶. Cette différence pourrait être liée, du moins partiellement, au fait que la magie de P se présente comme révélée (par l'ange Raziel) et se veut donc par nature moins systématique et rationnelle que la magie hermétique⁶⁰⁷. Par ailleurs, si l'on relit le traité dans l'esprit de celui qui veut le mettre en pratique, ces incohérences ne sautent pas aux yeux et ne semblent en tout cas pas être un obstacle à la réalisation des rituels.

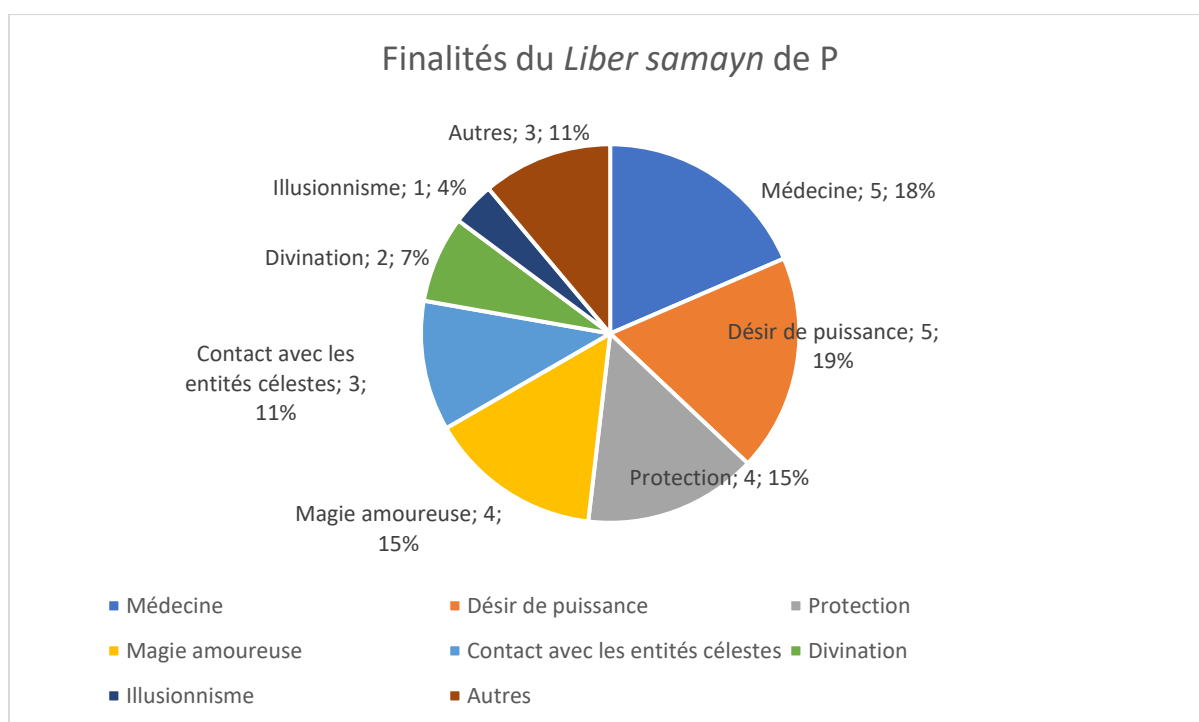
⁶⁰⁶ Cf. à ce propos CAIOZZO, A., *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge. Une histoire du zodiaque et de ses représentations dans les manuscrits du Proche-Orient musulman*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, pp. 319-345.

⁶⁰⁷ Cf. à ce propos BOUDET, J.-P. et Véronèse, J., « Le secret dans la magie rituelle médiévale » dans *Il Segreto, Micrologus : Natura, Scienze et Società Medievali*, 14 (2006), pp. 101-150 (p. 103).

2. Finalités

Les finalités proposées dans les rituels du *Liber samayn* sont bien différentes de ce qu'annonçait le prologue. Nous avons compté vingt-sept finalités, correspondant à vingt-sept rituels ou parties de rituels. La classification de ces finalités est une tâche délicate, puisqu'elle est nécessairement subjective et a une influence importante sur les conclusions que nous en tirons. Pour faire les choix les plus transparents possible, nous sommes partie du corpus de finalités, avons tracé le classement le plus évident, puis avons ajusté nos classes par une comparaison avec d'autres classements réalisés par d'autres chercheurs⁶⁰⁸, ainsi qu'avec nos classements des finalités d'autres traités (les sept livres de VH, le *Liber juratus*, l'*Ars notoria*, etc.).

Les classes obtenues de la sorte sont : médecine magique, guérison et santé (18%, 5 cas) ; désir d'honneur et de puissance (18%, 5 cas) ; protection et défense (15%, 4 cas) ; amour et amitié (15%, 4 cas) ; contact avec les entités célestes (11%, 3 cas) ; divination (7%, 2 cas) ; illusionnisme (4%, 1 cas) ; autres (11%, 3 cas).



Médecine et santé

Sur les vingt-sept finalités du *Liber samayn*, cinq sont liées à la santé et à la guérison. Il s'agit de guérir une bouche contractée, ou un bras, ou le corps, ou un homme dont la tête tremble, dont les mains bougent, empêché de la langue ou qui a perdu la parole, qui a la face

⁶⁰⁸ En particulier celles de GAL, F., BOUDET, J.-P. et MOULINIER-BROGI, L., *Vedrai mirabilia. Un libro di magia del Quattrocento*, Rome, Viella, 2017 ; et KIECKHEFER, R., *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1997.

tordue⁶⁰⁹ ; la migraine, une blessure ou la goutte⁶¹⁰ ; les insomnies⁶¹¹ ; les nuisances des mauvais vents, des démons et du mauvais oeil⁶¹² ; et de protéger les femmes en couches, les fœtus et les nouveau-nés⁶¹³. Notons que dans trois cas sur cinq (le premier, le quatrième et le cinquième), la maladie est attribuée aux mauvais vents et aux mauvais esprits que le rituel empêchera d'agir et de nuire.

Désir de puissance

On trouve dans le *Liber samayn* de P un même nombre de rituels permettant d'obtenir la puissance. Il peut s'agir de se soumettre un peuple devant le pouvoir de la ville⁶¹⁴ ; d'élever quelqu'un au-dessus des vassaux du roi, ou au-dessus de la maison du roi, ou ramener quelqu'un à la puissance d'où il est tombé⁶¹⁵ ; d'influencer le roi, l'alcalde (i.e. le maire d'une ville, de l'arabe *al-qāḍī* : « juge ») ou un riche, un juge ou n'importe qui⁶¹⁶ ; d'interpréter le songe d'un puissant ou d'un bayle pour l'impressionner⁶¹⁷ ; ou d'éloigner le conseil d'un riche ou d'un puissant, ou une mauvaise réputation, et de trouver grâce à ses yeux⁶¹⁸.

Les puissances auprès desquelles le praticien veut être bien vu sont donc assez élevées, puisqu'il s'agit du roi, de sa maison, de ses vassaux, du pouvoir de la ville, d'un maire, d'un juge, d'un puissant, d'un bayle ou d'un riche. Nous aurons l'occasion de confronter cette hiérarchie avec celles d'autres traités.

Défense

À côté de la protection de la santé à proprement parler, le *Liber samayn* répond à une volonté de se protéger contre d'autres dangers, d'origines naturelle et humaine. Le praticien pourra en effet empêcher une rivière ou la mer de pénétrer dans une ville ou ailleurs et d'y nuire⁶¹⁹ ; protéger quelqu'un contre les flèches, les épées ou tout genre d'arme⁶²⁰ ; être libre de toute condamnation à mort, de toute calomnie, du pouvoir du roi ou de toute anxiété et

⁶⁰⁹ § 148.

⁶¹⁰ § 176.

⁶¹¹ § 228.

⁶¹² § 228.

⁶¹³ § 160.

⁶¹⁴ § 122 ; dans le SHR I, il s'agissait de faire taire le gouverneur d'une région, un gouverneur, un juge, les habitants d'une ville ou d'une province.

⁶¹⁵ § 171 ; dans le SHR I, il s'agissait de remettre à sa place un roi, un supérieur, un gouverneur ou un juge.

⁶¹⁶ § 64 ; dans le SHR I, c'est le roi, un grand, un juge du royaume, un chef d'armée, un riche, ou le gouverneur d'une ville.

⁶¹⁷ § 109 ; dans le SHR I, il s'agit du gouverneur d'une ville, d'un gouvernant ou d'un ami.

⁶¹⁸ § 132 ; dans le SHR I, il s'agit d'éloigner le plan d'un grand homme, la pensée d'un chef de guerre, un plan de guerre ou un mauvais plan.

⁶¹⁹ § 156.

⁶²⁰ § 164.

mauvaise affaire⁶²¹ ; et aller à la guerre ou en voyage et revenir sain, ou faire fuir des hommes, ou échapper à des ennemis, ou faire croire qu'il est accompagné d'une immense foule⁶²².

Notons l'importance de la guerre dans les préoccupations, mais aussi la protection contre le pouvoir du roi, qui renvoie à la classe précédente.

Amour et amitié

Quatre rituels permettent d'obtenir l'amour ou l'amitié d'un homme ou d'une femme. Cela pourra être un homme ou une femme quelconque dans la moitié des cas⁶²³ ; tandis que les deux autres opérations permettent d'obtenir l'amour d'une femme honorable, riche et belle⁶²⁴, ou si honorée que l'on ne pourrait l'obtenir autrement⁶²⁵. Ces deux derniers cas d'hypergamie sont donc à l'interface entre magie amoureuse et magie permettant de monter en honneur dans la société.

Contact avec des entités célestes

Trois cas permettent d'entrer en contact avec des entités célestes. Le premier permet de parler avec la Lune, les étoiles, une image ou des esprits de morts⁶²⁶ ; tandis que les deux rituels du quatrième ciel permettent de converser avec le Soleil, de jour et de nuit⁶²⁷.

Ces deux derniers rituels ne sont pas anodins puisque, comme l'a montré Rebecca Lesses, en hébreu, l'officiant demande dans sa conjuration de voir le Soleil « face à face » (בפנים בפנים). Or, ce sont précisément les termes employés dans le *Deutéronome* (5, 4) pour décrire l'entretien de Moïse avec Dieu⁶²⁸. Pour le lecteur hébraïque, le Soleil est donc ici mis sur pied d'égalité avec Dieu. Cette citation biblique, comme beaucoup d'autres⁶²⁹, a échappé à notre traducteur qui traduit « afin que je voie comment il demeure, et se tient au calme »⁶³⁰. Ce rituel purement théurgique dans la source hébraïque – et justifiant par là à lui seul les finalités annoncées dans le prologue – perd un peu de cette qualité dans la traduction. Il est toutefois loin d'être banalisé, comme d'autres particularités le montrent⁶³¹.

⁶²¹ § 167.

⁶²² § 235.

⁶²³ § 93 et 95.

⁶²⁴ § 65 et 74.

⁶²⁵ § 127.

⁶²⁶ § 91.

⁶²⁷ § 206 et § 210.

⁶²⁸ LESSES, R., « Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations », dans *Harvard theological review*, 89 (1996), pp. 41-60 (p. 50).

⁶²⁹ Voir à ce sujet, la troisième partie, chapitre 1. A. 3. « La traduction latine des citations bibliques ».

⁶³⁰ § 207.

⁶³¹ Cf. *infra*, au chapitre 1. B. 3., la section intitulée « Rituels directs ».

Divination

Le *Liber samayn* contient deux rituels de divination. L'un pour prédire ce qui se passera chaque année sur terre (famine, sécheresse, qualité de la récolte, guerre, mort)⁶³² ; et l'autre pour prédire le mois de sa propre mort, ainsi que les mois où viendront les pluies, où tomberont les fruits des arbres, où il y aura la guerre, la mort, et la maladie⁶³³.

Ces rituels de divination sont donc également liés à des préoccupations agricoles, et de survie, tant à la guerre que contre la maladie.

Illusionnisme

On trouve encore un rituel d'illusionnisme pur, permettant de montrer à ses amis ou à ses alliés (*socii*)⁶³⁴ une maison se remplissant de feu sans brûler⁶³⁵.

Divers

Finalement, trois cas sont difficiles à classer. Les deux premiers sont liés au feu puisqu'il s'agit de faire rougir ou chauffer une cheminée dans laquelle il y a de la monnaie ou des casseroles⁶³⁶ et d'éteindre un bain, pour qu'il ne chauffe pas⁶³⁷.

Le troisième était originairement lié aux paris lors des courses de chevaux, contexte que le traducteur n'a pas rendu, puisqu'il s'agit dans P de faire courir des chevaux sans qu'ils ne se fatiguent ou ne tombent, qu'ils soient légers comme le vent et qu'aucune bête ne puisse les poursuivre⁶³⁸.

Conclusions sur les finalités du *Liber samayn*

L'observation des différentes catégories de finalités, avec prise en compte du fait que certaines finalités sont au croisement entre deux catégories, a mis en évidence que la première préoccupation des lecteurs et praticiens du *Liber samayn* est la protection de l'homme, que ce soit du point de vue médical ou de la défense à la guerre et contre les forces de la nature.

Parallèlement à cela, l'ambition et le désir de puissance, que ce soit en impressionnant et amadouant les puissants, en s'en protégeant ou en obtenant une liaison hypergamique, sont très présents. La magie amoureuse et amicale a également une place significative dans le traité.

⁶³² § 223.

⁶³³ § 10.

⁶³⁴ Pourrait-il s'agir d'alliés à la guerre ?

⁶³⁵ § 197.

⁶³⁶ § 143.

⁶³⁷ § 186.

⁶³⁸ § 193, cf. la troisième partie, chapitre 2. C. 1. « Différences dues au contexte ».

D'une façon plus minoritaire, le traité permet également un contact avec des esprits inférieurs, avec le Soleil lui-même, et un tour d'illusionnisme.

Deux rituels seulement sont liés à la vie rurale : ce sont les deux cas de divination. Exception faite de ces derniers, les préoccupations semblent plutôt être celles d'un public désirant sa survie, mais aussi en quête de pouvoir et de guerre. Le public potentiel auquel le *Liber samayn* s'adresse est donc davantage urbain que rural, et lié au pouvoir citadin, ce qui correspond sans doute au milieu juif dans lequel l'original hébreu a été conçu.

Nous pouvons à présent revenir sur la question posée dans le chapitre sur l'angélologie du *Liber samayn* : les anges sont-ils bons ou mauvais ? Notre analyse confirme bien l'interprétation proposée dans ce chapitre : les anges se mettent au service de l'homme qui les invoque, le protègent et l'aident à assouvir ses ambitions. Des nuisances peuvent en être occasionnées à d'autres personnes, mais elles sont loin de constituer le centre des volontés du praticien, et donc de ses auxiliaires.

3. Mécanismes des rituels

C'est dans le *Liber samayn* que se trouvent les rituels les plus complexes du manuscrit P. Ils ne sont, eux non plus, pas décrits de façon théorique, et le texte n'explique jamais pourquoi tel ou tel geste doit être fait, telle ou telle substance employée, telle ou telle parole dite ; ni même quels aspects ont de l'importance, sont primordiaux ou secondaires pour le bon fonctionnement du rituel. Rien ne nous indique à première vue à quoi leur vertu est attribuée. À les comparer entre eux, il est cependant possible d'observer certaines constantes – avec bien sûr des divergences – qui peuvent être décrites. La récurrence de certains éléments va nous permettre de déceler leur importance dans le système magique du traité – s'il existe.

Commençons par la liste des rituels :

Rituel	Anges correspondants	Finalité	Résumé du rituel	Référence dans le texte
	<i>Premier ciel</i>			
Rituel 1 ⁶³⁹	Armée d'Orpimiel	guérison	Fumigation de musc et d'encens accompagnée de la prononciation de noms d'anges et d'une prière à leur intention.	§ 38-39
Rituel 2	Armée de Tigrael	vengeance, nuisance, éviter une dette	Préparation, exposition au ciel et conjuration de sept marmites d'eau (de sept sources différentes), qui sont ensuite brisées tandis qu'une conjuration est dite.	§ 42-54
Rituel 3	Armée de Dandael	divination	Préparation d'un vase rempli d'huile, dans lequel sont jetées des feuilles inscrites du nom des anges et des choses que l'on veut demander. Après une conjuration, les feuilles « contenant » les événements qui arriveront dans l'année remontent à la surface. Le matériel est ensuite récupéré pour confectionner une lampe en offrande à Sandael.	§ 58-62
Rituel 4	Armée de Palmiel	convertir le sens d'un roi ou d'une grande dame	Collecte de la sueur de l'officiant dans une coupe, au cours d'un bain chaud. Il se rendra ensuite dans un lieu pur avec cette coupe, dans laquelle il jettera une feuille contenant une conjuration tout en la prononçant, puis enterrera la coupe dans un lieu où passe souvent celui ou celle à propos duquel il réalise le rituel.	§ 65-76
Rituel 5	Armée d'Asimon	obtenir l'amour d'une dame	Réalisation de trois tourtes à base de farine, d'eau et du sang d'un coq blanc, sur lesquelles les noms des anges seront inscrits avec le sang du même coq. Exposition aux étoiles et conjuration. Deux des tourtes sont ensuite placées dans la marmite et le tout	§ 91-94

⁶³⁹ Cette numérotation est de nous. Nous l'emploierons désormais pour désigner les rituels.

			enterré dans un endroit où le Soleil n'apparaît jamais.	
Rituel 6		obtenir l'amitié d'un homme	La troisième tourte est diluée dans du bon vin, une conjuration est dite ; puis, pendant neuf jours, l'officiant se lave le visage avec le mélange. Le neuvième jour, il enterre le tout devant la porte de l'homme désiré.	§ 95-97
Rituel 7		parler avec un mort	Libation d'huile et de miel sur la tombe d'un mort, avec conjuration. Apparition de l'esprit qui revêt une image qui lui est présentée et répond aux questions de l'officiant.	§ 98-101
Rituel 8		parler avec des esprits	Conjuration dans un lieu où des gens ont été tués, apparition d'une fumée ignée qui peut être enfermée dans une ampoule.	§ 102
Rituel 9	Armée de Pascael	voler, poursuivre un fugitif	Inscription de noms d'anges et du destinataire du rituel sur quatre morceaux d'airain qui seront, après une conjuration, enterrés dans les quatre directions.	§ 105-106
Rituel 10	Armée de Boel	interpréter le songe d'un grand	Fumigation, trois nuits d'affilée, de musc et d'encens blanc dans un récipient placé dans une rivière. Conjuration prononcée lorsqu'apparaît un arc-en-ciel. La troisième nuit, conjuration particulière pour qu'une figure apportée par l'officiant prenne la ressemblance d'un homme et se mette à parler. Dissolution en projetant de l'eau face au ciel tout en prononçant des <i>nomina barbara</i> .	§ 109-114
	<i>Deuxième ciel</i>			
Rituel 11	Altitude 1	Soumettre un peuple devant le pouvoir de la ville	Conjuration sur des cendres consumées dans un four à chaux, qui seront ensuite dispersées.	§ 122-123
Rituel 12	Altitude 2	Obtenir l'amour d'une dame	Écriture de noms d'anges et des destinataires sur deux tables d'airain. Après une conjuration, l'une est jetée dans un four à chaux, l'autre dans un cours d'eau. Feuilles inscrites des noms des anges enterrées dans un carrefour.	§ 127-129
Rituel 13	Altitude 3	Éloigner une mauvaise réputation	Récitation, au milieu d'une nuit de pleine lune, de noms d'anges et d'une conjuration, puis écriture des noms et de caractères sur une feuille de parchemin à porter sur son cœur.	§ 132-134
Rituel 14	Altitude 4	Empêcher un ennemi de dormir	Sur une feuille de plomb cousue avec un fil de fer blanc à une feuille d'airain, écriture à l'encre de tournesol rouge et bleue et au moyen d'une plume de cuivre, des noms des anges. Après la récitation d'une conjuration,	§ 137-140

			la double feuille métallique est placée dans la bouche d'un chien qui n'a jamais vu la lumière, qui est scellée avec un sceau représentant un lion. Le tout est enterré derrière la maison du destinataire. Dissolution par la combustion de tout ce qui a été enterré.	
Rituel 15	Altitude 5	faire chauffer un four	Inscription, au moyen d'une plume d'airain, de noms d'anges sur des morceaux de pierres de soufre. Après conjuration, les morceaux sont jetés dans le four.	§ 143-145
Rituel 16	Altitude 6	soigner un homme frappé d'un mauvais vent	Récitation du nom des anges et du malade pendant sept jours, trois fois par jour, face au Soleil. Le septième jour, onction du malade nu face au Soleil, avec un mélange d'huile et de miel, et fumigation de musc, d'encens et d'ambre. Conjuration du Soleil, puis ingestion de ce qui reste d'huile et de miel par le malade. Inscription de noms et de caractères sur une feuille d'argent qu'il portera sur sa poitrine avec des fumigations.	§ 148-152
Rituel 17	Altitude 7	éloigner une bête	Inscription du nom des anges sur une feuille de fer, dans laquelle sera emballée une figurine en airain de la bête à éloigner. Le tout doit être enterré dans le lieu à protéger.	§ 155
Rituel 18		éloigner un cours d'eau	Réalisation d'une image de pierre en forme d'homme, tenant dans sa main droite une verge de marbre ; et inscription des noms d'anges sur deux lames d'airain. Figurine enterrée face à l'eau avec, deux pieds plus haut, les lames d'airain.	§ 156
Rituel 19	Altitude 8	protéger une femme en couche contre les mauvais vents.	Avant l'accouchement, inscription sur une feuille d'or du nom des anges. Elle est ensuite couverte d'une feuille d'argent, et attachée avec du musc, fenouil, encens et mastic au cou de la femme. Au moment de l'accouchement, inscription du nom des anges sur quatre feuilles de cuivre placées aux quatre coins de la maison.	§ 160
Rituel 20	Altitude 9	se protéger contre les flèches	Inscription de noms d'anges sur sept feuilles de genévrier jetées ensuite dans de l'huile de rose de laquelle seront oints le corps et les armes de celui qui part à la guerre. Inscription des mêmes noms sur deux feuilles d'argent trempées dans de l'airain puis enveloppées dans du cuir rouge, à porter sur son cœur à la guerre.	§ 164
Rituel 21	Altitude 10	protection contre la calomnie	Conjuration face au lever du Soleil, puis noms des anges écrits sur une feuille d'airain à enterrer face à l'orient lorsque le Soleil se lève.	§ 167— 168

Rituel 22	Altitude 11	Ramener quelqu'un au pouvoir alors qu'il est tombé en défaveur	Mélange de miel, d'huile et de farine de froment dans un vase de verre neuf, sur lequel une conjuration est dite, trois jours d'affilée. Le mélange est ensuite séché à l'abri du soleil, puis mangé, tandis que le vase est enterré.	§ 171-173
Rituel 23	Altitude 12	guérison	Inscription des noms des anges sur le drap qui couvre le crâne d'un bœuf noir, trempé ensuite dans de l'argent puis lié avec un fil de sept couleurs. Le tout sera placé sur la douleur.	§ 176
	<i>Troisième ciel</i>			
Rituel 24	Anges de Yabuyel	refroidir un bain	Conjuration d'une lampe remplie d'huile vieille de trois ans, puis des anges correspondants. Onction du bain avec cette huile. Pour délier, huile versée sur le chauffage du bain avec récitation du nom des anges et d'une conjuration.	§ 186-190
Rituel 25	Anges de Rahathyel	faire que des chevaux courent sans se fatiguer	Inscription du nom du cheval et de ses maîtres, et des anges, sur une lame d'argent, puis conjuration. La lame est ensuite enterrée là où les chevaux doivent courir. Pour délier, la lame sera déterrée et jetée au feu.	§ 193-194
Rituel 26	Anges de Dalquyel	donner l'illusion qu'une maison brûle	Scorpion jeté au feu, et lorsqu'il commence à fumer, récitation du nom des anges, puis d'une conjuration. Pour délier, récitation du nom des anges dans le sens inverse et conjuration.	§ 197-200
	<i>Quatrième ciel</i>			
Rituel 27	Anges guidant le Soleil de jour	converser avec le Soleil de jour	Conjuration et fumigation face au Soleil. Lorsqu'il apparaîtra, l'officiant pourra l'interroger sur tout ce qu'il voudra. Pour le délier, conjuration.	§ 206-208
Rituel 28	Anges guidant le Soleil de nuit	converser avec le Soleil de nuit	Conjuration pendant la nuit. Lorsque se fera entendre une voix de tonnerre au nord, et voir comme des lampes et des étincelles, l'officiant doit se jeter face contre terre et dire une prière au Soleil. Il doit ensuite se redresser et pourra lui parler. Pour le délier, conjuration face au ciel.	§ 210-216
	<i>Cinquième ciel</i>			
Rituel 29	Anges du cinquième ciel	divination	Écriture du nom de l'ange de chaque mois sur douze feuilles d'or pur, placées ensuite dans la bonne huile vieille de sept ans. Récitation d'une conjuration. Huile exposée aux étoiles pendant sept nuits. La septième nuit, la feuille qui surnagera sera celle du	§ 223-228

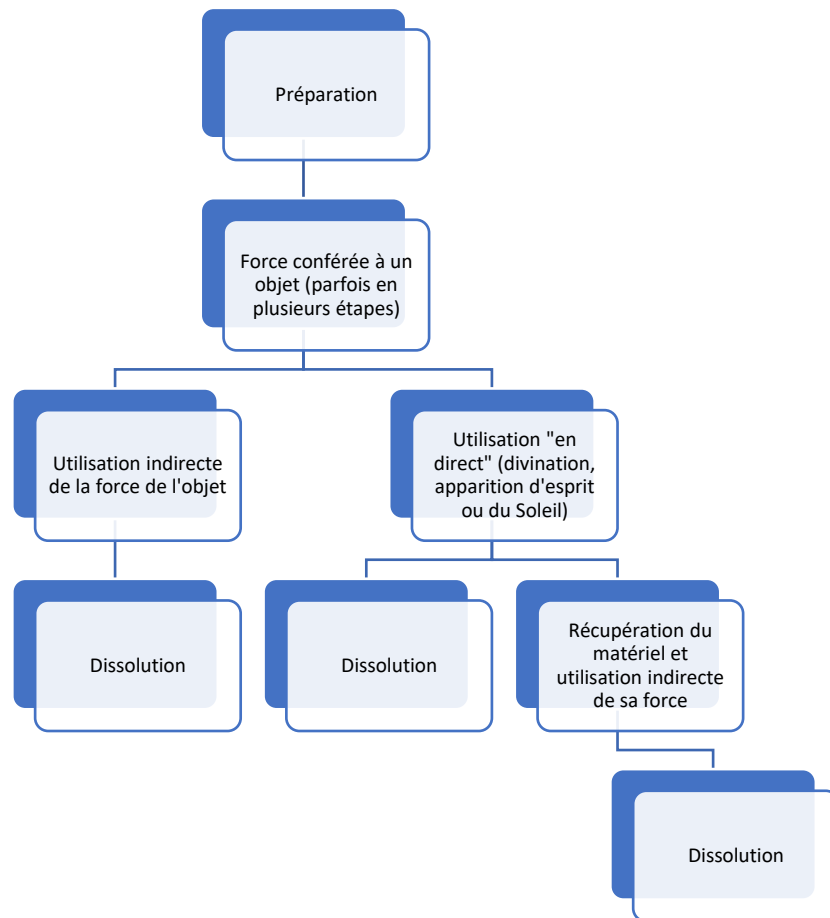
			mois de la mort de l'officiant. Peut être réalisé pour n'importe quelle question. L'huile peut être récupérée pour oindre le front et le pouls de quelqu'un qui ne peut dormir. Les feuilles peuvent être placées sur la tête d'un anneau d'argent fin incrusté d'une pierre blanche, qui protégera contre le mauvais œil, les mauvais vents et les démons.	
	<i>Sixième ciel</i>			
Rituel 30	Anges du sixième ciel	protection à la guerre	Réalisation d'une bague de fer, sur laquelle est placée une feuille d'or fine inscrite du nom des anges. Un homme et un lion sont également dessinés. Si un ennemi arrive, l'officiant mettra la bague en bouche et dira une conjuration. Lorsqu'une foule apparaîtra dans une fumée dense, il remettra l'anneau à son doigt et reprendra son chemin. Lorsqu'il sera dans un lieu sûr, il reprendra l'anneau en bouche et dira la conjuration en sens inverse, renverra les anges et remettra l'anneau à son doigt.	§ 235-238
	<i>Septième ciel</i>		Pas de rituel	

Le *Liber samayn* nous offre donc un corpus de trente rituels répartis sur les six premiers cieux. Leur comparaison permet de mettre d'emblée en valeur un dénominateur commun, qui sera la base de notre analyse : dans tous les cas – à une seule exception près – l'officiant confère au cours du rituel une force à un objet, solide ou liquide. Une fois l'objet ainsi chargé, il sera utilisé de façon à ce que cette vertu nouvellement acquise puisse faire effet sur la personne, le lieu, l'animal ou la chose sur laquelle l'officiant veut agir.

Nous allons ici étudier les différentes formes que peuvent prendre ces deux phases principales (charger l'objet et en utiliser la force), phases qui se complexifient parfois en trois, quatre ou cinq étapes ; puis nous nous intéresserons aux façons de délier ou dissoudre la conjuration, précisées dans de nombreux rituels.

Les différentes phases du rituel

Les trente rituels présentés dans le *Liber samayn* se composent d'une à cinq des phases suivantes :



Nous observons deux principaux types de rituels :

- Dans la majorité des cas (22/30, branche de gauche sur le schéma), le rituel permet, dans une première phase, d'obtenir un objet chargé d'une force ; force qui va, dans une seconde phase, être utilisée indirectement pour atteindre un but (l'objet sera enterré, mangé, oint, etc.)⁶⁴⁰.
- Le deuxième type concerne huit autres rituels, dont la force n'est pas transmise au destinataire à la fin ou à la suite du rituel, mais est utilisée « en direct » par l'officiant. L'effet a donc lieu au cours du rituel et en fait même partie intégrante⁶⁴¹ :
 - dans deux cas, il s'agit de divination, et l'officiant va pouvoir observer au cours du rituel quelles feuilles remontent à la surface d'un liquide pour prédire l'avenir ;

⁶⁴⁰ Rituels 1-2, 4-6, 9, 11-14, 16-26, 30.

⁶⁴¹ Rituels 3, 7-8, 10, 15, 27-29.

- dans trois cas, le rituel permet de faire apparaître des esprits. L'esprit prend corps dans une figure qu'on lui propose (2 cas) ou est enfermé dans une ampoule (1 cas) ;
- deux rituels permettent de converser avec le Soleil (de jour et de nuit) : les gestes à accomplir et les paroles à prononcer au cours de son apparition – qui est décrite avec précision par le traité – sont précisés⁶⁴² ;
- le dernier rituel permet de raviver un feu en y jetant des pierres de soufre : l'effet est direct, et aucun objet ne peut être récupéré pour avoir un effet à long terme.

Notons que les objets utilisés pour la divination (deux cas) ou l'apparition des esprits (deux cas) sont récupérés pour créer des « talismans »⁶⁴³ ou une offrande aux anges.

⁶⁴² Notons que ces deux rituels ont pour particularité que leur matérialité est extrêmement réduite.

⁶⁴³ Le terme talisman n'est pas employé tel quel dans le texte. Cf. *infra*, la section intitulée « Utilisation de la force de l'objet – les rituels indirects ».

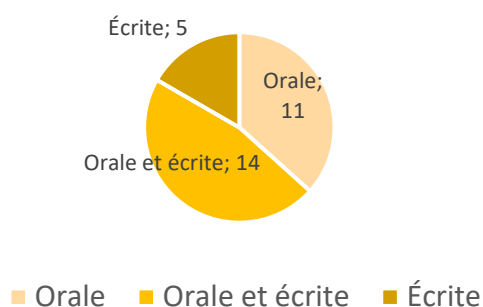
La vertu conférée aux objets – quelles méthodes ?

L'élément clef de la plupart des rituels semble donc être le fait de conférer à un objet, souvent confectionné par l'officiant, une vertu particulière. Les méthodes employées pour conférer cette vertu se partagent d'emblée en deux types : verbales (prononciation et écriture, principalement de noms et de conjurations) et non verbales (choix d'un objet lié sympathiquement au but désiré, purifications diverses, fumigations, exposition aux astres, gestuelle, vêtements, importance des nombres, formes et couleurs, et du secret). Chacun des trente rituels comprend une composante verbale et une composante non verbale.

La composante verbale

Nous étudierons dans un premier temps la composante verbale, qui, nous l'avons dit, est présente sous sa forme orale et/ou écrite dans tous les rituels du *Liber samayn*. Les historiens de la magie juive et salomonienne ont beaucoup débattu sur la question de la primauté de l'écrit ou de l'oral dans ce type de magie, et nous tenterons donc de répondre à cette question concernant P⁶⁴⁴.

Composante verbale dans les rituels du *Liber samayn*



Composante orale

Vingt-cinq rituels présentent une composante orale, qui l'emporte donc en quantité sur l'écrit. Dans onze cas, l'oral est la seule composante verbale, dans quatorze, elle est associée à une composante écrite. Nous en étudierons les quatre principaux aspects : le contenu de la composante orale, ses destinataires, la façon dont les conjurations sont construites et le nombre de fois qu'elles doivent être répétées⁶⁴⁵.

⁶⁴⁴ Cf. BURNETT, C., « Inscriptio characterum », *op. cit.* ; et WOLFSON, E. R., « Phantasmagoria : the Image of the Image in Jewish Magic from Late Antiquity to the Early Middle Ages », dans *Review of Rabbinic Judaism*, 4-1, (2001), pp. 78-120 (pp. 102-103).

⁶⁴⁵ Pour une étude de la construction des conjurations dans les SHR (malheureusement fondée sur l'édition obsolète de M. Margalio), cf. NIGGEMEYER, J.-H., *Beschwörungsformeln aus dem "Buch der Geheimnisse" (Sefar ha-razim). Zur Topologie der magischen Rede*, Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, 1975.

Contenu de la composante orale : noms et conjurations

Les vingt-cinq rituels qui comportent une composante orale présentent une conjuration à dire à voix haute. En plus de celle-ci, dans douze rituels, l'officiant prononce le nom des anges⁶⁴⁶.

Le rituel qui permet de voir le Soleil de nuit a pour particularité de présenter en outre une prière au Soleil, d'origine grecque, transcrite en caractères hébreux puis latins.

Retenons toutefois que c'est la conjuration qui est la composante la plus importante non seulement parmi les rituels ayant une composante orale (25/25), mais également parmi tous les rituels (25/30).

Destinataires de la composante orale

C'est presque toujours aux anges auxquels est rattaché le rituel que s'adresse l'officiant. Il y a toutefois quelques exceptions :

- dans trois rituels, l'officiant s'adresse à un esprit : Cusbina⁶⁴⁷ ; Unanich, Dimanich et Argargiroth⁶⁴⁸ ; et un esprit anonyme⁶⁴⁹ ;
- dans trois rituels également, l'officiant s'adresse au Soleil⁶⁵⁰ ;
- dans le rituel 22, il s'adresse à la Lune ;
- finalement, le rituel 24 présente une conjuration adressée à une lampe à huile. Comme l'a montré J.-P. Boudet⁶⁵¹, ce type de rituel a, comme ceux qui s'adressent au Soleil et à la Lune, un arrière-plan théophanique. La lampe est en effet, à l'instar des luminaires, une source de lumière.

Le nom des anges est néanmoins mentionné dans chacun des trente rituels, de façon orale et/ou écrite.

Construction des conjurations

Le schéma de la conjuration est variable, mais plusieurs éléments reviennent fréquemment. Nous proposons, pour chacun d'entre eux, quelques exemples représentatifs.

- Déclaration⁶⁵² : chaque conjuration est introduite par la formule « je te conjure »⁶⁵³ (33 occurrences), ou parfois « je te prie » (7 occurrences) (ce qui laisse une ambiguïté sur la contrainte réelle effectuée par l'officiant) :

⁶⁴⁶ À propos de ce phénomène très commun dans la magie salomonienne, cf. VÉRONÈSE, J., « God's names and their uses in the Books of Magic attributed to King Solomon », dans *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 5/1 (2010), pp. 30-50 (p. 43).

⁶⁴⁷ Rituel 7.

⁶⁴⁸ Rituel 8.

⁶⁴⁹ Rituel 10.

⁶⁵⁰ Rituels 3, 16 et 28.

⁶⁵¹ BOUDET, J.-P., « Deviner dans la lumière. Note sur les conjurations pyromantiques dans un manuscrit anglais du XV^e siècle », dans *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, édité par S. CASSAGNES-BROUQUET et al. (dir.), Rennes, PUR, 2003, pp. 523-530.

⁶⁵² Nous reprenons la nomenclature proposée par KIECKHEFER, R., *op. cit.*, p. 128 et ss.

⁶⁵³ Et non pas « je t'invoque ».

- cette formule est parfois développée de façon emphatique, comme dans ce cas extrême : « je te demande, te prie, et fais ma prière devant toi, je présente mes prières, mes demandes et ce que je veux, et je fais ma prière devant toi »⁶⁵⁴.
- Adresse⁶⁵⁵ : l'entité conjurée est ensuite nommée :
 - « je vous conjure, anges saints qui êtes sous le pouvoir d'Asimon »⁶⁵⁶ ;
 - « je vous conjure, anges qui êtes inscrits dans ces tourtes »⁶⁵⁷.
- Anamnèse⁶⁵⁸ : les vertus des anges en question, généralement en lien avec ce qui leur est demandé, sont ensuite souvent soulignées :
 - « je vous conjure, anges de la grâce et anges de l'intellect, qui êtes sous le pouvoir du quatrième maître » (pour obtenir l'amour d'une dame)⁶⁵⁹ ;
 - « je te conjure, Soleil qui illumines tout le monde par ta lumière » (pour soigner un homme : ici, le lien entre la vertu soulignée et la demande n'est pas direct)⁶⁶⁰ ;
 - « je te demande, te prie, et fais ma prière devant toi, je présente mes prières, mes demandes et ce que je veux, et je fais ma prière devant toi, ô Lune qui vas de jour et de nuit, avec ta milice qui te précède dans la lumière, et les anges faisant le bien qui te suivent » (pour ramener quelqu'un au pouvoir dont il est tombé)⁶⁶¹ ;
 - « et vous, anges de feu dont toute l'œuvre et toute la vertu sont dans le feu, véritablement faits de feu » (pour refroidir un bain)⁶⁶² ;
 - « je vous conjure, anges de la course qui courez parmi les étoiles, qui marchez avec votre force » (pour faire courir des chevaux)⁶⁶³.
- Invocation⁶⁶⁴ : les anges sont très fréquemment conjurés par des puissances qui leur sont supérieures, ou par des noms :
 - « je te conjure, Soleil, par les noms avec lesquels tu as le pouvoir d'illuminer toute la terre, et par les anges saints qui sont écrits sur cette feuille, par la vertu avec laquelle on fait savoir aux hommes tout ce que ceux-ci leur demandent en officiant avec pureté »⁶⁶⁵ ;
 - « moi je te conjure, lampe, par le nom puissant de Yabuyel, et par les noms des anges de feu qui servent face à lui »⁶⁶⁶ ;

⁶⁵⁴ Rituel 22.

⁶⁵⁵ KIECKHEFER, R., *op. cit.*, p. 128.

⁶⁵⁶ Rituel 6.

⁶⁵⁷ Rituel 5.

⁶⁵⁸ Le terme est de KEIZER, L., *op. cit.*, p. 49.

⁶⁵⁹ Rituel 4.

⁶⁶⁰ Rituel 16.

⁶⁶¹ Rituel 22.

⁶⁶² Rituel 24.

⁶⁶³ Rituel 25.

⁶⁶⁴ KIECKHEFER, R., *op. cit.*, p. 128.

⁶⁶⁵ Rituel 3.

⁶⁶⁶ Rituel 24.

- « je vous conjure par celui qui maintient tout le monde de sa voix, qui dirige la terre et le monde, qui a déraciné les montagnes par sa colère et envoyé la mer par sa force, qui fait trembler les colonnes du monde avec son bras, qui soutient le ciel de son verbe, et qui porte le Soleil par sa force ; lui qui se cache de tout vivant et siège dans un grand trône dans le royaume de l'honneur de sa sainteté ; lui qui soutient le monde de son grand nom, effrayant, fort, précieux, puissant, saint, admirable, couronné, soutenant tout ce qui peut être nommé ; je vous conjure par cette conjuration de faire ma volonté »⁶⁶⁷ ;
- « je vous conjure, anges qui volez dans l'air du ciel, par le Dieu qui voit et n'est pas vu, par le Roi qui découvre tous les secrets et toutes les puretés, par le Tout-Puissant qui sait tout ce qui est dans les ténèbres et qui fait tourner les ténèbres en haut, qui illumine la nuit comme le jour, de telle sorte que toutes les choses cachées sont claires face à lui comme le Soleil ; et personne ne s'étonne de lui. Et par le nom du Roi saint qui avance sur les ailes du vent, par les lettres du *shemhameforash* qui fut découvert à Adam dans le jardin du paradis et qui a le pouvoir sur les signes, les planètes, le Soleil et la Lune, qui s'inclinent face à lui comme des esclaves et par son nom à lui qui est puissant et admiré, je vous conjure de me faire savoir ce grand signe que je demande et vous prie »⁶⁶⁸ ;
- Instruction⁶⁶⁹ : la chose désirée est ensuite explicitée de façon très précise, insistante, et envisageant tous les cas de figure possibles :
 - « de sorte que mon amour vainque son amour ou soit supérieur à son amour, et que sa volonté soit accordée à ma volonté, et que son cœur et mon cœur soient un, et qu'ils deviennent une seule puissance, habitant avec le pouvoir, la force et l'aide que ces anges ont sur lui ou sur elle »⁶⁷⁰ ;
 - « anges, je vous donne le pouvoir sur Untel, fils d'Untel, afin qu'il tremble sous votre pouvoir, où qu'il puisse être, qu'il soit dans une ville, sur la route, dans la mer, en train de manger ou de boire »⁶⁷¹ ;
 - « je te conjure de me faire savoir ce que tient dans son cœur Untel, fils d'Untel, ou quel est son songe et son sens, et quelle est sa pensée ou sa volonté à mon sujet »⁶⁷² ;
 - « [...] de fléchir ou de ramener à ma volonté les cœurs des hommes et des femmes, de sorte qu'ils n'aient pas le pouvoir de dire de mauvaise chose à mon sujet ; et lorsqu'ils parlent de moi, qu'ils ne disent que du bien. Que mes paroles soient considérées comme bonnes, et que mon pouvoir soit toujours sur eux »⁶⁷³ ;

⁶⁶⁷ Rituel 27.

⁶⁶⁸ Rituel 28.

⁶⁶⁹ KIECKHEFER, R., *op. cit.*, p. 128.

⁶⁷⁰ Rituel 4.

⁶⁷¹ Rituel 9.

⁶⁷² Rituel 10.

⁶⁷³ Rituel 11.

- « d'éloigner de moi et de dissoudre les pensées d'Untel, fils d'Untel, et tous les desseins de son cœur. Que sa bouche se taise, qu'il perde ses sens, que son projet se dissolve et qu'il soit coupable dans son cœur. S'il me voit, qu'il ne se souvienne pas de moi ni d'une quelconque hostilité ou vengeance »⁶⁷⁴.
- Il est intéressant d'observer l'importance du principe d'analogie et des comparaisons au sein de nombreuses conjurations. La comparaison peut être établie entre la chose désirée et une image, ou éventuellement entre cette chose et la matérialité du rituel :
 - « et je vous donne Untel, fils d'Untel pour briser ses os, pour frapper ses membres et pour diminuer son orgueil comme ces bris et morceaux de marmites »⁶⁷⁵ ;
 - « de même qu'une femme tourne son cœur pour donner à téter du lait au fils qu'elle a engendré, qu'ainsi se tourne Untel, fils d'Untel pour chercher mon amour, à partir d'aujourd'hui et dorénavant »⁶⁷⁶ ;
 - « faites-le venir directement, à la manière d'un oiseau qui vole »⁶⁷⁷ ;
 - « afin que vous le liez avec des fers pour le mettre dans un lit d'airain, et que vous ne donniez pas à ses paupières ni à ses yeux le pouvoir de dormir. Qu'il aboie continuellement comme un chien, avec une voix de loup »⁶⁷⁸ ;
 - « comme tu as guéri Abraham circoncis, qui s'est tenu trois jours devant l'œil du Soleil quand vinrent à lui les trois anges, ainsi, guéris cet homme de toute infirmité ou maladie qui est en lui, et couvre-le de médecine comme tu as couvert le corps d'Abraham »⁶⁷⁹ ;
 - « je te conjure par le roi qui demeure autour de toi, te conduit et reconduit, et te gouverne telle que tu es, décroissante et croissante, revenant complète à ton lieu, de rétablir ainsi et de faire se tenir tel homme, fils de telle femme, en son honneur, en son lieu et en sa dignité »⁶⁸⁰ ;
 - « qu'ils soient légers comme des aigles, qu'ils courent comme le vent »⁶⁸¹.
- Dans certains cas, ce qui pourrait arriver de contraire est anticipé :
 - « et ne me cache ni ne me jalouse en rien »⁶⁸² ;
 - « et ne donnez à personne le pouvoir de le délivrer si ce n'est à moi »⁶⁸³ ;
 - « et qu'aucune incantation ni artifice ne puisse les retenir »⁶⁸⁴.
- Plusieurs conjurations s'achèvent par une formule de protection :

⁶⁷⁴ Rituel 13.

⁶⁷⁵ Rituel 2.

⁶⁷⁶ Rituel 4.

⁶⁷⁷ Rituel 9.

⁶⁷⁸ Rituel 14.

⁶⁷⁹ Rituel 16.

⁶⁸⁰ Rituel 22.

⁶⁸¹ Rituel 25.

⁶⁸² Rituel 3.

⁶⁸³ Rituel 14.

⁶⁸⁴ Rituel 25.

- « que tombent tous ceux qui cherchent ses maux, et qui l'ont en haine, et sors-le sans aucun dommage »⁶⁸⁵ ;
 - « sans crainte ni dommage »⁶⁸⁶ ;
 - « que je ne brûle pas, ne me réchauffe pas trop par le feu, et que je ne sois pas consumé »⁶⁸⁷.
- Dans de rares cas, la conjuration s'achève par une sorte de renvoi insistant :
- « qu'ainsi soit la volonté devant le Seigneur puissant, amen »⁶⁸⁸ ;
 - « et faites ce miracle, cette démonstration et ce magistère pour moi »⁶⁸⁹ ;
 - « donne-moi cela pour faire aujourd'hui ma volonté et mon bon plaisir »⁶⁹⁰.

Les conjurations du *Liber samayn* ont donc, outre leur importance sur le plan quantitatif, une valeur sur le plan qualitatif. Par une importante emphase, des comparaisons très imagées ou liant la parole aux gestes et à la matérialité du rituel, et par une insistance particulière sur les vertus des entités invoquées, l'officiant semble faire tout ce qui est en son pouvoir pour convaincre ces dernières d'accomplir sa volonté.

La répétition

En plus de cette qualité de la construction de la conjuration, l'insistance est exprimée dans neuf rituels par un autre moyen : la répétition. Il peut s'agir de répéter le nom des anges⁶⁹¹ ou d'esprits⁶⁹², la conjuration⁶⁹³ ou encore des *nomina barbara*⁶⁹⁴.

Le nombre de répétitions a toute son importance, dans six de ces neuf cas, il faudra répéter la parole en question sept fois ; dans deux cas, il faudra la répéter trois fois ; et dans le dernier, douze fois. Or, nous avons vu que ces nombres sept, trois et douze étaient très importants dans la construction symétrique des sphères du *Liber samayn*. Nous reviendrons plus loin sur leur emploi dans les rituels⁶⁹⁵.

Conclusion sur la composante orale

La composante orale est donc déterminante dans le *Liber samayn*, tant par son importance en quantité qu'en qualité. Elle est en effet présente dans 25 des 30 rituels. Dans ces 25 cas, une conjuration est dite, et dans la moitié d'entre eux, elle est accompagnée de la prononciation du nom des anges.

⁶⁸⁵ Rituel 21.

⁶⁸⁶ Rituel 26.

⁶⁸⁷ Rituel 27.

⁶⁸⁸ Rituel 11.

⁶⁸⁹ Rituel 15.

⁶⁹⁰ Rituel 28.

⁶⁹¹ Rituels 1, 11, 26.

⁶⁹² Rituel 8.

⁶⁹³ Rituels 3, 7, 28, 29.

⁶⁹⁴ Rituel 10.

⁶⁹⁵ Cf. *infra*, dans ce chapitre, la section intitulée « Nombres et formes ».

Les conjurations ont une structure commune, qui peut être plus ou moins développée. Divers procédés sont mis en œuvre pour obtenir l'aide des entités invoquées : insistance sur leurs vertus et sur le but souhaité, comparaisons imaginées, emphase.

Les noms et les conjurations devront parfois être répétés un nombre précis de fois, nombre qui a lui-même une valeur symbolique.

Le but des uns comme des autres semble être de faire descendre les anges (ou leur vertu) et d'en imprégner les objets du rituel. Par l'emploi de l'expression « *conjuro vos* », l'officiant semble plutôt les forcer que prier ces anges.

Composante écrite

Pour rappel, dix-neuf des trente rituels du *Liber samayn* présentent une composante écrite : dans quatorze cas, celle-ci est doublée d'une composante orale, tandis que dans les cinq autres, l'écriture est la seule composante verbale du rituel. Quantitativement, la composante écrite est donc a priori moins importante que la composante orale.

Pour affiner et interpréter cette première observation, nous étudierons ici les deux facettes de la composante écrite, à savoir son contenu (quelles sont les choses écrites ?) et son contenant (sur quels supports écrit-on ? avec quel matériel ?). Nous prendrons en compte les dessins gravés, même s'ils ne sont pas verbaux, puisqu'ils sont pertinents pour l'étude de l'écriture en tant qu'« acte magique ». Nous consacrerons finalement un chapitre aux mystérieux caractères à lunettes, dont le *Liber samayn* présente deux séries.

Le contenu – ou ce que l'on écrit

Dans les dix-neuf rituels comportant une composante écrite, les noms des anges sont écrits. Parfois, ils sont accompagnés d'autres éléments.

Il y a lieu de distinguer, pour l'étude de ces éléments supplémentaires, les cas des rituels comportant une composante écrite et une composante orale, et ceux qui comportent uniquement une composante écrite.

Parmi les rituels qui comportent les deux composantes (14 cas), huit rituels demandent d'écrire un ou plusieurs éléments en plus du nom des anges : dans trois cas, il s'agit du nom des personnes (ou dans un cas du cheval) concernées par le rituel, et de leur mère⁶⁹⁶ ; dans deux cas, des caractères à lunettes⁶⁹⁷ ; dans un cas, d'un dessin (d'homme et de lion)⁶⁹⁸ ; dans un cas, la conjuration est écrite⁶⁹⁹ ; et finalement, dans le cas d'un rituel de divination, on écrit les choses dont on désire prédire si elles arriveront dans l'année⁷⁰⁰. Enfin, six rituels à composantes écrite et orale nécessitent d'écrire uniquement le nom des anges invoqués⁷⁰¹.

⁶⁹⁶ Rituels 9, 12 et 25.

⁶⁹⁷ Rituels 13 et 16.

⁶⁹⁸ Rituel 30.

⁶⁹⁹ Rituel 4.

⁷⁰⁰ Rituel 3.

⁷⁰¹ Rituels 5, 6, 14, 15, 21 et 29.

Contrairement à toute attente, les rituels qui ne comportent qu'une composante écrite (5 cas) ne compensent pas l'absence de composante orale par une composante écrite plus importante : ces cinq cas ne requièrent d'écrire que le nom des anges⁷⁰². Il n'y a donc pas nécessairement de loi de compensation, et l'écriture du nom des anges peut être la seule composante verbale d'un rituel.

L'importance de l'écriture du nom des anges ressort donc de notre analyse. Elle est omniprésente dans les rituels requérant une écriture, et peut constituer le seul élément verbal du rituel. Elle est parfois renforcée par l'inscription des noms des hommes en jeu, ou de caractères. Dans un seul cas, la conjuration elle-même sera écrite.

Le contenant - matérialité de l'écriture

L'étude de la matérialité de l'écriture va nous permettre d'approfondir l'analyse précédente. Le choix de supports plus ou moins durables, précieux ou purs, ainsi que la précision des injonctions concernant l'acte d'écrire (choix des encres et des plumes) vont en effet nous aider à jauger d'une part l'importance attribuée à l'écriture dans les rituels, d'autre part, la façon dont cet acte s'ancre dans le rituel.

Commençons par l'étude des supports d'écriture, dont on peut distinguer trois types : les supports métalliques, les objets du rituel, et les supports classiques (parchemin, papier).

Les plus fréquents sont les supports métalliques (12 sur 19 cas) : cinq rituels requièrent l'airain⁷⁰³, trois l'argent⁷⁰⁴, trois l'or (qui peut être qualifié de pur, fin ou subtil)⁷⁰⁵, un le plomb⁷⁰⁶, un le fer⁷⁰⁷ et un le cuivre⁷⁰⁸. Il y a lieu de se demander si ces sept métaux sont liés aux sept planètes. Étrangement, rien ne lie particulièrement les rituels demandant une inscription sur argent à la Lune ; ni ceux avec inscription sur l'or au Soleil ; sur le plomb à Saturne ; sur le fer à Mars ou sur du cuivre à Vénus. Nous en revenons au même constat que dans notre étude des sphères planétaires⁷⁰⁹ : la magie de P n'est pas planétaire à proprement parler. Nous ne pouvons dès lors proposer que des pistes d'interprétation pour l'importance des métaux, comme leur indestructibilité (ces supports sont en effet destinés à subsister longtemps après le rituel, soit porté comme talismans, soit enterrés), leur valeur, ou peut-être leurs vertus selon un système qui nous est inconnu.

À côté de ces supports métalliques, nous trouvons, dans quatre cas, des objets du rituel pris pour support : il s'agit dans deux cas de tourtes confectionnées au cours du rituel⁷¹⁰, dans un cas, d'une pierre de soufre⁷¹¹ et dans un autre du drap qui couvre le crâne d'un bœuf

⁷⁰² Rituels 17, 18, 19, 20 et 23.

⁷⁰³ Rituels 9, 12, 14, 18 et 21. Notons que dans le rituel 14, il s'agit d'une feuille de plomb cousue à une feuille d'airain avec un fil de fer blanc.

⁷⁰⁴ Rituels 16, 20 et 25. Le rituel 20 comprend également une écriture sur des feuilles de genévrier.

⁷⁰⁵ Rituels 19, 29 et 30. Le rituel 19 comprend également une écriture sur cuivre.

⁷⁰⁶ Rituel 14, il s'agit de la même feuille de plomb cousue à une feuille d'airain avec un fil de fer blanc.

⁷⁰⁷ Rituel 17.

⁷⁰⁸ Rituel 19. Ce rituel comprend également une écriture sur or.

⁷⁰⁹ Cf. *supra*, au chapitre 1. B. 1., la section intitulée « Les anges et les sphères planétaires ».

⁷¹⁰ Rituels 5 et 6.

⁷¹¹ Rituel 15.

noir⁷¹². Ici, la volonté de charger les objets du rituel de la vertu des anges inscrits ne laisse pas de doute.

Finalement, dans seulement deux cas, il s'agit d'employer des supports plus classiques : une « feuille vierge »⁷¹³. Notons l'anecdotique emploi d'un support végétal : des feuilles de genévrier⁷¹⁴, ainsi que d'un « morceau d'assiette fine comme un parchemin »⁷¹⁵. Les deux feuilles vierges et les feuilles de genévrier sont toutes trois jetées dans un liquide (eau ou huile), dont on pourra oindre une personne à protéger ou à guérir⁷¹⁶. Ces supports pourraient donc avoir été choisis pour leur dissolubilité, qui permettrait de faire passer la vertu des noms inscrits dans le liquide. Le morceau d'assiette sera quant à lui porté comme un talisman, et ce choix doit être lié à la pérennité de ce type de support.

Quant à l'encre, elle n'est précisée qu'à trois reprises : il s'agit dans deux cas de sang de coq (pour écrire sur les tourtes)⁷¹⁷ et dans un cas d'encre de tournesol rouge et bleue⁷¹⁸. Si le peu de précision concernant le choix de l'encre pourrait s'expliquer par le grand nombre de supports métalliques, il est intrigant d'observer que c'est sur un support d'airain que l'on écrira à l'encre de tournesol rouge et bleue (et au moyen d'une plume de cuivre). Ce rituel reste un mystère. Pour ce qui est du sang de coq, nous l'interpréterions de la même façon que l'écriture sur des objets du rituel, mais la vertu de l'acte est peut-être ici amplifiée par l'aspect implicitement sacré du sang.

La plume à employer n'est décrite qu'à deux reprises : elle est une fois de cuivre (pour écrire sur de l'airain)⁷¹⁹ et une fois d'airain (pour écrire sur des pierres de soufre)⁷²⁰.

Les caractères

Nous avons mentionné l'inscription, à deux reprises, de caractères – *materia magica* à la limite entre le verbal et le non verbal. Le rituel 13, visant à éloigner une mauvaise réputation avec l'aide des anges de la troisième altitude du second ciel, requiert que l'on inscrive, après avoir prononcé une conjuration, le nom des anges concernés ainsi qu'une série de caractères sur un morceau d'assiette fine comme une feuille de parchemin. Celle-ci sera portée par celui qui veut être protégé. Les caractères sont tracés dans notre manuscrit, et le texte précise que « les noms des caractères sont Ainel ou Aniel, Calchinia, Uraiel ou Uruel »⁷²¹.

Le rituel 16 permet de guérir un homme frappé d'un mauvais vent, par l'invocation des anges de la sixième altitude du second ciel. L'officiant récitera une conjuration et des noms sur un mélange d'huile et de miel, dont il oindra le malade tout en suffumigeant du musc, de

⁷¹² Rituel 23.

⁷¹³ Rituels 3 et 4.

⁷¹⁴ Rituel 20. Ce rituel comprend également une écriture sur argent. Sur le genévrier, voir KEIZER, L., *op. cit.*, p. 62.

⁷¹⁵ Rituel 13.

⁷¹⁶ Pour un processus semblable dans la Bible, cf. Nombres 5, 11-31.

⁷¹⁷ Rituels 5 et 6.

⁷¹⁸ Rituel 14.

⁷¹⁹ Rituel 14.

⁷²⁰ Rituel 15.

⁷²¹ *Et sunt nomina karacterum Ainel vel Aniel, Calchinia, Uraiel vel Uruel* (§ 134).

l'encens et de l'ambre. Il inscrira ensuite les noms et les caractères des anges de la sixième altitude sur une feuille ou un plat d'argent que l'infirmes portera sur sa poitrine.

Ces deux cas, qui sont les seules apparitions de tels caractères, ont en commun d'être des rituels de magie défensive où les caractères sont inscrits sur un objet porté par la personne à protéger. Dans un des deux cas, ces caractères portent des noms prononçables ; dans l'autre, cela n'est pas indiqué.

Si ce sont les deux seuls cas où des caractères sont présentés, il faut tout de même noter qu'ils sont annoncés dans le prologue, où l'on peut par exemple lire qu'Adam fit connaître à son fils Seth tous les secrets, les lettres et les caractères⁷²² du livre. Plus tard, Noé reçoit le livre de l'ange Raphaël, et il est dit qu'il comprit les lettres saintes et les caractères qui s'y trouvaient⁷²³. La fin du prologue précise que celui qui voudra « œuvrer dans les noms et les caractères de ce livre sans vouloir opérer avec sainteté et justice, perdra son âme dans ce monde et dans l'autre »⁷²⁴.

La question de l'origine et de la signification de ces caractères est épineuse, et a fait couler beaucoup d'encre. Julien Véronèse et Benoît Grévin ont proposé à leur sujet une étude aussi approfondie que complète. Selon la typologie qu'ils y proposent, les caractères sont des signes gravés ou écrits qui ne doivent ou ne peuvent faire l'objet d'une profération⁷²⁵. Ils sont utilisés en parallèle à des prières, des invocations, des conjurations, et d'autres exorcismes, ainsi que des noms divins et des noms d'esprits⁷²⁶ ; et ils sont généralement destinés à une intelligence (ange, esprit, démon)⁷²⁷. Le terme *character* est d'ailleurs lié, même en dehors du domaine de la magie, à la notion de contrat⁷²⁸.

Il en existe de nombreux types : les caractères pseudo-idéogrammatiques (semblables à des idéogrammes d'Extrême-Orient), les signes géométriques, les chiffres arabes ou les lettres latines isolées par des signes non alphabétiques placés entre eux, et finalement, les caractères à lunettes, qui nous intéressent ici⁷²⁹. Ces derniers se présentent comme des petits ronds reliés entre eux par des traits. Leur fréquence dans les textes de magie talismanique (souvent à côté d'anges planétaires)⁷³⁰ laisse envisager qu'ils aient été à l'origine une représentation symbolique des constellations ou de certaines configurations de planètes. Mais les textes n'en donnent jamais l'explication, et s'il a certainement dû y en avoir une au

⁷²² P.12.

⁷²³ § 11.

⁷²⁴ § 14.

⁷²⁵ VÉRONÈSE, J. et GRÉVIN, B., « Les caractères magiques au Moyen Âge central (XII^e-XIV^e siècle) », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 162 (2004), pp. 305-379 (p. 339).

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 342. Cf. également WOLFSON, E. R., « Phantasmagoria... », *op. cit.*, p. 110.

⁷²⁷ VÉRONÈSE, J. et GRÉVIN, B., *op. cit.*, p. 340.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 342.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 340. Ces caractères ont également porté le nom d'« alphabet de Métatron », de « police de Gabriel », ou encore d'« écriture antédiluvienne » (BOHAK, G., *Ancient Jewish Magic: a History*, Cambridge, Cambridge university press, 2008, p. 274).

⁷³⁰ VÉRONÈSE, J. et GRÉVIN, B., *op. cit.*, p. 343.

départ, elle semble perdue à l'époque qui nous intéresse⁷³¹, ou éventuellement secrète, et connue des seuls initiés.

L'absence de commentaire sur la signification de ces caractères dans les textes magiques pourrait également s'expliquer par le fait que leur vertu « supra-humaine » – ils sont considérés comme révélés dans certains textes – ait suffi, dans la mentalité médiévale, à expliquer leur vertu efficiente⁷³². Quant au discours d'acteurs non impliqués dans cette magie, nous disposons de celui des penseurs scolastiques, mais ces derniers se sont davantage intéressés à la valeur contractuelle de ces caractères (pour établir s'ils étaient ou non le support d'un pacte avec les puissances occultes) qu'à leur signification intrinsèque⁷³³.

Ces signes ne sont pas une particularité du bas Moyen Âge. On trouve des caractères à lunettes morphologiquement proches de ceux qui nous intéressent depuis la plus haute Antiquité, et les signes adressés à la sphère céleste et à ses habitants étaient fréquents dès cette époque⁷³⁴.

Si saint Augustin critique à plusieurs reprises ce type de caractères⁷³⁵, ceux-ci ne semblent avoir posé réellement problème qu'à partir du début du XIII^e siècle⁷³⁶. On les retrouve en effet à partir de ce moment-là, dans de nombreux traités de magie astrale et céleste tels que le *Picatrix*⁷³⁷, l'*Astromagia*⁷³⁸, l'*Almandal*⁷³⁹, le *De quatuor annulis*⁷⁴⁰, l'*Ars notoria*⁷⁴¹ et bien sûr, dans le *Livre de Raziel*⁷⁴².

Une influence des écritures secrètes médiévales (elles-mêmes dérivées d'écritures existantes)⁷⁴³, des alphabets grec⁷⁴⁴, latin, glagolitique, cyrillique, des runes et autres alphabets nordiques, ou encore de la sténographie romaine (avec les notes dites tironiennes) est tout à fait envisageable⁷⁴⁵. L'abondance de ces caractères dans la littérature magique arabe demande également que soient étudiés leurs liens avec le système d'écriture sudarabique en usage jusqu'au VI^e siècle⁷⁴⁶.

Dans le cas qui nous intéresse, nous pouvons affirmer que les caractères sont passés par la source hébraïque, puisque nous les trouvons au même endroit dans le SHR I, et la forte influence hellénistique sur ce texte pourrait laisser présumer une origine grecque, quoi que

⁷³¹ *Ibid.*, p. 342.

⁷³² *Ibid.*, pp. 308-310.

⁷³³ *Ibid.*, p. 345.

⁷³⁴ *Ibid.*, pp. 307 et 367.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 312.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 316.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 325.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 326.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 326.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 328.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 334.

⁷⁴² La version alphonsine en présente, outre ceux que nous avons vu, au f° 49 et dans le dernier livre.

⁷⁴³ VÉRONÈSE, J. et GRÉVIN, B., *op. cit.*, p. 368.

⁷⁴⁴ Cf. KEIZER, L., *op. cit.*, p. 54 et BOHAK, G., *op. cit.*, p. 272, qui présentent des caractères semblables à des lettres grecques avec des ronds ajoutés aux extrémités.

⁷⁴⁵ VÉRONÈSE, J. et GRÉVIN, B., *op. cit.*, p. 369.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 372.

rien ne puisse être affirmé. Nos deux séries de caractères correspondent étroitement avec les descriptions qu'en font J. Véronèse et B. Grévin en ce qu'ils semblent permettre un contrat, ou du moins un lien étroit avec les puissances célestes. La première série a pour particularité d'être accompagnée par des noms prononçables, ce qui est extrêmement rare si l'on se réfère à l'analyse susdite⁷⁴⁷.

Le fait que nous n'ayons que deux séries de caractères sur tout le *Liber samayn* laisse envisager qu'il s'agit d'un ajout ultérieur syncrétique, mais qui aurait eu lieu, comme nous l'avons dit, dès le texte hébreu. Cela n'est pas étonnant, puisque l'on en retrouve dans une grande partie de la littérature juive et orientale (dans la magie juive, la littérature des Palais, *Shi'ur Qoma*, mais aussi au Yémen, en Al-Andalus, en Arménie et en Éthiopie)⁷⁴⁸.

Conclusion sur la composante écrite

Si l'importance de la composante écrite est un peu inférieure à celle de la composante orale du point de vue quantitatif, cette infériorité est d'une certaine manière compensée par la durabilité de l'écriture. Le nom des anges est en effet fréquemment inscrit sur des pièces de métal, qui seront portées par les personnes à protéger ou enterrées dans des lieux stratégiques. Quand le support est moins durable, il est probable, selon notre hypothèse, que ce soit pour que la vertu du nom écrit se transfère plus facilement au liquide dans lequel ce support est immergé.

Si J. Véronèse et B. Grévin ont montré qu'au Moyen Âge, l'écriture était envisagée comme un « vecteur magique de la parole », et de l'acte d'écrire, comme un « acte proprement magique »⁷⁴⁹, la première thèse se vérifie plus que la seconde dans le cas de P. C'est en effet à l'inscription elle-même du nom des anges que le texte semble attribuer la vertu, plutôt qu'à l'acte d'écrire en soi, qui est peu détaillé⁷⁵⁰. Mais il ne semble pas incohérent d'envisager non seulement les caractères, mais même les noms d'anges inscrits comme des éléments potentiels d'un contrat au moins implicite avec les puissances angéliques supérieures (pour suivre l'expression de J. Véronèse et B. Grévin ; voir d'ailleurs l'occurrence unique du mot *pactum* à propos d'Orpimiel, au § 39), ou éventuellement comme des aimants (selon celle de E. R. Wolfson) liant ou attirant les entités célestes.

L'hypothèse de E. R. Wolfson affirmant que la prononciation des noms dans la magie juive tire sa vertu du fait que ces noms sont préalablement écrits⁷⁵¹ ne se vérifie toutefois pas parfaitement dans le cas de P, puisque les rituels ne comportant pas de composante écrite représentent plus d'un tiers des cas.

Il y aura à présent lieu de confronter cette double composante à l'importance de la multiple composante non verbale, elle aussi présente dans tous les rituels.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 339.

⁷⁴⁸ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 271.

⁷⁴⁹ VÉRONÈSE, J. et GRÉVIN, B., *op. cit.*, p. 379.

⁷⁵⁰ Voir aussi VÉRONÈSE, J., « God's names and their Uses... », *op. cit.*, pp. 41-42.

⁷⁵¹ WOLFSON, E. R., « Phantasmagoria... », *op. cit.*, pp. 102-103.

Composante non verbale

Comme nous l'avons dit, la composante verbale n'est jamais seule : elle accompagne toute une série d'éléments non verbaux. La composante proprement matérielle des rituels, les purifications préalables, l'exposition de certaines substances aux astres, la gestuelle, le port de vêtements particuliers, le choix et l'importance des fumigations, la récurrence de certains nombres, formes, et couleurs, et finalement l'importance du secret, méritent d'être ici explorés un à un, afin de mettre en évidence le rôle qu'ils ont – ou non – dans l'efficacité conférée à la magie du *Liber samayn*.

Choix préalable de l'objet – des lois de sympathie ?

L'étude de la façon dont sont chargés les objets au cours des rituels appelle une question préalable : celle du choix de l'objet. A-t-il d'entrée de jeu un lien sympathique avec le but visé ? Est-il choisi au hasard ? Ou est-il le plus neutre possible, afin de pouvoir recevoir la force que lui transmet l'officiant ?

Les liens de sympathie entre la matérialité du rituel et le but poursuivi ou les entités invoquées sont loin d'être évidents. Nous détaillons les six cas où un lien est possible, sans pour autant être certain :

- L'emploi d'une fumigation pour invoquer un esprit qui va apparaître premièrement sous forme de fumée, puis prendre corps dans une figure qui lui aura été présentée⁷⁵². Cette hypothèse sera confortée par notre comparaison avec VH (et en particulier le *Liber thymiama*) qui met étroitement en lien fumigations et esprits⁷⁵³.
- Le rituel visant à empêcher un ennemi de dormir requiert l'emploi d'une tête de chien qui n'a pas vu la lumière. Or, le chien est lié, en tout cas dans la tradition arabe, au sommeil, par le fait qu'il veille quand tout le monde dort. La conjuration demande par ailleurs explicitement que la personne aboie comme un chien, ce qui lie la composante orale au matériel choisi⁷⁵⁴.
- L'utilisation, dans un rituel pour faire chauffer un four, de pierres de soufre, n'est peut-être pas anodine non plus⁷⁵⁵. Le soufre est, selon Jacques Lefèvre d'Étaples, lié à Mars, planète elle-même liée au feu⁷⁵⁶.
- Dans le rituel permettant d'écarter une bête sauvage, la figurine utilisée ne sera pas liée au but désiré par sa substance, mais bien par sa forme : elle représente en effet la bête que l'on voudra éloigner⁷⁵⁷.
- Dans celui qui permet d'écarter un fleuve ou une mer d'un lieu, une figurine d'homme armé portant une verge de marbre est réalisée. Si l'on pense au récit de VH, racontant comment le livre fut inscrit sur une colonne de marbre et sur une colonne de terre

⁷⁵² Rituel 10.

⁷⁵³ Cf. la quatrième partie, au chapitre 2. A. 3., la section intitulée « Le *Liber thymiama* ».

⁷⁵⁴ Rituel 14.

⁷⁵⁵ Rituel 15.

⁷⁵⁶ LEFÈVRE D'ÉTAPLES, J., *La Magie Naturelle*, édité et traduit par J.-M. MANDOSIO, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 2018, pp. 2 et 35.

⁷⁵⁷ Rituel 17.

cuite afin de résister tant à l'eau qu'au feu, un lien entre eau et marbre est envisageable, mais c'est là, il faut en convenir, une pure hypothèse⁷⁵⁸.

- Finalement, un rituel permet la réalisation d'une bague de fer protégeant celui qui la porte à la guerre. Il y a lieu de se demander si l'on n'a pas ici un lien implicite entre le fer, métal attribué à Mars, et la guerre. C'est toutefois le seul cas où un métal semble lié à une planète, et il pourrait être le résultat du hasard⁷⁵⁹.

Il y a finalement – nous y avons fait allusion – des rituels dans lesquels un lien entre ce que l'on va faire de l'objet et le résultat est explicite. Au cours du rituel 2, l'officiant brise une marmite en demandant que les os de son ennemi soient brisés de la même façon. Dans le rituel 12, le fait de jeter une table de terre dans le feu et une table de marbre dans l'eau pour unir un homme et une femme sous-entend peut-être un lien entre l'homme et le feu, et la femme et l'eau.

Par ailleurs, nous avons mentionné le rituel qui employait une tête de chien, et dont la conjuration demande que la personne aboie comme un chien. Dans ce même rituel, qui emploie aussi une feuille de plomb liée à une feuille d'airain avec un fil de fer blanc, l'officiant dira aux anges dans la conjuration : « afin que vous le liiez avec des fers pour le mettre dans un lit d'airain »⁷⁶⁰.

Nous observons donc que sur trente rituels, rares sont les cas où un lien sympathique est réellement avéré et certain. Nous pouvons donc affirmer que là n'est pas le fondement de la théorie sous-tendant les rituels et que ce mécanisme n'est présent que de façon anecdotique, peut-être dans les cas empruntés à d'autres traditions magiques. Selon L. Keizer en effet, la sympathie a peu d'importance dans la religion juive, parce que c'est la force divine qui est soulignée, et rendue possible par la pureté de l'officiant. Au contraire, dans le monde gréco-égyptien, les puissances sont personnifiées, invoquées de façon beaucoup plus personnelle sur un support sympathiquement lié à elles⁷⁶¹.

Purifications

Il n'est dès lors pas étonnant d'observer que dans le *Liber samayn*, comme d'ailleurs dans tout le manuscrit P, les insistance sur la pureté sont omniprésentes. Elles sont présentes à deux niveaux : la pureté de l'officiant et celle du matériel employé. Il y aura donc d'une part lieu de se demander si la purification de l'homme a pour but de lui permettre plus facilement une union avec Dieu ou les puissances divines⁷⁶², et si elle n'est par conséquent nécessaire que pour les « bonnes » actions⁷⁶³. D'autre part, nous nous demanderons si la nécessité de

⁷⁵⁸ Rituel 18. Cf. FRITZ, J.-M., « *Translatio studii* et déluge. La légende des colonnes de marbre et de brique », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 47 (2004), pp. 127-151 ; BURNETT, C., « The Legend of the three Hermes and Abū Ma'shar's Kitāb al-Ulūf in the Latin Middle Ages », dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 38 (1976), pp. 231-234.

⁷⁵⁹ Rituel 30.

⁷⁶⁰ Rituel 14.

⁷⁶¹ KEIZER, L., *op. cit.*, p. 47.

⁷⁶² Ibid., p. 24.

⁷⁶³ C'est le cas chez un auteur comme Antonio da Montolmo, qui précise que le lieu doit être purifié si l'opération est bénéfique, tandis qu'il ne doit pas l'être pour une opération nocive (WEILL-PAROT, N., « Dans le ciel ou sous le ciel ? », *op. cit.*, p. 764).

pureté des objets est liée à l'idée qu'un objet neutre recevra plus facilement une vertu extérieure – comme le peu de liens « sympathiques » entre objets et finalités observé au chapitre précédent pourrait le laisser envisager.

Purification de l'homme

Au cours de dix-sept rituels du *Liber samayn* – c'est-à-dire plus de la moitié – on trouve une insistance sur la pureté nécessaire à l'obtention du résultat. Cela n'est pas anodin, puisque c'est le seul élément à propos duquel le texte dit explicitement qu'il est nécessaire pour que le rituel fonctionne. Cette insistance peut avoir la forme d'un bref rappel (« que tout ce que tu fais soit fait avec pureté, et il aura un résultat »⁷⁶⁴), ou d'un plus long développement (« sois pur douze jours de toute nourriture, boisson, mauvaise chose et souillure honteuse, et ne mange rien si ce n'est du pain qui soit fait devant toi par une femme pure ou par un homme pur. Et ne mange rien avec, si ce n'est de l'huile ou du miel pur, ne bois rien si ce n'est de l'eau, et lave-toi à la fin ou au milieu de la nuit »⁷⁶⁵). Dans le rituel 4, la purification va jusqu'à être partie intégrante du rituel : « et fais bien laver ta tête avec de l'eau la plus chaude que tu puisses supporter, et ton corps avec de la tiède, comme d'habitude. Fais porter de la froide là où tu te tiens, et fais en projeter sur ton corps, sauf sur ta tête. Sur ta tête, [fais projeter] du vin. Ainsi tu laveras et purifieras ton corps de la dissolution opérée par la sueur »⁷⁶⁶.

Nous observons que le seul rituel offensif à proprement parler, celui qui permet, avec l'aide des anges « pleins de colère et de sang » de Tigraël, de se venger et de nuire à son ennemi, ne requiert pas de purification, tandis que la description la plus abondante et précise de purifications nécessaires est liée aux deux opérations permettant de converser avec le Soleil. Cette particularité pourrait s'expliquer par leur caractère plus mystique, voire théurgique. Le deuxième ciel présente une purification générale nécessaire pour les rituels attenants aux douze altitudes qu'il renferme, ce que nous ne sommes pas en mesure d'expliquer.

Qu'en est-il des modalités de ces purifications ? L'un des deux éléments les plus importants est la nourriture (9 rituels) : les aliments dont il faut s'abstenir sont semblables d'un rituel à l'autre : ce sont toujours la viande, le sang, le vin⁷⁶⁷, les choses mortes par elles-mêmes ou honteuses, qui reviennent. Dans un cas, le texte précise ce qui peut être mangé : du pain fait sous les yeux de l'officiant, par une personne pure, accompagné d'huile, de miel pur et d'eau⁷⁶⁸.

Neuf rituels également insistent sur la nécessité d'abstinence sexuelle préalablement à l'expérience. Parfois, le nombre de jours est donné. Dans un cas, le texte précise « ni en veillant ni en dormant » (rituel 29).

Sept rituels requièrent un bain, et la seule précision donnée est parfois le nombre de jours. Sept rituels requièrent aussi une pureté morale et spirituelle : il s'agit de ne pas être

⁷⁶⁴ Rituel 3.

⁷⁶⁵ Rituel 28.

⁷⁶⁶ Rituel 4.

⁷⁶⁷ Sur le lien entre le vin et le sang, voir KEIZER, L., *op. cit.*, p. 52.

⁷⁶⁸ Rituel 28.

coupable de vol⁷⁶⁹, de litige⁷⁷⁰, de vice⁷⁷¹, de fausseté⁷⁷² ; d’agir avec humilité et droiture, de prier pour que les prières dites aillent au Seigneur⁷⁷³ ; et dans un dernier cas, de confesser ses péchés⁷⁷⁴.

Trois rituels insistent en outre sur la pureté des vêtements de l’officiant, qui doivent être blancs, propres et/ou neufs.

Trois rituels demandent de ne pas avoir eu de contact avec certaines souillures, à savoir une femme menstruée⁷⁷⁵, un mort⁷⁷⁶, une tombe⁷⁷⁷, un lépreux⁷⁷⁸ ou encore une chose souillée non spécifiée⁷⁷⁹.

Mentionnons finalement les six rituels qui se contentent de donner l’injonction d’agir avec pureté⁷⁸⁰.

Le nombre de jours que doit durer la purification ou l’abstinence est mentionné dans quelques cas, et ce nombre est généralement un nombre récurrent dans le rituel. C’est le cas du rituel 28 pour lequel il faut s’être purifié pendant douze jours, et au cours duquel la conjuration sera répétée douze fois. Nous reviendrons sur la récurrence de certains nombres dans les rituels⁷⁸¹.

Purification des objets

Dans cinq rituels, le texte insiste en outre sur la pureté nécessaire du matériel employé. Dans trois cas, le vase utilisé doit être neuf (voire confectionné spécialement pour l’opération)⁷⁸², un rituel requiert un drap tout à fait neuf⁷⁸³ et finalement, un rituel demande de l’eau d’une fontaine vive et un coq blanc sans poil⁷⁸⁴. La récurrence de la couleur blanche dans la matérialité des rituels est, comme nous le verrons dans notre étude des couleurs dans les rituels, vraisemblablement liée à cette volonté de pureté.

Conclusion sur les purifications

La pureté, surtout de l’homme, mais aussi dans quelques cas des objets utilisés, est manifestement très importante. Son indication est d’une part extrêmement récurrente, d’autre part le seul élément dont il est dit explicitement qu’il est indispensable à l’obtention

⁷⁶⁹ Rituel 1.

⁷⁷⁰ Début du deuxième ciel.

⁷⁷¹ Rituels 16, 21 et 22.

⁷⁷² Rituel 29.

⁷⁷³ Rituel 29.

⁷⁷⁴ Rituel 30.

⁷⁷⁵ Début du deuxième ciel.

⁷⁷⁶ Début du deuxième ciel ; rituels 23 et 29.

⁷⁷⁷ Rituel 29.

⁷⁷⁸ Début du deuxième ciel.

⁷⁷⁹ Rituel 29.

⁷⁸⁰ « Que tout soit fait avec pureté » (rituel 3) ; « Agis avec pureté et tu réussiras » (rituels 9 et 10) ; « Sois pur lorsque tu écriras » (rituel 19) ; « Fais cela avec pureté et sainteté » (rituel 21) ; « Agis avec pureté » (rituel 22).

⁷⁸¹ Cf. *infra*, au chapitre 1. B. 3., la section intitulée « Nombres et formes ».

⁷⁸² Rituels 4, 22 et 29.

⁷⁸³ Rituel 13.

⁷⁸⁴ Rituel 5.

du but poursuivi. Cela, ajouté au fait que le seul rituel offensif ne requière pas de purification, confirme l'hypothèse de L. Keizer mettant en évidence l'importance, dans le cadre de la tradition juive, de la pureté pour permettre l'union avec la ou les puissances divines⁷⁸⁵.

Ces observations permettent de mieux comprendre la faible importance des liens de sympathie entre objet et but désiré ou entités invoquées. Plutôt que de partir d'un objet déjà lié aux anges, il s'agirait d'avoir un réceptacle parfaitement pur, que ceux-ci viendront habiter ou charger.

Exposition au ciel

Les deux étapes préliminaires au rituel (choix de l'objet et purifications) ayant été étudiées, nous pouvons à présent nous tourner vers les différents éléments et actes qui vont conférer à l'objet la vertu désirée.

Dans ce traité dans lequel le ciel tient une place prépondérante, l'influence céleste, qu'elle soit astrale, angélique ou autre, semble être capitale. Il y a lieu ici d'en déterminer les modalités et l'importance au sein des « mécanismes » des rituels.

Dans cinq rituels, le moment de la réalisation est précisé, et ce moment est généralement lié aux luminaires. Il s'agit d'agir à une heure bien précise (« troisième heure de la nuit »⁷⁸⁶), ou un certain jour du calendrier solaire (« première ou seconde heure de la nuit, à partir du troisième jour du premier mois de trente jours de l'année solaire »⁷⁸⁷), ou du calendrier lunaire (« troisième jour de la nouvelle Lune⁷⁸⁸ »). Parfois, le moment est un peu plus complexe à déterminer « le quinzième jour du mois, lorsque la Lune sera pleine à la quatrième heure du jour⁷⁸⁹ ». Il arrive également qu'au moment indiqué, il faille exposer des objets au ciel (« à la septième heure du jour, le septième jour du mois, que ces sept marmites soient chauffées [...], laisse-les sept nuits sous [un ciel] serein ou sous les étoiles »⁷⁹⁰)⁷⁹¹.

Lorsqu'il faut exposer les objets au ciel, le texte précise à quel astre : à savoir le Soleil, la Lune et/ou les étoiles.

Dans cinq cas, il est recommandé d'exposer l'objet au Soleil. Dans le rituel 3 qui est un rituel de divination, le Soleil est omniprésent. Il faut remplir un vase d'huile et le conjurer face au Soleil quand il est le plus fort, puis y jeter les feuilles où sont inscrites les choses que l'on veut prédire. Il faut ensuite élever le vase face au Soleil et regarder quelle feuille remonte à la surface. Finalement, le rituel recommande d'enterrer les feuilles dans un mur sur lequel frappe toujours le Soleil.

Le rituel 5 recommande d'exposer les tourtes réalisées au Soleil, mais c'est peut-être pour une raison plus pragmatique puisque le texte précise : « jusqu'à ce qu'elles sèchent ».

⁷⁸⁵ KEIZER, L., *op. cit.*, p. 47.

⁷⁸⁶ Rituel 10.

⁷⁸⁷ Rituel 1.

⁷⁸⁸ Rituel 30.

⁷⁸⁹ Rituel 12.

⁷⁹⁰ Rituel 2.

⁷⁹¹ C'est le cas des rituels 2, 3, 6, 13, 16, 21, 22 et 27. Dans les rituels 4 et 29, le moment est précisé, mais l'on insiste sur le fait qu'il ne faut pas que l'objet soit exposé à la Lune (rituel 4) ou au Soleil (rituel 29).

Les tourtes sont ensuite exposées à la Lune et aux étoiles, tandis que la marmite utilisée sera enterrée dans un lieu où le Soleil ne frappe jamais.

Le rituel 16, qui vise à soigner un homme frappé d'un mauvais vent, demande une première conjuration face au Soleil, puis l'exposition de l'infirmes nu au Soleil, puis finalement une conjuration du Soleil lui-même, dans laquelle il lui est demandé de guérir l'homme.

Dans le rituel 21, qui permet de se protéger contre la calomnie, la conjuration est faite face au Soleil lorsqu'il se lève, et la feuille d'airain inscrite au cours du rituel est enterrée face au Soleil levant. Finalement, le rituel 27 se fait face au Soleil, puisque c'est lui que l'on invoque pour converser avec lui.

Il arrive également qu'il faille se garder du Soleil, comme dans le rituel 29 qui recommande de prendre garde que le Soleil ne voie pas l'huile⁷⁹² ; ou que le Soleil ait une vertu dissolvante, puisque dans les rituels 24 et 29, c'est la dissolution du rituel qui se fait face au Soleil.

Un rituel demande une exposition aux étoiles seules, il s'agit du rituel 2 au cours duquel sept marmites d'eau sont laissées sous les étoiles, avant d'être utilisées pour la vengeance.

Parfois, c'est à la fois à la Lune et aux étoiles, comme c'est le cas du rituel 5 déjà mentionné, et du rituel 6, pour l'obtention de l'amitié d'un homme.

La Lune seule est présente elle aussi, et sa phase peut être précisée : dans le rituel 13, permettant d'éloigner une mauvaise réputation, il faut réaliser le rituel à la pleine Lune, et se tenir « là où il y a le plus de Lune » ; et le rituel 12 sera lui aussi effectué à la pleine Lune. Le rituel 4, permettant de convertir les sens d'un puissant, ne peut au contraire pas être fait à la pleine Lune.

Au total, 17 des 30 rituels recommandent l'exposition (ou la non-exposition) au Soleil, à la Lune et/ou aux étoiles. Cela en fait une composante des rituels importante en quantité, bien que très peu complexe (les observations peuvent être faites à l'œil nu, et même quand il s'agit de choisir le bon moment dans les phases de la Lune, c'est toujours le stade le plus évident : la pleine Lune). Il ne nous a malheureusement pas été possible de déterminer la logique qui faisait que c'était l'un ou l'autre luminaire qui était choisi. Si le Soleil est lié à des rituels désirant réaliser le bien (guérison, divination, discussion avec le Soleil), l'inverse ne se vérifie pas et c'est donc peut-être un hasard.

Quoi qu'il en soit, nous constatons à nouveau ici que seuls les deux luminaires occupent une place de choix, contrairement aux planètes, et qu'il y a bel et bien lieu de parler de magie céleste plutôt qu'astrale ou planétaire. Peut-être est-ce là un indice de la rédaction du SHR I antérieurement à l'exil des Juifs à Babylone, terre d'astronomie par excellence ? Il est

⁷⁹² Voir aussi le rituel 22, qui demande une exposition à la Lune, et de faire sécher les tourtes là où on ne voit pas le Soleil.

en outre difficile de savoir quel rôle ces luminaires ont par rapport aux anges : aident-ils les anges à imprégner l'objet ? Ou apportent-ils une vertu indépendante de celle des anges ?

Notons encore l'importance des quatre directions dans certains rituels : conjuration face à l'orient⁷⁹³ ; emploi de l'eau d'une fontaine qui coule face à l'orient⁷⁹⁴ ; figurine enterrée en direction du nord⁷⁹⁵ ou face à l'orient⁷⁹⁶ ; le choix de ces deux directions pourrait être lié au lever du Soleil et à son absence.

Gestuelle dans les rituels

La réalisation de nos rituels implique toute une gestuelle, dont l'importance et la vertu méritent d'être étudiées. Étrangement, cette gestuelle est très peu explicitée : seuls 6 des 30 rituels donnent l'impression qu'un ou des gestes soient importants.

Dans le rituel 3, il faut se tenir droit sur ses pieds, face au Soleil ; puis tenir d'une main la feuille contenant les noms, tandis que l'on jette celle des questions dans l'huile ; et finalement tenir l'anse à deux mains et l'élever face au Soleil.

Dans le rituel 6, il est précisé qu'il faut poser son doigt sur le récipient pendant la conjuration. Ce détail est bref et simple, mais très précis. Viendrait-il de la nécessité d'un contact physique entre l'officiant et l'objet qu'il charge de la vertu des anges ?

Le rituel 7 recommande de tenir en main un bâton de myrte, mais surtout de faire trois pas, face couverte et inclinée une fois le rituel terminé, pour éviter tout danger.

Le rituel 28 précise les gestes à accomplir non pas pour faire apparaître le Soleil, mais une fois qu'il commence à apparaître : « incline-toi, jette-toi à terre, la tête sur la terre, sur ta face. Dis la prière. Puis redresse-toi et tiens-toi sur tes pieds. Quand tu auras vu les couronnes, tourne tes mains derrière toi vers la terre, et demande ce que tu voudras. Pour le renvoyer, lève les yeux vers le ciel ».

Finalement, le rituel 30 détaille comment prendre l'anneau réalisé en bouche et lever les yeux vers le ciel pour conjurer les anges et faire apparaître une foule. L'officiant peut ensuite le mettre à son doigt et reprendre son chemin. Si il veut les délier, il lui faut remettre l'anneau dans sa bouche, se placer face au Soleil, dire les noms des anges en sens inverse et ajouter « je vous délie afin que vous repreniez votre route », puis remettre l'anneau à son doigt.

Le rituel 4 recommande que l'on change deux fois de maison au cours du rituel, mais rien ne nous permet d'affirmer que c'est le déplacement à proprement parler qui a de l'importance.

⁷⁹³ Rituel 4.

⁷⁹⁴ Rituel 5.

⁷⁹⁵ Rituel 17.

⁷⁹⁶ Rituel 21.

Hormis ces six rituels, les seules mentions que nous trouvons sont « tiens-toi droit face à la Lune »⁷⁹⁷ ou « droit face au Soleil »⁷⁹⁸.

La gestuelle de nos rituels est donc très simple, et ne semble pas être la pierre de touche de leur efficacité. Pourtant, dans quelques cas, ils sont précis et impliquent d'avoir un contact physique avec l'objet, ou d'être tourné vers un luminaire.

Vêtements

Les vêtements, élément capital dans les traités de magie astrale influencés par le culte d'Harrân, sont-ils ici d'importance ? Les indications sont rares et très simples. Il faut se rhabiller et se couvrir la tête en sortant du bain chaud⁷⁹⁹ ; se couvrir la face⁸⁰⁰ ; se couvrir d'un drap tout à fait neuf⁸⁰¹ ou de tissus blancs⁸⁰². Dans le rituel 16, au contraire, le malade doit être placé nu face au Soleil, invoqué comme guérisseur, probablement pour être en contact direct avec ses rayons.

Quoi qu'il en soit, les vêtements sont loin de constituer une composante majeure des mécanismes de nos rituels. Nous avons la confirmation que notre magie n'a pas été influencée par cette magie harranienne et que sa rédaction est sinon antérieure à l'influence arabe en milieu juif, du moins largement indépendante de celle-ci.

Fumigations

L'importance et les vertus des fumigations, omniprésentes dans VH, méritent également d'être mesurées. On en trouve dans seulement 4 des 30 rituels. La fumigation est au centre du rituel 1 qui permet d'obtenir une guérison. Ce rituel consiste en effet uniquement à jeter du musc et de l'encens dans un feu de braises en disant une conjuration (à une heure et un jour bien précis du calendrier solaire).

Dans le rituel 10, du musc et de l'encens blanc sont placés dans un récipient rempli de charbons allumés. Le récipient est ensuite placé dans une rivière, et l'officiant doit voir apparaître « entre le ciel et la terre l'image d'un arc-en-ciel apparaissant dans un nuage et se tenant sur ses pieds ». Il dira alors une conjuration. Cette opération doit être réitérée quatre nuits d'affilée, et la quatrième nuit, une nuée de feu deviendra visible, et puis la figure présentée par l'officiant à cet effet sera animée par un esprit et commencera à lui parler.

Le rituel 16 permet de soigner un homme frappé d'un mauvais vent. Du musc, de l'encens, de l'ambre et « d'autres bonnes fumigations » sont suffumigées pendant que le malade est oint de l'huile préparée et conjurée au cours du rituel.

Dans le rituel 27, permettant de parler avec le Soleil de jour, trois deniers de fumigations sont fumigées au cours de la conjuration. Les substances à fumer ne sont pas précisées, mais elles pourraient ici être envisagées comme des offrandes.

⁷⁹⁷ Rituel 22.

⁷⁹⁸ Rituels 21 et 27.

⁷⁹⁹ Rituel 4.

⁸⁰⁰ Rituel 7.

⁸⁰¹ Rituel 13.

⁸⁰² Rituel 28.

Nous observons donc d'une part la présence exclusive de l'encens, du musc et de l'ambre, substances très courantes dans la magie médiévale. Aucun lien entre les vertus de ces encens (telle qu'elles sont théorisées dans le *Liber thymiama* de VH ou dans la *Magie Naturelle* de Lefèvre d'Étaples) et les rituels n'a en revanche pu être observé. D'autre part, nous observons que la présence de fumigations est visiblement liée aux esprits et apparitions (qu'il s'agisse de guérir d'un mauvais vent, de faire apparaître un esprit ou de discuter avec le Soleil), ainsi qu'à la guérison, elle-même souvent obtenue, comme nous l'avons vu, par l'éloignement de mauvais esprits.

Nombres et formes

À plusieurs reprises déjà, nous avons observé que certains nombres revenaient fréquemment dans les rituels. Nous étudierons dans ce sous-chapitre les occurrences de ces nombres, ainsi que le sens que l'on peut leur attribuer ; puis nous nous poserons la question de l'importance de la forme des objets employés.

Plusieurs rituels semblent comme construits autour d'un nombre. C'est le cas du rituel 2 par exemple, dans lequel le nombre sept revient constamment. Il s'agit de prendre de l'eau de sept fontaines dans sept récipients à la septième heure du septième jour du mois. Les récipients sont ensuite exposés sept nuits aux étoiles.

Dans le rituel 16, c'est le nombre trois qui est mis en évidence. L'officiant doit en effet prendre trois récipients d'huile et de miel, et nommer sur eux le nom de l'infirme, de sa mère et des anges trois fois par jour. Le nombre trois revient également dans la conjuration puisqu'il dit : « comme tu as guéri Abraham circoncis, qui s'est tenu trois jours devant l'œil du Soleil quand vinrent à lui les trois anges [...] ». L'officiant doit ensuite prendre l'huile et le miel à trois reprises et les mettre dans la bouche du malade.

Il y a au total sept rituels dans lesquels un nombre ressort de la sorte : dans les rituels 2, 23 et 29, c'est le nombre « sept », dans le 10 et le 16 le nombre « trois », dans le 3, le nombre « deux », et dans le 28, le nombre « douze ».

Or, nous avons vu que ces nombres « sept », « trois », « deux » et « douze » étaient à la base de la construction symétrique des sept ciels : le premier et le quatrième ciel sont construits autour du nombre sept, le second et le cinquième autour du nombre douze, et le troisième et la somme des sixième et septième autour du nombre trois⁸⁰³. Il y a dès lors lieu de se demander si l'importance des nombres dans les rituels est liée à leur importance dans la conception cosmologique. Comme ce tableau le met en évidence, la réponse est non⁸⁰⁴.

Nombre récurrent	Rituel	Ciel auquel est rattaché le rituel	Nombre lié au ciel
Sept	Rituel 2	Premier ciel	Sept

⁸⁰³ Cf. à ce propos au chapitre 1. B. 1., la section intitulée « Les sphères de la mystique juive ».

⁸⁰⁴ On trouve par contre chez Ganell des allusions à un lien explicite, par exemple lorsqu'il écrit « celui qui veut œuvrer par les anges, comme le faisait Adam par Razyel, doit faire abstinence, selon le nombre du maître du ciel par lequel il opère » (f° 121r) ou « et jusqu'ici, toutes ces paroles sont de Salomon, dans le chapitre dans lequel on voit sa description de l'abstinence raziélienne qui doit se faire pendant douze jours à cause des douze grands qui s'y trouvent » (f° 102r).

Sept	Rituel 23	Deuxième ciel	Douze
Sept	Rituel 29	Quatrième ciel	Sept
Trois	Rituel 10	Premier ciel	Sept
Trois	Rituel 16	Deuxième ciel	Douze
Deux	Rituel 3	Premier ciel	Sept
Douze	Rituel 28	Quatrième ciel	Sept

Notons encore que si ces sept rituels sont construits autour d'un seul nombre de façon évidente, la majorité des autres fait également apparaître des nombres. Dans ces autres rituels, cependant, on ne trouve pas un seul nombre répété à chaque étape du rituel, mais des nombres différents. Si l'on fait la somme pour tous les rituels, c'est le nombre trois qui est le plus fréquent (vingt-six occurrences), puis le sept (vingt occurrences), puis le deux (quinze occurrences). Ensuite viennent les nombres quatre (cinq occurrences) et douze (quatre occurrences). Ce sont donc les nombres symboliques dans l'organisation des cieux qui restent ici aussi les plus fréquents, mais leur lien avec les rituels restent un mystère.

L'importance des nombres soulève par ailleurs la question de l'importance des formes géométriques. Celles-ci ne semblent pas avoir de valeur dans le système magique du *Liber samayn*, puisque seul le rond est mentionné, une fois pour la forme d'une table⁸⁰⁵, et une fois pour la forme d'un vase⁸⁰⁶.

Nous pouvons donc conclure que les rituels du *Liber samayn* accordent de l'importance aux mêmes nombres que sa cosmologie, nombres lourds de symbolisme dans la mentalité juive tardo-antique⁸⁰⁷, mais qu'il ne semble pas y avoir de correspondance directe entre leur présence dans les rituels et leur mention dans la description des cieux. Une fois de plus, ces deux aspects du textes paraissent indépendants. Quant aux formes, aucune importance ne leur semble accordée.

Les couleurs

Quelques mentions de couleurs soulèvent la question de leur valeur symbolique. Une analyse exhaustive révèle que seule la couleur blanche apparaît de façon régulière : dans le rituel 5 sont utilisés un coq blanc, un tissu blanc et de la cire blanche ; dans le 14, un fil de fer blanc ; dans le 16, du miel blanc ; et dans le 28, un tissu blanc.

Trois rituels demandent de l'huile de rose⁸⁰⁸, et l'on trouve encore mention d'encre rouge et bleue⁸⁰⁹, d'un cuir rouge⁸¹⁰ ou encore d'un bœuf noir et d'un fil de sept couleurs⁸¹¹.

Il ne semble donc pas y avoir d'utilisation particulière d'une quelconque symbolique des couleurs, excepté pour le blanc. L'importance de la pureté dans le traité, soulignée plus

⁸⁰⁵ Rituel 5.

⁸⁰⁶ Rituel 4.

⁸⁰⁷ SED, N., *La mystique cosmologique...*, op. cit., p. 47.

⁸⁰⁸ Rituels 3, 16 et 20.

⁸⁰⁹ Rituel 14.

⁸¹⁰ Rituel 20.

⁸¹¹ Rituel 23.

haut, laisse supposer que celle-ci en est l'explication. La pureté est en effet jusqu'à présent la composante non verbale étudiée la plus importante.

Le secret

L'importance du secret dans certains traités de magie médiévale a été notamment mis en valeur par J.-P. Boudet et J. Véronèse⁸¹². Dans le *Liber samayn*, l'analyse a rapidement révélé que cette composante était loin d'être majeure.

Seuls deux rituels y font allusion : le rituel 12, qui demande que les plaques soient jetées dans un four à chaux « à un moment où aucun homme ne le voit » – mais il y a lieu de se demander si ce n'est pas pour protéger l'officiant contre de potentielles accusations ; et le rituel 6, qui recommande de laisser la tarte dans un lieu secret en attendant le matin.

À cela s'ajoute le rituel 3, qui se termine par « ceci est un des secrets du livre, et il n'est pas nécessaire que tu le montres à tous les hommes » ; mais ici, il ne semble pas que l'efficacité du rituel soit en jeu.

Le secret est donc pratiquement absent du *Liber samayn*, et dans aucun des trois cas où il est mentionné, il ne semble être une condition *sine qua non* à l'obtention du résultat⁸¹³.

Conclusion - la composante non verbale

Tandis que la composante verbale, qu'elle soit orale ou écrite, était omniprésente dans les rituels, seul un élément non verbal semble revêtir une telle importance : les purifications. Celles-ci sont non seulement décrites très fréquemment et précisément, mais c'est en outre le seul élément dont il est explicitement dit d'une façon régulière qu'il est indispensable au bon fonctionnement du rituel. L'officiant devra être pur, de même que le matériel qu'il emploiera. Nous avons proposé comme interprétation du rôle de cet aspect, intrinsèquement lié au judaïsme, mais aussi à la magie tardo-antique en général, le fait qu'il permettait une union entre l'homme et les puissances supérieures. L'objet, qui n'est pas choisi pour sa sympathie naturelle avec le but poursuivi ou les entités invoquées, doit être lui aussi parfaitement pur, certainement pour recevoir une nouvelle vertu.

Un second élément non verbal semble jouer un rôle, mais un peu moindre : l'exposition au Soleil, à la Lune et aux étoiles. Elle est fréquente, décrite avec précision (exposition ou non-exposition ; au Soleil, à la Lune ou parfois la pleine Lune, etc. ; à certains moments de la journée ou du calendrier) et dure généralement plus longtemps que le rituel à proprement parler. Le texte ne précise cependant pas quel type de puissance ou d'influence l'objet exposé captera.

Les nombres et les fumigations sont présents et semblent jouer un rôle dans certains rituels seulement. Les nombres sont des nombres à valeur symbolique, présents également dans la description cosmogonique, sans pour autant leur être liés directement. Quant aux

⁸¹² BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « Le secret dans la magie rituelle médiévale », *op. cit.*, pp. 101-150.

⁸¹³ Nous aurons de plus l'occasion de voir que ces trois mentions du secret sont des ajouts du traducteur de cette partie de P. Cf. la troisième partie, chapitre 2. D. 2. « Ajouts ou extrapolations de pratiques magiques ».

fumigations, elles sont liées aux apparitions et aux guérisons, mais restent simples et peu fréquentes par rapport à l'explosion que l'on trouve dans une version comme VH.

Finalement, la gestuelle, les vêtements, les couleurs, et le secret jouent un rôle minime, voire nul, dans les rituels.

Utilisation de la force de l'objet – les rituels indirects.

Nous avons étudié au chapitre précédent les différentes composantes (verbales et non verbales) des rituels, permettant de charger un objet d'une vertu particulière.

Vingt-trois des trente rituels vont ensuite utiliser et transmettre cette vertu de l'objet à la chose, à la personne, ou au lieu sur lequel le rituel permet d'agir. Nous les avons qualifiés de « rituels indirects », par opposition aux sept « rituels directs » dont la réalisation a lieu au cours du rituel (dialogue avec le Soleil, apparition d'un esprit, etc.). Cette partie est consacrée à l'étude des rituels indirects, et de la façon dont la force est transmise de l'objet chargé à son « destinataire ». Nous y incluons également l'étude de la partie indirecte de deux rituels directs. Les deux rituels de divination comportent en effet une seconde partie, au cours de laquelle la matérialité ayant servi à la divination est récupérée et utilisée dans un nouveau but (guérison, protection, etc.) de façon tout à fait semblable aux rituels indirects.

Plusieurs moyens sont utilisés pour transmettre la vertu conférée à l'objet vers son destinataire (personne, animal, lieu ou chose). Le plus fréquent (treize cas) est de l'enterrer dans un lieu stratégique. Dans dix de ces cas, en effet, le lieu où l'objet est enterré est directement lié au but poursuivi : un endroit où passe régulièrement la personne⁸¹⁴ ; devant sa porte⁸¹⁵ ; derrière sa maison⁸¹⁶ ; dans le lieu que l'on veut protéger⁸¹⁷ ; aux quatre coins de la maison où la femme que l'on veut protéger accouche⁸¹⁸, etc. Dans les trois autres cas, le lieu n'est pas directement lié à ce sur quoi l'on veut agir, mais il est tout de même indiqué avec une certaine précision : il faut l'enterrer dans un lieu où le Soleil ne frappe pas⁸¹⁹, aux quatre directions⁸²⁰, ou face à l'orient⁸²¹. Dans les deux derniers cas cités, l'absence d'un lieu directement lié s'explique par le fait qu'il s'agit de faire revenir un fugitif (dont on ne sait pas forcément où il se trouve), et de se protéger de toute calomnie ou condamnation à mort, ce qui n'implique pas nécessairement de lieu « stratégique ». Ces indications plus générales (lieu où le Soleil ne frappe pas, quatre directions et face à l'orient) ressemblent donc à une compensation à l'impossibilité d'enterrer l'objet dans un lieu plus précis.

Dans huit cas, l'objet doit être porté par la personne sur laquelle il agira. Le terme « brevet »⁸²² est mentionné dans un rituel pour se protéger à la guerre⁸²³, le terme d'anneau est mentionné dans les deux cas où il s'agit d'une bague⁸²⁴. Dans les cinq autres cas, le nom de l'objet créé n'est pas précisé, mais l'injonction de le porter est donnée, parfois sur son

⁸¹⁴ Rituel 4.

⁸¹⁵ Rituel 6.

⁸¹⁶ Rituel 14.

⁸¹⁷ Rituels 17 et 18.

⁸¹⁸ Rituel 19.

⁸¹⁹ Rituel 5.

⁸²⁰ Rituel 9.

⁸²¹ Rituel 21.

⁸²² Voir notamment SKEMER, D. C., *Binding words. Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2006 ; BOUDET, J.-P. et DESCAMPS, J.-P., « Brevets magiques et pouvoir des mots » dans *Le Pouvoir des mots au Moyen-Âge, op. cit.*, pp. 381-408.

⁸²³ Rituel 20.

⁸²⁴ Rituels 29 et 30.

cœur⁸²⁵ ou sur la douleur à guérir⁸²⁶. L'objet en question, qui est une feuille vierge⁸²⁷, un morceau d'assiette fine⁸²⁸ ou de métal⁸²⁹, sera parfois cousu dans un tissu⁸³⁰ ou dans du cuir rouge⁸³¹. Selon la définition donnée par Marsile Ficin et reprise par B. P. Copenhaver⁸³² et N. Weill-Parot⁸³³, il s'agit donc de talismans (et non d'amulettes), puisque l'homme est intervenu pour leur donner une forme et y inscrire certaines paroles.

Dans quatre cas, l'objet est une huile (parfois mélangée de miel) dont le corps du malade⁸³⁴, celui du guerrier et ses armes⁸³⁵, le bain à refroidir⁸³⁶, les tempes de celui qui ne sait pas dormir ou des blessures⁸³⁷ vont être oints.

Ajoutons que dans les trois cas où l'on oint un être humain, un « talisman » est en plus réalisé au cours du rituel. Le malade boira en outre le restant de cette huile mêlée de miel.

Il y a un second cas où l'objet va être ingurgité : il s'agit d'une tourte préparée au cours du rituel⁸³⁸ ; ce qui fait deux cas d'ingurgitation. Dans ces deux cas, cette « transmission » est doublée puisque celui qui boit l'huile en a, nous l'avons dit, d'abord été oint, et porte par ailleurs un talisman réalisé au cours du rituel ; et que dans le rituel 22, la tourte est mangée, mais la marmite qui a servi à sa réalisation est enterrée chez la personne à qui l'on veut rendre le pouvoir et l'honneur qu'elle a perdus.

Dans un cas, l'eau chargée au cours du rituel est versée devant la maison de la personne à qui l'on veut nuire⁸³⁹. Nous disposons également d'un cas où les cendres sont dispersées dans la ville dans laquelle l'officiant désire avoir du pouvoir⁸⁴⁰. Le rituel 8 permet, quant à lui, d'enfermer un esprit dans une ampoule, et cet esprit est conservé par l'officiant. C'est un exemple particulièrement explicite sur le lien créé entre la matérialité et l'intelligence céleste – même s'il s'agit ici d'un esprit inférieur, et non d'un ange d'un des sept cieux⁸⁴¹. Finissons par un cas un peu particulier, la seconde partie de l'un des rituels de divination⁸⁴² : le matériel de divination est récupéré pour créer une lampe qui brûlera en offrande aux anges

⁸²⁵ Rituel 13.

⁸²⁶ Rituel 23.

⁸²⁷ Rituel 12.

⁸²⁸ Rituel 13.

⁸²⁹ Rituels 19 (or) et 20 (argent).

⁸³⁰ Rituel 12.

⁸³¹ Rituel 20.

⁸³² COPENHAVER, B. P., « Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De vita* of Marsilio Ficino », dans *Renaissance Quarterly*, 37/4 (1984), pp. 523-554 (p. 530).

⁸³³ WEILL-PAROT, N., *Les « images astrologiques » au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 103.

⁸³⁴ Rituel 16.

⁸³⁵ Rituel 20.

⁸³⁶ Rituel 24.

⁸³⁷ Rituel 29.

⁸³⁸ Rituel 22.

⁸³⁹ Rituel 2.

⁸⁴⁰ Rituel 10.

⁸⁴¹ À propos des rituels pour obtenir un esprit familier, voir BOUDET, J.-P., « Démons familiers et anges gardiens... », *op. cit.* Nous aurons l'occasion de voir que ce rituel un peu particulier est un ajout propre à P (cf. la troisième partie, chapitre 2. D. 2. « ajouts ou extrapolations des pratiques magiques »).

⁸⁴² Rituel 3.

de Dandael. Ici, l'effet de l'objet est conservé à long terme, mais au bénéfice des anges et non de l'homme⁸⁴³.

Il nous faut revenir sur le fait que certains rituels donnent lieu à la création de plusieurs objets, et/ou d'objets utilisés à plusieurs reprises : le rituel 12, au cours duquel les feuilles réalisées sont premièrement enterrées, puis cousues dans un tissu et portées ; le rituel 16 dans lequel le malade est oint, puis boit le mélange d'huile et de miel, tandis qu'un « talisman » lui est confectionné ; le rituel 19 dans lequel les feuilles d'or réalisées sont portées par la femme en couche, tandis que les feuilles de cuivres sont enterrées aux quatre coins de la maison ; le rituel 20 dans lequel les armes et le guerrier sont oints, les feuilles d'argent réalisées sont portées comme brevet et les feuilles de genévrier préparées sont portées dans un cuir rouge ; et le rituel 22, au cours duquel la tourte réalisée est mangée, et son récipient enterré.

Ce double phénomène met en évidence la complexité de certains rituels, avec, d'une part, des objets dont la force peut être employée deux fois (sans qu'elle disparaisse, donc) ; et d'autre part, des rituels articulés autour de plusieurs objets.

⁸⁴³ Ce cas particulier est lui aussi propre à P (cf. la troisième partie, chapitre 2. D. 2. « ajouts ou extrapolations des pratiques magiques »).

Rituels directs

Observons à présent le fonctionnement des neuf rituels directs, c'est-à-dire au cours desquels aucun objet n'est chargé pour avoir de l'effet à long terme, mais dont l'effet a lieu au cours du rituel, et fait même en quelque sorte partie du rituel.

Nous avons mentionné le fait que les deux rituels de divination avaient une première phase directe, et une seconde indirecte. Ils fonctionnent de façon très semblable : des feuilles inscrites sont jetées dans une huile. Une conjuration est dite et/ou écrite sur les feuilles et l'huile, et l'observation des feuilles remontant à la surface permet d'établir la prédiction. Le matériel est ensuite récupéré, comme nous l'avons vu.

En plus de ceux-ci, le *Liber samayn* présente sept rituels uniquement directs.

Les rituels 7 et 10 visent à faire apparaître un esprit au cours du rituel. Dans le rituel 7, il s'agit de l'esprit d'un mort, dans le 10, d'un esprit qui pourra interpréter le songe d'un puissant. La matérialité du rituel va être un support direct à ces apparitions, puisque dans le rituel 7, une « *ymago* » (i.e. une figurine en trois dimensions) est fournie à l'esprit pour qu'il la revête et parle avec l'officiant, et un mélange d'huile et de miel est ensuite versé sur sa tombe comme sacrifice. Dans le rituel 10, une fumigation semble servir de support. Pendant trois nuits, une marmite contenant des charbons ardents et des fumigations est en effet placée dans une rivière, et laisse apparaître un arc-en-ciel. La quatrième nuit, la conjuration est répétée sept fois, jusqu'à ce qu'apparaisse une nuée de feu. Elle prend ensuite l'apparence d'un homme et converse avec l'officiant. Ces deux rituels rappellent le rituel 8, permettant lui aussi de faire apparaître un esprit, mais qui sera enfermé dans une ampoule et conservé, ce qui fait de ce rituel un rituel indirect.

Le rituel 15 permet d'augmenter la chaleur d'un four, en y jetant des pierres de soufre inscrites et en disant une conjuration. L'effet est direct et aucun objet matériel n'est conservé après le rituel.

Assez semblable dans sa structure est le rituel 16, dont la finalité est pourtant un peu différente : donner l'illusion à ses amis ou alliés qu'une maison brûle. L'officiant se contentera de jeter un scorpion au feu et, une fois que celui-ci commencera à fumer, de dire le nom des anges et la conjuration. Sa réalisation a donc lieu au cours du rituel et il ne laisse aucune matérialité par la suite.

Les deux derniers rituels directs permettent respectivement de voir le Soleil de jour et de nuit. Leur matérialité est particulièrement réduite. Dans le rituel 27, après purification de l'officiant, une fumigation est faite, puis les anges sont conjurés. Le Soleil lui apparaît alors « ouvertement, le visage découvert visiblement et tel qu'il demeure dans sa chambre ». L'officiant peut l'interroger et recevoir de lui des certitudes. Dans le rituel 28, après purifications, l'officiant nomme directement le nom des anges et dit la conjuration. Dès la conjuration achevée, il entendra « comme une voix de tonnerre du côté nord » et verra « comme des lampes et des étincelles qui sortent et illuminent la terre ». Il doit alors se jeter

face contre terre et dire une prière au Soleil⁸⁴⁴. Il peut ensuite se redresser, et après avoir vu des couronnes, tourner ses mains vers la terre et s'adresser à lui. Ces rituels présentent plusieurs particularités : outre leur matérialité très réduite (une seule fumigation dans le rituel 27, et rien dans le 28), et l'importance particulière des purifications, peut-être liée au caractère mystique de ces deux rituels, la description très précise de la façon dont se passera l'apparition du Soleil est frappante. Elle est en réalité assez commune dans les rituels des *PGM* et des *Hekhalot* permettant l'apparition d'une divinité, comme l'a montré R. Lesses. Le dialogue que l'homme aura avec le dieu invoqué y est régulièrement décrit, ainsi que la manière de le renvoyer ensuite⁸⁴⁵. La spécificité de ces opérations est donc vraisemblablement due à leur origine particulière.

Il nous reste à mentionner le rituel 1, cas un peu particulier en raison de son absence presque totale de matérialité. Il vise à obtenir une guérison, et l'officiant se contente de faire une fumigation en répétant sa conjuration et le nom des anges à un moment bien précis. Il peut donc d'une certaine manière être considéré comme direct puisqu'aucune matérialité ne subsiste après le rituel, mais il n'est pas spécifié que la guérison sera obtenue directement au cours du rituel. Nous le considérons donc comme un cas à part, inclassable.

Les rituels directs que nous venons d'étudier sont très intéressants du point de vue des mentalités qui les sous-tendent, puisqu'ils nous informent de la précision avec laquelle sa réalisation était envisagée par le rédacteur et présentée au lecteur. Ici, l'esprit apparaîtra sous forme d'une nuée de feu, là, il revêtira l'image qui lui est proposée. L'apparition du Soleil sera précédée d'une voix de tonnerre et d'étincelles. Tout ceci concourt à la certitude des utilisateurs quant à la possibilité de tels phénomènes⁸⁴⁶. D'autre part, il nous révèle une seconde application de l'objet chargé d'une vertu : être le support direct d'une apparition, d'une divination, ou d'une autre réalisation magique.

⁸⁴⁴ Qui est une transcription du grec, devenue *nomina barbara*.

⁸⁴⁵ LESSES, R., *op. cit.*, pp. 55-56.

⁸⁴⁶ Cette particularité est commune aux rituels théurgiques gréco-égyptiens et juifs. Cf. *ibid.*

Dissolution du rituel et formules de congé

Un autre témoin de l'assurance qu'avaient les acteurs de la possibilité des réalisations est la prévision, dans de nombreux cas, d'un passage expliquant comment dissoudre l'effet du rituel, et éventuellement renvoyer les entités invoquées⁸⁴⁷.

Le *Liber samayn* en comprend huit (sur trente rituels), en plus des dissolutions implicites *a contrario*, telles que l'on en trouve dans les rituels 6 et 18, qui dureront aussi longtemps que l'objet restera enterré, ou dans le rituel 13 qui fonctionnera autant de temps que la personne portera les caractères sur elle.

Les huit dissolutions à proprement parler peuvent se faire soit par une parole accompagnée d'un geste (quatre cas) ; soit par une parole seule (deux cas) ; soit par le feu (deux cas).

La façon la plus fréquente de délier est donc une parole accompagnée d'un ou plusieurs gestes ou actes. Les gestes à réaliser sont assez simples, mais très différents les uns des autres. Dans un cas, il s'agit de projeter de l'eau trois fois vers le ciel⁸⁴⁸. Deux rituels insistent sur l'itinéraire à emprunter après le rituel : le rituel 10 demande de revenir par un autre chemin, et le rituel 28 de ne pas s'attarder en route et de ne pas faire de détour. Dans quatre cas, il faut se tourner vers le ciel ou vers le Soleil au cours de l'opération de dissolution : dans le rituel 10, l'eau est projetée vers les cieux ; dans le rituel 24, l'officiant se tourne vers le Soleil pour réciter les noms de Yabuyel ; dans le rituel 28, il lève les yeux au ciel pour s'adresser au Soleil ; et dans le rituel 30, il est face au Soleil pour dire le nom des anges en sens inverse. Dans les paroles dites pour délier, nous trouvons donc des prières, des *nomina barbara*, ainsi que le nom des anges récités en sens inverse.

Dans deux cas, la dissolution se fait par la parole uniquement, et cette parole est du même registre que celles que nous venons d'observer : dans le rituel 26, l'officiant nommera les anges en sens inverse, puis ajoutera : « étouffez et éteignez ce feu » ; et dans le rituel 27, il récitera toute la conjuration depuis le début en ajoutant : « je vous demande, prie et conjure, anges, de retourner et de remettre les rayons du Soleil en leur lieu et splendeur ».

Pour terminer, deux dissolutions se font en déterrants l'objet enterré au cours du rituel et en le jetant au feu : dans le rituel 14, il faudra déterrer la tête de chien, briser le sceau placé sur sa bouche, retirer tout ce qui a été placé dedans et brûler le tout. Dans le rituel 25, on déterrera la feuille et la jettera au feu. Ceci rappelle les dissolutions implicites mentionnées au début de ce chapitre, concernant les rituels qui fonctionnent tant que l'objet reste en place. Ici, il doit non seulement être déterré, mais être entièrement détruit pour ne plus avoir d'effet. Ceci met encore en évidence la force attribuée à l'objet chargé, puisque tant qu'il existera, il aura un effet.

⁸⁴⁷ Sur le pouvoir de lier et délier au Moyen Âge, cf. BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « Lier et délier : de Dieu à la sorcière », dans *La légitimation implicite. Actes des conférences organisées à Rome en 2010 et en 2011 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome*, sous la direction de J.-P. GENET, Paris-Rome, Publications de la Sorbonne-École française de Rome, 2015 (Le pouvoir symbolique en Occident (1300-1640), I), vol. I, pp. 87-119.

⁸⁴⁸ Rituel 10.

Conclusion – le fonctionnement des rituels dans le *Liber samayn*

Au terme de cette analyse, nous pouvons répondre avec plus de précision à notre question de départ : qu'est-ce qui, dans l'esprit de l'auteur et de l'officiant, fait la force du rituel ?

Nous avons observé que chaque rituel comportait une matérialité, et que le rôle de l'officiant était de charger celle-ci d'une vertu. Cette vertu semble venir des anges et du ciel.

Du ciel, puisque les objets lui sont régulièrement exposés ; mais surtout des anges, qui sont à la base des opérations, comme le montre la structure même de ce traité articulé autour de la hiérarchie céleste. Pour attirer la force des anges dans les objets, trois éléments semblent capitaux : la pureté, la parole et l'écriture.

La pureté, principalement de l'officiant, mais aussi du matériel, est en effet le seul point sur lequel le traité insiste à foison en disant qu'il est nécessaire à l'obtention du résultat, et les indications à ce propos sont répétées extrêmement fréquemment. Cette pureté nous donne des informations sur la conception sous-jacente des anges, puisque cela signifie non seulement qu'ils sont eux-mêmes purs, mais peut-être aussi qu'ils sont plutôt envisagés comme des attributs divins à attirer par une pureté de type « lévitique » que comme des entités à forte personnalité, à se concilier par l'emploi d'un support lié à eux par lien de sympathie.

Mais outre cette pureté comme prérequis, ce sont surtout les noms des anges qui vont les faire attirer. Ceux-ci peuvent être prononcés et/ou inscrits.

Les anges seront ainsi généralement appelés par leur nom, avant d'être priés par une conjuration insistante, emphatique, et souvent répétée à plusieurs reprises. Cette pratique sera le plus souvent couplée par l'écriture de leur nom, ce qui semble, dans le contexte médiéval, être une voie commune pour fixer une parole. L'emploi du métal comme support est le plus fréquent, peut-être à cause de sa durabilité. Les objets des rituels sont également souvent employés à cet effet.

Il est difficile de savoir quelle composante prévaut sur l'autre, entre l'écrit et l'oral. L'oral est un peu plus important en quantité, tandis que l'écrit est plus durable ; et l'un comme l'autre peut être présent seul. L'importance des conjurations, leur construction complexe, leur répétition, nous feraient toutefois placer la composante orale en tête. C'est peut-être là une particularité de P par rapport à la magie d'origine juive et salomonienne⁸⁴⁹.

La prononciation et l'écriture des paroles seront souvent accompagnées d'une exposition aux luminaires et aux étoiles, qui jouent manifestement un rôle important. Dans certains cas, le choix initial de l'objet, des suffumigations, certains gestes ou encore certains nombres, semblent renforcer le rituel ; mais leur rôle est plutôt accessoire.

⁸⁴⁹ Cf. à ce sujet : BURNETT, C., « Inscriptio characterum », *op. cit.*, qui montre que les images abominables ont une composante orale dominante, tandis que les détestables insistent plus sur la composante écrite ; WOLFSON, E. R., « Phantasmagoria... », *op. cit.*, p. 109 ; VÉRONÈSE, J., « God's Names And Their Uses... », *op. cit.*

Une fois cette vertu conférée à l'objet, deux cas de figure sont possibles. Soit l'objet sera utilisé de façon à ce que cette vertu puisse donner son effet à un destinataire (rituels indirects) : il sera enterré, porté par la personne, mangé ou l'on en oindra la personne ou les objets à protéger. Soit, il sera utilisé en direct, généralement comme support à une apparition ou à une illusion.

Le rituel peut souvent être dissous, et ce par la parole également, accompagnée de certains gestes, ou simplement par la destruction des objets chargés.

Il reste toutefois deux points sur lesquels le texte n'est pas très explicite. Premièrement, si les anges semblent être au centre de l'efficacité des rituels, les modalités exactes selon lesquelles ils sont liés aux objets ne sont pas clairement exprimées. Il n'est dit nulle part qu'ils sont à proprement parler enfermés dans les objets (contrairement à l'esprit enfermé dans une ampoule), et il est tout à fait envisageable qu'ils soient plutôt, conformément à leur étymologie en hébreu et en grec, messagers, intermédiaires entre la puissance divine et l'objet.

D'autre part, le rapport exact entre l'homme et les anges n'est pas si clair : les anges sont en effet souvent conjurés (et donc forcés), mais parfois priés, et la pureté est nécessaire pour qu'ils interviennent. Il n'est donc pas si facile de déterminer s'ils sont implorés comme des anges divins ou contraints comme des démons.

4. Faisabilité

L'étude de la faisabilité des rituels se décline en deux sous-questions : quelles disciplines fallait-il maîtriser pour pouvoir réaliser les rituels ? Que fallait-il être à même de se procurer ? Les réponses à ces questions vont nous permettre d'évaluer à quel point il est probable qu'ils aient été réalisés, quel investissement ils requéraient – et si cet investissement leur ajoutait d'une manière ou d'une autre, de la crédibilité ; et finalement à quel type de public ils s'adressaient.

Connaissances requises

Les connaissances requises pour réaliser les opérations du *Liber samayn* sont très rares, et relèvent toutes de l'astronomie ; mais d'une astronomie très simple et ne nécessitant aucun outil d'observation ni aucun calcul. Hormis le rituel 4 qui doit être réalisé à l'heure de Vénus, il faut en réalité uniquement savoir quelle heure il est (de jour comme de nuit), quel jour de la semaine et du mois on est, et à quelle phase de son cycle se trouve la Lune. Du point de vue intellectuel, le *Liber samayn* est donc utilisable par n'importe quel individu lettré ayant des connaissances minimales en astronomie.

Matériel requis (*materia magica*)

La question du matériel demande une attention supplémentaire dans le cas d'une traduction d'une langue orientale au latin. Le matériel nécessaire est-il facile à obtenir, pour un Oriental, et pour un Occidental ? Nous nous contenterons dans ce chapitre d'observer le matériel nécessaire et de poser les jalons pour l'étude de l'adaptation lors du passage de l'Orient à l'Occident, qui aura lieu au cours de la troisième partie. Nous nous intéresserons entre autres ici au type de matériel, aux lieux dans lesquels on le trouve, et à sa valeur.

Matériel d'écriture

Nous avons vu en détail, dans la partie consacrée à la composante écrite, tous les supports possibles pour l'écriture dans les rituels. Ici, nous ne mentionnons que le matériel d'écriture classique. Deux rituels requièrent une feuille vierge, et un rituel un morceau d'assiette fine comme un parchemin. Il faudra également se procurer une plume de cuivre ou une plume d'airain, de l'encre de tournesol rouge et bleue, et un sceau gravé d'une image de lion et de la cire blanche.

Métaux

Comme nous l'avons observé, la plupart des noms et conjurations sont à inscrire sur du métal, qui peut prendre plusieurs formes :

Le métal le plus fréquent est l'airain (un alliage de bronze et de laiton, valorisé par l'épisode du serpent d'airain dans la Bible), nécessaire dans sept rituels : sous forme de feuilles

à deux reprises, ou de lames, de tables, de morceaux, ou encore de plumes, comme nous venons de le voir.

Six rituels requièrent de l'argent, sous forme de feuilles (trois cas), d'anneau, ou sans précision (deux cas).

À trois reprises, il faut de l'or, toujours sous forme de feuilles dont il est précisé qu'elles doivent être fines et pures ou subtiles. L'or n'est donc jamais nécessaire en très grande quantité.

Dans trois cas également, le fer est nécessaire : sous forme de feuille, de bague, ou encore de fil de fer blanc. Deux rituels nécessitent du cuivre : quatre feuilles de cuivre pour le premier et une plume de cuivre pour le second. Deux finalement requièrent du plomb, sous forme de feuilles.

Il est intéressant d'observer que les métaux les plus précieux (l'or et l'argent) sont utilisés sous forme de fines feuilles (mise à part la bague d'argent), et que l'airain semble être utilisé pour tous les usages plus massifs (tables, lames, morceaux, plumes).

Aliments

Une particularité du *Liber samayn* est l'importante présence de denrées alimentaires dans les rituels.

L'huile est nécessaire dans six rituels (elle doit une fois avoir trois ans, une fois sept ; une fois, il doit s'agir d'huile de rose). Le vin est nécessaire dans quatre cas (un rituel précise qu'il doit être ancien). Trois rituels requièrent du miel (dans un cas, il doit être blanc⁸⁵⁰). Deux rituels demandent de la farine : ce sera une fois de la farine de froment, et une fois une mesure de trois livres de farine de grain tamisée. Finalement, à trois reprises, de l'eau est nécessaire. Elle va être chaude et tiède dans un rituel ; venir d'une source perpétuelle qui coule vers l'orient dans un autre⁸⁵¹ ; et être issue de sept fontaines différentes dans un dernier cas.

Les aliments requis par le *Liber samayn* sont très semblables les uns aux autres, et très courants. Quoi de plus facile à trouver en effet que de la farine, du vin, du miel, de l'huile et de l'eau. Il y aura lieu de se demander si ces aliments ont été précisément choisis pour leur facilité d'accès, ou pour leur présence dans la Torah⁸⁵².

Récipients

Ces aliments nécessitent généralement des récipients. On trouve cinq vases de verres, dont deux qui doivent être neufs et un confectionné pour l'occasion et rond comme une pomme. Il y a également une grande coupe de verre, ainsi qu'un vase de deux livres – ou au moins une livre et deux onces – dont la matière n'est pas précisée. Une marmite neuve et une

⁸⁵⁰ Seulement en latin, et non dans les versions hébraïques conservées.

⁸⁵¹ Le texte hébreu dit simplement « de l'eau vive ».

⁸⁵² Cf. e. a. Exode 29, 40 ; Lévitique 23, 12-13 ; I Chroniques 9, 29 ; II Chroniques 31, 4-5 ; II Rois 18, 31-32 ; Ezéchiel 16, 13 et 19.

ampoule (pour enfermer l'esprit Argagiroth) apparaissent encore, ainsi qu'à trois reprises des récipients dont le type et la matière ne sont pas précisés. Ils paraissent tous faciles à obtenir.

Animaux

Seuls trois animaux sont requis : un coq tout blanc, jeune, et sans poil ; une tête d'un petit chien qui n'a jamais vu la lumière ; et un scorpion.

Les trois animaux se trouvent facilement, tant au Proche-Orient qu'en Méditerranée occidentale d'où semble provenir P.

Végétaux

Quelques végétaux sont également présents dans les rituels du *Liber samayn* : une branche d'avelinier, ou noisetier, épaisse de plus ou moins deux doigts⁸⁵³, un épi de blé⁸⁵⁴, une branche de myrte, ainsi que sept feuilles de genévrier⁸⁵⁵ ; auxquels il faut ajouter les fumigations (*cf. infra*).

Ces végétaux sont répandus tant au Proche-Orient qu'en Espagne et en Italie.

Minéraux

Trois minéraux sont également employés : une pierre de soufre (de vingt-sept deniers), que l'on trouve dans toutes les grands villes à l'époque⁸⁵⁶, un petit bâton de marbre, et une pierre blanche.

Textiles

Les textiles utilisés sont plus nombreux. Parfois, leur nature n'est pas précisée : un tissu dans trois cas (blanc dans deux cas), un drap neuf. On trouve pourtant à deux reprises de la soie blanche, une fois un drap de laine, une fois du cuir rouge, une fois le drap qui couvre le crâne d'un bœuf noir, et finalement un fil de sept couleurs⁸⁵⁷. Ce drap couvrant le crâne d'un bœuf noir est le seul élément un peu particulier, et vient en fait d'un passage biblique (Exode 29, 13). Nous y reviendrons au cours du chapitre sur les citations bibliques. Pour le reste, les textiles sont simples à obtenir – du moins dans les grandes villes pour ce qui est de la soie.

Fumigations

Les fumigations sont relativement importantes dans le *Liber samayn*. La plus fréquente est le musc (quatre cas), substance animale très présente en Orient, mais que l'on pouvait trouver facilement en Occident comme en témoigne le registre de Pegolotti⁸⁵⁸. Une autre substance orientale est l'encens (quatre cas, dont une fois « blanc »). On trouve encore de

⁸⁵³ Absente en hébreu.

⁸⁵⁴ Absent en hébreu.

⁸⁵⁵ Dans certaines versions hébraïques et dans la marge de P : de laurier.

⁸⁵⁶ PEGOLOTTI, F. B., *La pratica della mercatura*, édité par A. EVANS, Cambridge/Massachusetts, The Mediaeval Academy of America, 1936, pp. 34, 70, 108, 123, 139, 207, 336ss.

⁸⁵⁷ À propos des sept couleurs, voir DELATTE, L., *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Paris, E. Droz, 1942, p. 33.

⁸⁵⁸ PEGOLOTTI, F. B., *op. cit.*, p. 295.

l'ambre, du fenouil, du mastic, et à deux reprises, le terme générique de « bonnes fumigations ».

Nous sommes ici en présence de fumigations très répandues de part et d'autre du monde méditerranéen.

Sources de chaleur et de lumière

Des sources de chaleur ou de lumière sont également requises dans un tiers des rituels. Il peut s'agir d'un simple feu, d'une chandelle de cire, de charbon, d'un four à chaux, d'un four quelconque ou d'une lampe à huile.

Matériel divers

Il y a encore quelques objets difficiles à classer, tels qu'un bain chaud, une table ronde et neuve couverte de bois de myrte, l'image qu'un esprit puisse revêtir, une « figure » également comme support à l'esprit, une image de pierre en forme d'homme pour écarter les cours d'eau, et une figurine d'airain représentant la bête que l'on souhaite écarter. Ici, il faudra le concours d'un sculpteur ou d'un faiseur d'images.

Lieux

Notons encore qu'un rituel demande de passer par trois maisons différentes, dont un lieu pur ou une église, et que deux rituels se passent au bord d'un cours d'eau.

Conclusion sur la faisabilité

Il est donc indéniable que le *Liber samayn* est extrêmement accessible, que ce soit du point de vue des connaissances requises ou du matériel à acquérir. N'importe quelle personne sachant écrire et ayant des connaissances astronomiques minimales pourra réaliser les rituels ; et le matériel nécessaire est rarement coûteux. Certes, il faudra parfois obtenir du métal, mais en d'autant moindre quantité que celui-ci aura de la valeur. Pour le reste, le matériel est aussi courant que peu varié, et l'officiant aura souvent dans sa cuisine tout le nécessaire.

Nous sommes donc loin de la complexité astronomique de VH, et du catalogue de fumigations à se procurer pour en réaliser les opérations ; et l'efficacité du *Liber samayn* ne repose en aucune manière sur la rareté des substances employées et la difficulté que représente leur obtention. De ce point de vue, son public potentiel est donc très large.

5. Conclusion – la magie du *Liber samayn*

Le *Liber samayn*, comme d'ailleurs tout le manuscrit P, est avare en théorie. Il est pourtant possible, au terme de cette analyse détaillée de ses anges, rituels, finalités et faisabilité, de proposer quelques hypothèses quant aux mentalités qui le sous-tendent, que ce soit du point de vue de la conception cosmologique, du fonctionnement des rituels, du type de public concerné, ou des attentes de celui-ci à l'égard de la magie.

Les anges constituent sans aucun doute la colonne vertébrale du traité dont la structure entière suit celle de la hiérarchie céleste. Cette abondance angéologique est caractéristique de son milieu d'origine : le judaïsme tardo-antique.

Le rôle exact des anges est assez difficile à décoder. Si nous avons pu observer d'une part qu'ils étaient de nature ignée, se déplaçaient facilement et étaient plutôt bruyants et terribles, et d'autre part, qu'il ne s'agissait pas d'anges planétaires, il nous est difficile de savoir à quel point ils sont divins, bons et puissants.

Cela semble d'ailleurs varier en fonction de leur situation : plus on monte dans les cieux, plus ils sont en louange devant le Créateur, tandis que les anges inférieurs (et en particulier ceux de Tigraël) permettent d'accomplir des méfaits et ne requièrent pas de purification.

En observant leurs actes potentiels, les anges ne semblent ni parfaitement bons, ni absolument mauvais. Ils servent fidèlement la cause de celui qui les invoque, qui est très souvent de le protéger (et ne consiste à nuire délibérément que dans un cas). Le lien qu'ils entretiennent avec l'officiant est une question épineuse, puisque d'un côté, ils sont régulièrement « conjurés », donc forcés selon le terme employé dans les conjurations ; mais d'un autre, une pureté parfaite de l'officiant est souvent requise – ce qui laisse supposer qu'à défaut de pureté, les anges n'obéissent pas à la requête. Il est d'ailleurs très probable que l'ambiguïté entre anges divins, louant le Créateur et donc l'invocation nécessite la pureté, et anges conjurés et contraints par un rituel, vienne du caractère composite du SHR I déjà en hébreu. Les descriptions célestes et angéliques y sont écrites dans un hébreu beaucoup plus pur que les rituels à proprement parler, emprunts d'hellénisme.

Il est par ailleurs difficile de savoir sous quelle forme ces anges agissent. Leur apparition n'est jamais décrite (contrairement à celles du Soleil et d'autres esprits) et leur invocation est souvent couplée à une exposition au Soleil, à la Lune ou aux étoiles. Sont-ce les luminaires qui permettent aux anges de donner leur vertu aux objets, ou le contraire ? La question reste ouverte.

Quoi qu'il en soit, leur influence ou vertu est attirée, non pas par un objet qui leur serait lié sympathiquement, mais par la pureté du matériel et de l'officiant, combinée à leur invocation verbale. La façon de les invoquer est claire : ce sont leurs noms, prononcés et écrits, ainsi que des conjurations orales insistantes et imagées, qui les feront descendre sur les objets.

Tout le monde est capable de se procurer le matériel requis, de même que d'acquérir les connaissances requises ; et la seule difficulté, qui fait peut-être de l'officiant un personnage

hors du commun et ajoute à sa crédibilité, est la purification, comprenant entre autres jeûnes et abstinence sexuelle de plusieurs jours.

Le public concerné attend de la magie avant tout sa protection, qu'elle soit médicale, à la guerre ou contre les forces de la nature. Il semble proche du pouvoir local, et très désireux de monter en honneur et de plaire aux grands. La magie amoureuse est présente elle aussi. Plus anecdotiquement, on trouve des rituels permettant d'entrer en contact avec des entités célestes ou des esprits, ou d'établir des prévisions concernant les récoltes.

C. Le *Liber temporum*

Le *Liber temporum* étant constitué de trois principales parties, d'origine et de type différents, nous faisons le choix d'étudier chaque aspect (angélologie et cosmologie, finalités, mécanismes des rituels et faisabilité) pour chacune des parties suivantes avant d'en faire la synthèse :

- une première, que nous avons numérotée « *Livre IIa* », qui est la traduction du SHR II et qui présente les anges des douze mois (f° 45r – 49v) ;
- une seconde, numérotée « *Livre IIb - 1* », sorte de catalogue de noms d'anges (présent dans la version 1701⁸⁵⁹) (f° 49v – 56v) ;
- une troisième « *Livre IIb - 2* », qui commence par une prière, suivie d'une liste d'opérations (en partie présente dans 1701⁸⁶⁰) (f° 56v – 63r).

Une question sous-tendra toute notre étude, outre l'étude à proprement parler du fonctionnement de ce traité : celle de son lien avec le *Liber samayn*. Font-ils système ensemble ? Sont-ils compatibles ? Ou l'un est-il nécessaire ou du moins utile à la réalisation des opérations de l'autre ?

1. Angélologie et cosmologie

Analyse de chaque partie

Commençons par dresser, pour chacune des trois parties du *Liber temporum*, la liste des entités célestes décrites et des informations fournies à leur propos.

Partie IIa

La première partie commence par une brève introduction redisant que ce livre a été offert par Raziel à Adam, puis consacrant quelques paragraphes aux sept anges principaux. Ceux-ci y sont décrits comme « puissants, saints, exaltés sur les sept chaires créées de feu »⁸⁶¹. « Leur aspect est de feu, ils sortent du feu, se dressent puis y retournent. Ils sont à la tête des assemblées des douze mois de l'année, et ont le pouvoir de commander et de conseiller celui qui s'adresse à eux avec pureté. Chacun des sept est responsable de son jour de la semaine. Ils sont sept siégeant sur leurs chaires, et sont prêts à entrer et sortir pour répondre à tout ordre, pour le bien ou pour le mal, pour couvrir ou pour découvrir ».

⁸⁵⁹ *Sefer Raziel ha-Mal'akh*, op. cit., f° 5r-6a ; SAVEDOW, S., op. cit., pp. 17 et ss.

⁸⁶⁰ *Sefer Raziel ha-Mal'akh*, op. cit., f° 6r-6v ; SAVEDOW, S., op. cit., pp. 25-26.

⁸⁶¹ T.2.

Nous apprenons ensuite que ces sept anges sont responsables des sept planètes (« Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la Lune »⁸⁶²), et se nomment : « Castiel, Satquiel, Samaël ou Ramaël, Raphaël, Anaël ou Amaël, Michaël, et Gabriel »⁸⁶³.

Cette première partie est donc étrangement construite puisque la distinction entre les anges des douze mois et ceux des sept planètes n'est pas très claire. Le texte sous-entend-il que les sept planètes sont liées aux douze signes du zodiaque ? Ou est-il ici le résultat d'une compilation imparfaite ? Nous retrouvons quoi qu'il en soit un aspect igné, ainsi que le fait que leur intervention requiert la pureté de celui qui s'adresse à eux, et qu'ils peuvent à la fois œuvrer pour le bien ou pour le mal.

L'introduction s'achève par le récit plus détaillé de l'apparition de Raziel. Le chapitre commence alors à proprement parler : il présente les anges « inspecteurs »⁸⁶⁴ ou « gardiens »⁸⁶⁵ des douze mois (et du treizième mois, Dar, qualifié de bissextile⁸⁶⁶). La pureté nécessaire pour leur invocation est répétée.

Une liste d'une trentaine d'anges est ensuite donnée pour chaque mois du calendrier hébreu, et il est ajouté après chaque liste que ces anges réaliseront tout ce qui leur sera demandé et qu'ils répondront à toute question posée.

Ces anges n'ont pas de chefs. Dans certains cas, ils sont décrits par deux épithètes : « saints et forts » (Yar, Temutz), « purs et vénérables » (Ab), « forts et puissants » (Elul), « saints et bénis » (Marchesylar). Dans les autres cas, ils ne sont pas décrits. Ils doivent être invoqués pour toute œuvre réalisée au cours du mois dont ils sont responsables.

Cette partie IIa du *Liber temporum* présente donc – après une introduction manifestement compilée et présentant de façon un peu embrouillée les anges des sept planètes et ceux des douze mois, anges ignés, pouvant être bons ou mauvais selon ce qu'on leur demande, et devant être invoqués avec pureté – des armées d'une trentaine d'anges, à invoquer (avec pureté également) lorsque l'on œuvre au cours du mois dont ils sont responsables. Lorsqu'ils sont qualifiés, c'est de « saints », « forts », « purs », « vénérables », « puissants » ou « bénis ».

Aucune information sur leur situation n'est donnée, et aucun rituel pour les invoquer n'est précisé. Un rapprochement avec les anges des treize mois habitant le cinquième ciel du *Liber samayn* s'impose ; toutefois, dans le *Liber samayn*, il n'y a qu'un ange par mois : « Saphyel, Dachiel, Dinacor, Taguebon, Ruorgar, Mrahel, Padaron, Yalvarach, Andagor,

⁸⁶² T.3.

⁸⁶³ T.3. Noms tout à fait classiques dans la magie astrale, présents par exemple dans *Le Sixième et le Septième Livre de Moïse*, 137 ; *l'Heptameron* ou *Elementa Magica* de Pietro d'Abano ; et *La Philosophie Occulte* d'Agrippa (DAVIDSON, G., *op. cit.*, p. 539). Sur leur étymologie, cf. *infra*, le chapitre 2, A. « Les noms divins et angéliques de P ».

⁸⁶⁴ *Inspectiones* (T.5).

⁸⁶⁵ *Custodes* (T.5).

⁸⁶⁶ Il s'agit en réalité du mois que le calendrier juif ajoute pour faire correspondre le cycle des mois lunaires au cycle des mois solaires. Les traducteurs l'ont traduit par *bissextilis*, mot latin dont le sens était le plus proche de cette réalité.

Masniel, Asnasdras, Acrobyel, Romyel »⁸⁶⁷. Nous sommes donc manifestement en présence de deux traditions différentes.

Partie IIb - 1

Cette partie commence par la purification nécessaire pour « prier et interroger les anges de la deuxième altitude du firmament »⁸⁶⁸. Elle est suivie du rituel à faire « si tu trouves quelqu'un qui veut savoir quelque chose qu'il ignore, comme le moment de sa mort »⁸⁶⁹. À la suite de ce rituel apparaîtra « l'image d'un homme dans une vision nocturne »⁸⁷⁰ qui « parlera, non pas en vision ou en songe, mais de façon manifeste »⁸⁷¹. Il fera savoir à celui qui l'interroge tout ce qu'il désire savoir, avec vérité.

Ce paragraphe est suivi d'une description des bienfaits qu'apportera ce livre à celui qui « se comportera en lui avec pureté et sainteté »⁸⁷².

Le livre détaille ensuite les noms de toute une série de réalités dans chacune des quatre saisons, selon une structure toujours semblable, dont voici un exemple :

« Voici les noms de la terre dans chacune des quatre saisons. Dans la première saison, elle s'appelle Ariguedam, dans la seconde Elgassa, dans la troisième Ebel ou Ybal, dans la quatrième Raryni ou Anradon ».

La liste est donnée (à chaque fois pour chacune des quatre saisons), tout d'abord pour des anges : ceux qui servent de jour, et ceux qui servent de nuit. Ensuite, on trouve la même structure, mais ce ne sont plus les noms des anges, mais directement les noms de l'entité concernée : les noms du Soleil, des cieux, de la terre, des quatre directions, des planètes (détaillés pour le jour et pour la nuit), des douze signes et mois⁸⁷³ (de jour et de nuit), et de la nuit.

Notons qu'ici, contrairement au *Liber samayn*, chaque planète est mise en relation avec un ciel. Mais hormis cette particularité, la situation de ces anges n'est pas précisée. Une distinction semble en revanche devoir être faite entre les « noms des anges » et les « noms » de certaines réalités ; les uns et les autres variant selon la saison. Nous aurons l'occasion d'analyser le bien-fondé de cette distinction au chapitre prochain.

Partie IIb - 2

Cette partie commence elle aussi par un rappel de la pureté nécessaire, suivi d'une prière et des noms à dire avant toute opération : « Vaha, Vahe, Vaha, Ycyr, Aych, Aya, Ay,

⁸⁶⁷ § 220.

⁸⁶⁸ T.7.

⁸⁶⁹ § 372.

⁸⁷⁰ § 374.

⁸⁷¹ § 374.

⁸⁷² T.8.

⁸⁷³ En réalité, le nom de chaque signe n'est pas donné ici pour chaque saison, mais uniquement pour celle dans laquelle il se trouve (ex. le Bélier n'est donné que pour le printemps).

Yatum, L, y, Ca, Aa, Ho appelé Adonāi »⁸⁷⁴. Ce dernier nom laisse penser qu'il s'agit ici de noms de Dieu.

La suite du texte présente à nouveau une structure régulière : une liste de noms correspondant à une réalité est donnée (pour chaque saison), suivie d'une opération (très simple) dans laquelle on en fait usage. Nous donnons un exemple :

« Noms des anges ayant le pouvoir dans le feu et les flammes : Malquyel, Rafoihel, Guazryhel, Amynyhel, Caryel, Horyel, Noryel, Yazeahel.

Si tu veux faire quelque chose dans le feu pour y jeter ce que tu veux, et si tu veux entrer dans le feu, ou l'éteindre, ou en allumer un dans un lieu où il n'y en a pas, prononce le nom du feu dans la saison dans laquelle tu es, et les noms des anges, le nom du jour en sa saison, et les anges susdits qui sont mandés sur les rivières de feu, et tu feras par eux tout ce que tu veux pour accomplir ta volonté. Si tu veux allumer un feu, éteindre un feu, faire du feu, si tu veux faire une démonstration devant tout le monde, ils feront ta volonté et tu réussiras. »⁸⁷⁵

Les noms des anges sont ainsi donnés pour les quatre directions, la mer, l'abysse, le feu et les flammes, les reptiles et ce qui se passe dans la mer.

Le texte présente ensuite des opérations particulières à une saison, comme dans cet exemple :

« Si dans la seconde saison tu veux œuvrer dans les arbres, prononce le nom de la terre qui est Colhatath, le nom de son ange Elyon, le nom du jour de la Lune qui est Macantor, les noms des anges de la seconde saison qui sont Maayhel, Sacquyel, Anyhel, leur maître Abythabyrym, le nom d'Adonāi Anachot, le nom du signe du Cancer qui est Caadar, les noms de ceux qui ont du pouvoir sur les arbres qui sont Actaya, Molyntya, Rubac, Yeu, Hat, Bachayn, Carbite, Assablat, Nathlaqua, Darbyntyel, et les sept noms [des puissants]. Demande ce que tu veux, et ils le feront pour le bien ou pour le mieux »⁸⁷⁶.

Pour chacune des opérations, le texte recommande de prononcer les noms suivants :

- le nom d'un jour de la semaine, qui est imposé par le texte (ex. « prononce le nom du jour de Jupiter qui est Bartya »⁸⁷⁷). Nous n'avons pas pu comprendre la raison du choix du jour, et peut-être doit-on simplement déduire que le rituel doit être réalisé ce jour-là ;
- le nom de la saison dans laquelle le rituel doit être réalisé. Il n'y a qu'une saison par rituel, annoncée par le titre (ex. « Si dans la quatrième saison tu veux œuvrer dans la mer ou sur toutes les créatures qui y sont »⁸⁷⁸). Le nom de la saison est toujours accompagné d'un maître (ex. « le nom de la troisième saison qui est Sacael, Vasmada, Guabryel, son maître qui est Elbathaor »⁸⁷⁹) ;

⁸⁷⁴ T.41.

⁸⁷⁵ T.48.

⁸⁷⁶ T.50.

⁸⁷⁷ T.60.

⁸⁷⁸ T.64.

⁸⁷⁹ T.63.

- le nom d'un signe astrologique (ex. « le nom du signe des Gémeaux qui est Fracgram »⁸⁸⁰). Ici non plus, le lien entre le signe et l'opération n'est pas flagrant, si ce n'est qu'il fait toujours partie de la saison au cours de laquelle sera réalisé le rituel ;
- le nom d'une direction, toujours accompagné de « ses anges » (ex. « le nom de l'occident qui est Cahledas, ses anges Yedydyel, Yocel, Semaël »⁸⁸¹). Le lien entre cette direction et l'opération n'est ici non plus ni explicite ni évident ;
- le nom d'Adonai (ex. « le nom d'Adonai qui est Anachem »⁸⁸²). Nous avons pu observer que ce nom était en réalité celui qu'il porte dans la saison dans laquelle se réalise le rituel. Dans la première saison, il s'appelle en effet Pananyat⁸⁸³, Penayoth⁸⁸⁴, ou Penanyot⁸⁸⁵. Dans la seconde : Anachot⁸⁸⁶, Anachem⁸⁸⁷, ou Anachon⁸⁸⁸. Dans la troisième : Sophorymim⁸⁸⁹ ou Soscaanyim⁸⁹⁰. Et dans la quatrième : Achalac⁸⁹¹. Cette comparaison met par ailleurs en évidence le peu de soin avec lequel les noms ont été copiés et transmis ;
- chaque opération nécessite que soient répétés les noms des sept puissants donnés au début du traité et qui ne semblent pas varier selon la saison puisqu'ils ne sont jamais redonnés. Le texte dit juste « et les sept noms des puissants »⁸⁹² ;
- de nombreuses opérations ajoutent une liste de noms à prononcer, dont la fonction n'est pas spécifiée (ex. « ces noms Acaldyra, Manithya, Vecafnayoth, Arquinor »⁸⁹³).

Certaines opérations présentent, en plus de ces noms communs à toutes, quelques noms spécifiques :

- le nom de ceux qui ont le pouvoir sur les arbres⁸⁹⁴ ;
- le nom de la terre et de son ange⁸⁹⁵ ;
- les noms de ceux qui ont le pouvoir sur les reptiles⁸⁹⁶ ;
- « les anges qui sont forts à ce moment-là »⁸⁹⁷ ;
- le nom du Soleil⁸⁹⁸ ;
- les noms de ceux qui ont du pouvoir sur les bêtes⁸⁹⁹ ;

⁸⁸⁰ T.61.

⁸⁸¹ T.57.

⁸⁸² T.54.

⁸⁸³ T.53.

⁸⁸⁴ T.57.

⁸⁸⁵ T.61.

⁸⁸⁶ T.50.

⁸⁸⁷ T.54.

⁸⁸⁸ T.62.

⁸⁸⁹ T.51.

⁸⁹⁰ T.59.

⁸⁹¹ T.64.

⁸⁹² T.63 *et passim*.

⁸⁹³ T.63.

⁸⁹⁴ T.50.

⁸⁹⁵ T.50-51.

⁸⁹⁶ T.51.

⁸⁹⁷ T.51.

⁸⁹⁸ T.52.

⁸⁹⁹ T.52.

- « Abrelomyes Solex »⁹⁰⁰ (dont on ne sait pas de quoi il est responsable) ;
- les noms de Moïse, d'Aaron et de Josué dans la première saison⁹⁰¹ ;
- le nom de l'abysse et de son maître⁹⁰² ;
- le nom de la mer et de son maître⁹⁰³.

La plus grande ambiguïté dans l'étude de l'angéologie de cette partie est le fait de trouver parfois le terme « ange » ou « nom d'ange », et parfois uniquement le terme « nom ». Correspondent-ils à la même réalité ?

Certaines entités sont toujours désignées par le terme « ange », comme les sept anges principaux, apparaissant dans presque tous les rituels, ou les « anges qui sont forts à ce moment-là »⁹⁰⁴, qui sont évoqués une fois.

Certains passages laissent particulièrement apparaître qu'un « nom » n'est pas la même chose qu'un ange. Il s'agit de ceux qui demandent de mentionner le nom d'une direction et de ses anges (ex. « le nom de l'occident Masniat, ses anges Vadydahel, lohel, Samahel »). La structure est semblable pour chaque mention de la direction, ce qui nous laisse donc déduire que cette différence n'est pas le résultat du hasard, et qu'une direction a d'une part un nom, d'autre part des anges.

Mais les observations ne sont pas aussi catégoriques pour tous les éléments. Prenons les noms et anges des saisons. La structure la plus récurrente donne les noms de la saison et de son maître (ex. « le nom de la troisième saison, c'est-à-dire Sacyel, Asmada, Guabrel, son maître Elbaraor »⁹⁰⁵) ou éventuellement les noms de la saison et de son ange maître (ex. « le nom de la seconde saison Nemunyel, Sacquiel, Anyel, son ange maître Abirabitum »⁹⁰⁶). La saison aurait donc un nom (qui est dans tous les cas multiple) et un maître ou ange maître. Pourtant, il y a un cas où l'officiant doit prononcer les noms des anges de la saison et de leur maître (ex. « les noms des anges de la seconde saison qui sont Maayhel, Sacquyel, Anyhel, leur maître Abythabyrym »⁹⁰⁷). Dans un cas également, il faut uniquement prononcer le nom de la saison (ex. « le nom de la quatrième saison Acdyel, Acalat, Ascor, Caadon, Saaton, Calhon »⁹⁰⁸). Finalement, il y a un cas où il faut simplement nommer « la première saison » (« et la première saison qui est Abarnanyi »)⁹⁰⁹, et non son nom ou son ange.

Toutefois, le fait que la première configuration (à savoir, celle où la saison a un nom multiple et des anges) soit largement majoritaire nous laisse penser qu'il y avait à l'origine une

⁹⁰⁰ T.52.

⁹⁰¹ T.53.

⁹⁰² T.63.

⁹⁰³ T.64.

⁹⁰⁴ T.51.

⁹⁰⁵ T.51. Même configuration dans T.55, T.57, T.58, T.59, T.60, T.61, T.62., T.63 et T.64.

⁹⁰⁶ T.54. Même configuration dans T.52.

⁹⁰⁷ T.50.

⁹⁰⁸ T.56.

⁹⁰⁹ T.53.

structure très claire, et que les variations présentées sont dues à la transmission et à la traduction imprécise du texte.

Nous trouvons encore une structure semblable pour la terre, dont il faut également dire le nom, puis le nom de son ange (« et le nom de la terre qui est Ycisya, son ange Yamahel »⁹¹⁰).

En revanche, pour les jours de la semaine, les signes astrologiques, Adonai ou le Soleil, il s'agit uniquement de noms, et le terme d'ange n'est jamais mentionné.

L'état de conservation du texte ne nous permet malheureusement pas d'avoir des certitudes quant à la différence entre un nom et un ange dans la mentalité du lecteur et de l'utilisateur médiéval. Il semble toutefois qu'il y en a eu une à l'origine, et que certaines entités ont un nom (comme le Soleil, les jours de la semaine ou les signes astrologiques), certaines des anges (les sept anges principaux, les anges puissants à un moment donné), tandis que certaines ont un nom et des anges (comme les directions, les saisons, etc.).

Ce phénomène est très intéressant puisqu'il place ce traité à la frontière entre la magie qui invoque des anges ou esprits, et une magie qui fait uniquement appel aux vertus d'une chose, par la prononciation de son nom.

Comparaison avec les opérations de la fin du prologue (P.22-35)

Les huit opérations présentées à la suite de la table des matières, et dont nous avons annoncé qu'elles étaient étroitement liées à la partie IIb - 2, méritent d'être ici rapidement envisagées⁹¹¹. Nous y trouvons exactement la même formulation des « noms » et des « anges », si ce n'est qu'il y a beaucoup moins d'anges dans les extraits du prologue, puisque, comme nous l'avons dit, le traducteur a à chaque fois transcrit le terme « וְשֵׁרָה » (*vasera*), « et son ange », comme des noms (*Vasera, Sara, Basra*, etc.).

⁹¹⁰ T.51. Même configuration pour T.50 et T.59.

⁹¹¹ Pour leur comparaison, cf. la première partie, au chapitre 2. B. 2., la section intitulée « Doublon dans les opérations du *Liber temporum* ».

Le *spiritus*

Il y a lieu de nous pencher, comme nous l'avons fait pour le prologue et le *Liber samayn*, sur le sens du terme *spiritus* dans le *Liber temporum*.

Ce terme n'y apparaît en réalité que deux fois, au cours de la prière qui introduit la partie IIb - 2. Il semble désigner dans les deux cas l'esprit comme composante de l'homme. D'un côté, il est cité en tant qu'il lui donne la vie (« *et omnes res habentes spiritum vite in suis nativitatibus cum pulchritudine lingue venerantur in tuo nomine* »⁹¹²); de l'autre, le texte décrit son état lorsque l'homme redeviendra poussière (« *omnes erimus pulveres et cineres revertentes, corde pressi, spiritu trementi* »⁹¹³).

Nous retrouvons donc ici un sens du terme *spiritus* qui était présent dans le prologue, mais totalement absent du *Liber samayn*.

La terminologie angélique du *Liber temporum*

Revenons sur la nomenclature angélique du *Liber temporum*. Nous y trouvons trois termes désignant des anges : *angelus* – *maior* – *custos*.

- Le terme *angelus* est très présent et traduit l'hébreu, מלאך.
- Le terme *maior* est également très fréquent (f° 51r-63r, 19 occurrences), et traduit le terme שר.
- Dans la partie du *Liber temporum* consacrée aux douze mois, le terme désignant les anges responsables des planètes et des mois est *custos*, le gardien (f° 45r-48v), lié au terme *custodia* qui désigne leur « groupe ». Nous ne disposons de l'équivalent hébreu qu'une fois, et c'est le terme « משמרות », de la racine « שמר », garder. La traduction de P est donc correcte étymologiquement – contrairement à celle de VH qui emploie le terme *potens* ou *potestas*.

Il ne faut pas oublier les simples *nomina*, les noms, qui comme nous venons de le voir, sont utilisés comme des noms d'anges, mais ne désignent pas nécessairement des anges.

⁹¹² T.39.

⁹¹³ T.40.

Conclusion – l'angélogie du *Liber temporum*

Il est difficile de voir dans le *Liber temporum* une cosmogonie cohérente, la principale raison étant que ce traité est composite. Il s'y trouve, dans une première partie (IIa) les gardiens des mois, qui aident à réaliser toute chose qui a lieu au cours de la période dont ils sont responsables, et aident à connaître la vérité. Aucune information sur leur situation n'est donnée, et ils ne semblent en rien apparentés aux anges des douze mois du cinquième ciel du *Liber samayn*.

Le texte présente ensuite dans la partie IIb - 1 une sorte de catalogue tout d'abord d'anges (ceux du jour et de la nuit), puis de noms (du Soleil, des cieux, de la terre, des quatre directions, des planètes, des douze signes et mois, de la nuit, et des quatre directions). Ici, contrairement à tout le reste du manuscrit, on trouve une donnée cosmologique qui est la correspondance entre les sept planètes et les sept cieux. Il n'est pas étonnant que cette configuration soit commune à 1701⁹¹⁴ et donc issue d'une tradition vraisemblablement plus tardive que les SHR.

La dernière partie (IIb - 2) présente une série d'opérations requérant l'invocation d'anges et de noms, la séparation entre ces deux réalités semblant quelque peu imprécise à cause de la transmission inexacte du texte.

En considérant le traité dans son ensemble, on peut synthétiser qu'il présente des anges responsables de chacun des mois, des anges responsables du jour et d'autres de la nuit, sept anges principaux et des anges responsables de certaines choses (le feu, la terre, etc.). Certaines réalités ne semblent pas être sous la responsabilité d'anges, mais leur puissance peut être invoquée par des noms, qui varient selon la saison. Il s'agit du Soleil, des planètes et des douze signes. D'autres réalités ont encore des noms et un ange (en hébreu שר), comme les quatre directions ou les saisons.

Quant à la nature des anges, il est dit dans l'introduction que les anges de *Liber temporum* peuvent œuvrer pour le bien ou pour le mal. Ils ne sont pas liés à la louange de Dieu comme le sont les anges du *Liber samayn*, et le fait qu'ils soient liés à des éléments tant célestes que terrestres (comme les éléments, les directions, etc.) ouvre la possibilité d'une nature plus proche de l'esprit ou du démon que dans le *Liber samayn*. Toutefois, ils sont appelés anges, et la pureté est nécessaire à leur intervention. Du point de vue de leur fonction, ils accomplissent ici aussi la volonté de l'officiant, quelle qu'elle soit... Nous aurons l'occasion de revenir sur certaines spécificités au cours de notre étude des finalités des rituels et de leur fonctionnement.

Notons encore que l'on retrouve entre les parties « prologue » du *Liber temporum* et la suite, le même type de césure qu'entre le prologue de P et la suite : la nature de l'ange Raziel apparaissant à Adam est très différente de celle des anges invoqués par l'officiant.

⁹¹⁴ *Sefer Raziel ha-Mal'akh*, op. cit., f° 5r-5v ; SAVEDOW, S., op. cit., pp. 19-20.

2. Finalités

Partie IIa

Dans cette première partie, l'invocation des anges des douze mois permet l'obtention d'une seule finalité : prédire ce qui se passera durant chacun de ces mois. Le texte précise que les prédictions concernent le moment des pluies et sécheresses, la durée du monde et la maladie.

Le petit prologue qui précède cette partie nous ramène au paradoxe de l'étude du prologue général de P : les buts qu'il annonce sont beaucoup plus généraux et métaphysiques que la prédiction concrètement proposée : il s'agit d'obtenir le salut des années (*salvationem annorum*⁹¹⁵), de se garder des méfaits et de tout comprendre.

Partie IIb - 1

Cette partie suivante, sorte de catalogue d'anges correspondant aux planètes, aux jours, aux directions, etc., est elle aussi précédée d'un petit prologue où l'on retrouve une série de buts plus élevés que ce que l'on trouve en pratique dans la suite de l'ouvrage.

Il s'agit d'atteindre la pureté, de libérer son âme de tout péril, d'être vénéré par toutes les créatures, de s'élever en pureté et en honneur, de découvrir toutes les choses cachées, d'avoir le Créateur comme aide, et d'être gouverné par lui, libéré de tout mal, et béni en tout ce à quoi l'on met la main, de recevoir de lui la prospérité, et finalement, de pouvoir prédire le moment de la mort.

Le catalogue proposé à la suite de ce prologue est accompagné de quatre exemples pratiques, qui permettent de lier des animaux, des reptiles, des bêtes et un homme.

Un lien entre ces quatre finalités et la vie rurale est envisageable, mais leur faible nombre laisse planer l'incertitude.

Partie IIb - 2

La dernière partie du *Liber temporum* présente de bien plus nombreuses finalités, ce qui va nous permettre d'observer des tendances plus générales.

Sur les vingt petites opérations présentées dans cette dernière partie, neuf permettent d'avoir du pouvoir sur les animaux. Il s'agit de lier des reptiles pour qu'ils ne nuisent pas (serpent, lézards, etc.) ; de rassembler des animaux ; de dompter des animaux comestibles ; de lier des bêtes ; de lier des chameaux, des éléphants et des buffles ou les délier ; de lier des oiseaux ; de grands oiseaux ; d'œuvrer sur des poissons dans la mer ou dans l'eau ; et d'œuvrer sur les animaux qui sont dans la mer.

⁹¹⁵ Peut-être une erreur de copiste. V donne « *salvamentum ipsorum* ».

Il y a lieu de se demander si ces finalités sont liées à une possibilité d'application du traité en milieu rural, ou si ce caractère important est une référence au roi Salomon dont la sagesse s'étendait sur les animaux (cf. I Rois 4, 30).

Neuf des vingt opérations permettent d'avoir un pouvoir sur la nature et les éléments. Ils permettent d'allumer un feu et de l'éteindre ; de réaliser quoi que ce soit dans le feu, d'y entrer, de l'éteindre ou d'en allumer un là où il n'y en a pas ; d'œuvrer sur les semences de la terre ; d'œuvrer sur les arbres ; sur le feu ; sur les éclairs et le tonnerre ; sur la pluie et la rosée ; sur la neige ou la rosée ; et sur les rivières et les fontaines.

Il y a finalement deux opérations qui peuvent être qualifiées d'offensives : la première permet de tuer un homme, de l'éloigner de là où il est, de faire revenir un fugitif, de faire errer un ennemi et de lui faire perdre toute volonté ; la seconde permet de plonger un navire dans l'abysse. Notons que ces deux finalités sont communes au *Liber samayn*.

Comparaison avec les extraits du prologue (P.22-35)

Cette partie IIb - 2 est donc clairement tournée vers la puissance sur les animaux et sur la nature, avec seulement deux cas de magie offensive. Le lien entre ces finalités et la figure de Salomon est envisageable, mais difficile à confirmer, vu l'absence totale de référence à Salomon dans P.

Les finalités des huit opérations présentées à la fin du prologue de l'ouvrage méritent d'être comparées à celles que nous venons d'observer.

Sur ces huit opérations, cinq sont communes au *Liber temporum*⁹¹⁶, mais dans quatre de ces cinq cas, elles proposent pourtant des finalités différentes. Ces opérations nous apportent donc sept nouvelles finalités, mais qui sont délicates à étudier puisque l'on ne sait pas si le traducteur a modifié le but par ignorance (nous avons vu que sa connaissance de l'hébreu n'était pas parfaite) ou par volonté de récupérer un rituel existant, mais de le détourner pour des finalités qui l'intéressaient davantage.

Trois des finalités divergentes sont exprimées d'une façon étrange et incomplète, ce qui laisse croire à une divergence pour cause d'incompréhension. Il s'agit de : « renforcer tout ce que tu veux »⁹¹⁷, beaucoup plus vague que « lier des reptiles et les empêcher de nuire »⁹¹⁸ que proposait le même rituel dans le *Liber temporum* ; « pour ta vie »⁹¹⁹, formulation très étrange, là où le *Liber temporum* proposait de « rassembler des animaux »⁹²⁰ ; et finalement « si tu veux œuvrer dans la première saison »⁹²¹ pourrait éluder par incompréhension le « pour lier des bêtes et dompter des animaux purs et comestibles »⁹²² du *Liber temporum*.

⁹¹⁶ Cf. la première partie, au chapitre 2. B. 2., la section intitulée « Doublon dans les opérations du *Liber temporum* ».

⁹¹⁷ P.28.

⁹¹⁸ T.51.

⁹¹⁹ P.30.

⁹²⁰ T.52.

⁹²¹ P.32.

⁹²² T.53.

Une opération du prologue promet de « monter en honneur »⁹²³, là où le *Liber temporum* proposait de lier des bêtes. Dans le texte hébreu, il s'agit de faire prospérer son bétail. Il semblerait donc ici que l'un et l'autre traducteurs aient mal compris le texte d'origine.

Observons finalement les trois rituels présentés par le prologue et ne se trouvant pas dans le *Liber temporum*. Ils permettent de « cacher un trésor »⁹²⁴, de « se venger »⁹²⁵ et de « prendre des oiseaux »⁹²⁶. Cette dernière finalité rentre dans notre catégorie « puissance sur les animaux », la vengeance s'ajoute d'une certaine manière à la « magie offensive », tandis que celle du trésor est inclassable dans les trois présentes catégories.

La mauvaise qualité de la traduction de ces extraits, qui sont de plus partiellement communs au *Liber temporum*, rend leur apport à notre étude difficile à interpréter.

Conclusion – les finalités du *Liber temporum*

Nous retrouvons donc ici unis en un seul traité une première partie permettant la divination, une seconde axée sur la prise de pouvoir sur les animaux et les hommes, et une troisième presque exclusivement consacrée au pouvoir sur les animaux et sur la nature, avec deux rituels offensifs.

Le choix de l'union de ces trois textes ne semble pas être fondé sur une cohérence de leurs finalités respectives, et ils ne forment pas un tout de ce point de vue. Leur compilation semble plutôt avoir été envisagée comme une collection de matériel utile à celui qui veut pratiquer la magie « destinative ».

L'étude des finalités nous permet des observations semblables à celles faites pour le *Liber samayn* quant à la bonté des anges. À deux exceptions près (ou trois si l'on compte le rituel du P.34), les actions qu'ils réalisent sont positives et bienveillantes, selon la volonté de celui qui les invoque.

Notons finalement que nous retrouvons ici le paradoxe déjà observé dans le prologue général, d'un clivage entre les buts « théurgiques » annoncés en début de chapitre, et les réalisations pragmatiques proposées en réalité.

⁹²³ P.33.

⁹²⁴ P.25.

⁹²⁵ P.34.

⁹²⁶ P.35.

3. Mécanismes des rituels

Venons-en à la description des rituels correspondant à ces finalités. Ici aussi, nous tenterons d'en deviner les mécanismes, et de comprendre à quoi le fonctionnement du rituel est attribué.

Partie IIa

Cette première partie ne présente pas à proprement parler de rituels. Elle se contente d'ajouter après les listes des anges de chacun des mois, qu'il faut les nommer pour toute chose que l'on veut réaliser au cours du mois qui leur correspond, et qu'ils seront d'une grande aide et répondront à toute question.

Cet extrait se présente donc plutôt comme un complément à des ouvrages détaillant les rituels à effectuer, et ne peut pas être employé seul. Or, le *Liber samayn* présente sa propre liste des anges des mois au sein du cinquième ciel (qui ne sont nécessaires que pour le rituel de divination les concernant) et la suite du *Liber temporum* (IIb - 2) ne requiert dans aucun rituel que le nom des mois soit prononcé. Seul le sacrifice des deux colombes (début de la partie IIb - 1), permettant de savoir quand quelqu'un mourra, requiert que les noms du mois soient prononcés, sans préciser lesquels choisir⁹²⁷. Le catalogue IIa n'a donc pas nécessairement été inséré dans P pour permettre la réalisation d'autres rituels de l'ouvrage.

Partie IIb - 1

La seconde partie du *Liber temporum* commence par une purification détaillée à réaliser « si tu veux demander quelque chose à ceux qui se tiennent dans la deuxième altitude du firmament et pour faire ce que tu veux ». Les éléments que l'on retrouve dans cette purification sont semblables à ceux que nous avons observés dans le prologue et le *Liber samayn* : bain pendant trois jours, abstinence de certains aliments (vin, poisson, tout ce dont sort du sang, bête morte par elle-même ; mais aussi chose volée et bête à quatre pieds, éléments absents du *Liber samayn*), abstention de fausseté et de mal, éloignement des femmes (éviter les relations sexuelles et la proximité d'une femme réglée), éloignement des morts et des malades (ne pas entrer dans une maison où se trouve un mort, ne pas approcher un infirme), abstention de luxure, de pollution nocturne et de toute chose luxurieuse ; ainsi que de mots vils et faux, du vice et de la vanité⁹²⁸.

⁹²⁷ T.19 et ss.

⁹²⁸ [...] *munda corpus tuum ter in die usque ad septem dies et facies pure quod factururus es et non comedas de aliqua re furata nec de bestia quadrupedali, cavendo te a falsitate et ab omni malo quantum poteris et de vino et de piscibus et de omni re de qua exit sanguis nec de besti per se mortua. Et non concubas cum muliere nec cum ea iaces cum volueris operari aliquid nec approximes femine habenti menstrua, nec intres domum in qua sit corpus mortuum nec te approximes infirmo et caveas ab omni luxuria et pollutione noctuali et de omni eo pertinente ad luxuriam et non dicas verba turpia aut non vera /50r/ et ab omni vitio et vanitate (T.7).*

L'insistance sur l'attitude religieuse à avoir semble un peu plus importante que dans le *Liber samayn* : il faudra prier, sanctifier son corps, bénir et se confesser à Dieu, faire pénitence du mal fait et donner l'aumône des biens reçus de Dieu⁹²⁹.

Cette purification est directement suivie par un rituel à réaliser « si tu trouves quelqu'un qui veut savoir quand il mourra ». Ce rituel se rapproche de celui que l'on trouve dans le prologue (*Doctrina*) aux § 373 et ss. Il s'agit, sept jours avant la nouvelle lune (les purifications sont répétées : ne rien manger de saignant, s'abstenir de choses honteuses, de vin, de femmes, et se laver à l'eau de pluie claire et courante chaque jour avant le lever du Soleil), de prendre deux colombes ou tourterelles. Il faudra leur couper le cou d'un glaive de cuivre à deux tranchants (un tranchant pour chaque oiseau). Les intestins seront retirés et lavés. Ils seront remplacés par un mélange de musc, de safran, d'encens blanc, de poivre, de vin blanc, d'encens masculin et d'un peu de miel. Les colombes seront alors coupées en sept et placées sur des charbons ardents avant l'aurore. Pour faire cela, l'officiant sera couvert de tissus blancs et se tiendra pieds nus. Il nommera les anges du mois dans lequel il sera. Chaque mot sera répété sept fois. Le troisième jour, l'officiant récupérera les cendres, se rendra dans une maison « solitaire » et y répandra les cendres sur le sol. Il se couchera dans son lit dont les draps seront propres, et nommera les anges forts, puissants, effrayants et saints. Puis il s'endormira sans parler à personne. Et quelqu'un lui apparaîtra dans une vision, avec l'apparence d'un homme ; mais ni avec force ni avec crainte. Il ne parlera pas en vision ni en songe, mais ouvertement. L'officiant pourra lui demander tout ce qu'il désire savoir, il lui répondra avec vérité⁹³⁰.

Outre cette purification et cette opération, la partie IIb - 1 ne présente plus de rituels. Cette sorte de catalogue semble donc, comme la partie IIa, devoir être utilisée comme complément à d'autres ouvrages explicitant davantage la pratique devant accompagner l'invocation des anges.

⁹²⁹ [...] et sta in oratione et sanctifica tuum corpus et benedic et confitearis Deo et peniteat te de malo quod feceris et fac elemosinas de illo quod Deus tibi tribuit. Et sic de omnibus istis iuxta tuum posse caveas et proficies (T.7).

⁹³⁰ Si inveneris aliquem qui velit aliquid quod nesciat ut puta quando morietur et hoc velit scire et addiscere, computa septem dies antequam luna renovetur et in illis septem diebus caveas a turpibus nec comedas rem unde sanguis exit, non bibas vinum, non concubes cum muliere et lava te cum aqua pluviali clara et currente in istis septem diebus quolibet die mane antequam sol oriatur et accipias columbas vel duos turtures albos et decolla illos cum gladio de cupro qui scindit ab utroque latere et ex una parte ipsius cultelli decollatur unus turtur et ex alio latere alius et extrahantur omnia intestina ab ipsis et abluas cum aqua et accipe tria pondera musci et tria pondera safferani et thuris albi et post computa 73 grana piperis et accipe vinum album vetus et thus masculinum album et aliquantulum mellis et in unguas omnia cum fuerint molita in vino albo et pone in intestinis turturum vel columbarum et cum fuerint impleta dividas in septem partes et pone super prunas ardentes ante /50v/ auroram et cremabis et cum feceris hoc eris coopertus cum pannis albis et stabis nudis pedibus et nominabis nomina angelorum servientium mensi in quo tunc eris quando rogare volueris et quodlibet verbum in quolibet die dices septies, et in tertio die recipies illos cineres quod fecisti in illis septem diebus et habebis domum solitariam ad partem et aspergas cineres illos supra fundum domus et dormias ibidem in tuo lecto qui sit ex pannis mundis et nominabis angelos fortes et potentes timorosos et sanctos et dormias et non loquaris cum aliquo et discooperiet se in visione noctis in similitudine hominis et non in fortitudine nec in tremore et non loquetur tecum in visione nec per sompnum sed manifeste et roga ipsum de quocumque volueris et faciet tibi scire cum veritate (§ 372-374).

Partie IIb - 2

Cette dernière partie du *Liber temporum* commence par une purification, très brève cette fois. Il s'agit de se baigner et de revêtir des vêtements propres. Après une prière à réciter (les circonstances ne sont pas précisées) commence à proprement parler le catalogue d'opérations, dont la base est toujours la prononciation d'une série de noms.

Sur les vingt opérations présentées, en effet, douze consistent uniquement à prononcer des noms. Nous reproduisons un exemple représentatif :

« Si tu veux lier des bêtes dans la première saison ou dompter des animaux purs et comestibles, prononce le nom du jour de Jupiter et la première saison qui est Abarnanyi, le nom d'Adonaï qui est Pananyat, le nom du signe du Bélier Sanhatam, le nom de Moïse, d'Aaron et d'Ybezua⁹³¹ qui sont les saints du Créateur, dont voici les noms dans la première saison : Byncayt, Baraoch, Ucath, Baroth, Dinebat, Sabaoth, /60v/ Veoth, et les sept noms des puissants. Avec eux, tu lieras et délieras. Agis purement et proprement. »⁹³²

Quatre des vingt opérations sont semblables aux douze susmentionnées, si ce n'est que l'officiant ajoute à la nomination des anges une courte prière telle que « je vous demande et je vous prie, vous qui êtes les saints du Soleil, de faire pour moi ce que je vous demande »⁹³³ ; « approchez-vous de telles bêtes »⁹³⁴ ; « envoyez-moi les oiseaux que je désire »⁹³⁵ ou « levez tel oiseau de tel lieu et amenez-le-moi »⁹³⁶. Notons que dans le premier cas, les anges sont priés (« je vous demande et je vous prie »), tandis que dans les trois autres, un ordre leur est donné.

Finalement, seuls quatre cas sur vingt comportent un rapport à la matérialité. Dans le premier, qui permet d'œuvrer dans la mer, il s'agit, en plus des noms prononcés, d'en écrire certains et de les jeter à la mer⁹³⁷. Dans le second, il s'agit de dire les noms, une conjuration un peu plus importante que celles vues précédemment – entre autres par son anamnèse⁹³⁸ – puis de tendre les mains vers le ciel en tenant un vase d'huile de rose et en disant certains noms⁹³⁹. La troisième opération requiert d'enterrer un animal de l'espèce que l'on désire attraper, afin que les animaux de cette espèce viennent s'agenouiller à cet endroit. Ce rituel est le seul dont la façon de le délier est spécifiée : il faudra déterrer la bête au moment où le Soleil brille⁹⁴⁰. La dernière opération comportant une composante matérielle est beaucoup plus simple, à savoir purement gestuelle : les noms doivent être nommés sept fois, suivis d'une brève prière (« je vous requiers et vous demande, anges hauts et saints qui avez le pouvoir sur

⁹³¹ Il doit s'agir de Josué.

⁹³² T.53.

⁹³³ T.49.

⁹³⁴ T.52.

⁹³⁵ T.56.

⁹³⁶ T.57.

⁹³⁷ T.45.

⁹³⁸ « Et conjure par la verge de Moïse, par le firmament d'Abraham, par le lieu où Abraham s'est rendu avec son fils Isaac, par le sacrifice, par les noms des sept anges qui servent Lau, l'un à droite et l'autre à gauche, et qui font toutes les demandes de l'homme qui les en prie. »

⁹³⁹ T.51.

⁹⁴⁰ T.55.

la rosée et la pluie, d'ouvrir les portes de la lumière, de les retirer et de faire résonner le monde par vos greniers de bénédiction »⁹⁴¹), après laquelle l'officiant mettra face contre terre.

Si le rapport à la matérialité de ces rituels de la dernière partie est quantitativement infime par rapport à ce que l'on trouve dans le *Liber samayn*, force est de constater que qualitativement, nous trouvons des choses assez semblables. L'emploi de l'écriture transmise à un liquide rappelle ces noms d'anges inscrits et jetés dans l'huile. L'huile tendue vers le ciel est commune aux deux traités, même si ici, le mécanisme suivi n'est pas si clair. L'objet enterré est dans la même lignée, si ce n'est qu'ici, le lien de sympathie semble être naturel et non pas créé par l'officiant, qui se contente d'enterrer un animal de la même espèce, sans l'avoir chargé. Son corollaire, la dissolution obtenue en déterrants l'objet, est également semblable à ce que nous avons rencontré. Finalement, le fait de se prosterner face contre terre est aussi présent dans le *Liber samayn*.

Dans ces rituels à composante presque uniquement orale, la composante orale elle-même est très simple. Dans deux cas seulement, les noms seront répétés un certain nombre de fois. La construction de la conjuration est élémentaire : il s'agit, dans un cas, d'une brève prière, dans trois cas, d'un ordre donné, et finalement, dans un dernier cas, d'une conjuration à proprement parler, comprenant une anamnèse plus fournie.

Les opérations de la fin du prologue (P.22-35)

Comme nous l'avons dit, cinq des huit opérations situées à la fin du prologue de P (aux f° 11v-14r) sont communes au *Liber temporum*⁹⁴². Parmi les trois autres, la première consiste uniquement en noms à prononcer⁹⁴³ ; la seconde, qui vise à obtenir une vengeance, requiert de les inscrire, après les avoir conjurés, sur un parchemin de bélier. Celui-ci sera ensuite enterré dans un lieu non foulé pendant neuf jours, puis brûlé devant la porte de la personne dont on veut se venger⁹⁴⁴. La troisième vise à capturer des oiseaux. L'officiant oindra une branche d'amandier de l'espèce d'oiseau qu'il veut capturer. Il prononcera alors certains noms avant de se tourner vers l'occident et de conjurer les noms cinq fois en tenant la branche dans sa main. L'espèce souhaitée tombera alors morte devant lui⁹⁴⁵.

Nous retrouvons donc des choses très semblables : soit des noms seuls, soit des rituels assez simples employant l'écriture, l'inhumation et la crémation d'objets, ou encore le sang d'un animal. Cette deuxième occurrence d'un rituel employant un individu d'une espèce pour en capturer d'autres laisse supposer une vertu attribuée à la sympathie naturelle plus importante ici que dans le *Liber samayn*.

⁹⁴¹ T.61.

⁹⁴² Cf. la première partie, au chapitre 2. B. 2., la section intitulée « Doublon dans les opérations du *Liber temporum* ».

⁹⁴³ P.25.

⁹⁴⁴ P.34.

⁹⁴⁵ P.35.

Conclusion sur les rituels du *Liber temporum*

Les rituels du *Liber temporum* sont plus simples que ceux du *Liber samayn*. Seule la troisième partie du traité est à proprement parler un catalogue d'opérations, mais ces opérations elles-mêmes n'ont que dans de très rares cas d'autres aspects que la simple prononciation de noms et d'une prière. Lorsqu'elles ont une composante matérielle, notons que celle-ci a des points communs avec ce que l'on trouve dans le *Liber samayn*, avec une sympathie naturelle préalable à l'invocation plus importante.

Les anges invoqués vont cependant ici venir obéir à la demande ou à l'injonction de l'officiant, sans spécialement venir charger ou imprégner un objet en particulier, ce qui est certainement la conséquence de la présence d'un lien sympathique de base entre l'objet et le but poursuivi. Quant aux noms prononcés, ils semblent permettre d'obtenir la vertu de certains éléments terrestres et célestes.

Finalement, la pureté reste un élément clef, sa nécessité étant régulièrement soulignée. Elle est semblable, tant en modalités qu'en fonctions, à ce que nous avons observé dans le *Liber samayn*.

4. Faisabilité

Connaissances requises

Aucune connaissance particulière n'est requise pour la réalisation des rituels du *Liber temporum*. Toutes les informations nécessaires sont en effet explicitées, et sont extrêmement simples (il s'agit uniquement de choisir la bonne saison). Les opérations du traité peuvent donc de ce point de vue être réalisées par n'importe quelle personne sachant lire.

Substances et matériel nécessaires

Partie IIa

Dans la partie du *Liber temporum* consacrée aux douze mois, aucune substance n'est nécessaire.

Partie IIb - 1

Cette partie est, nous l'avons dit, introduite par un rituel suscitant une apparition qui fera savoir à l'intéressé ce qu'il désire savoir (comme le moment de sa mort).

Pour ce rituel, deux colombes, un couteau de cuivre à deux tranchants, du musc, du safran, de l'encens blanc, du poivre, du vin blanc, et du miel sont nécessaires. Il faudra aussi un feu, des vêtements propres et une maison « solitaire ».

Le catalogue qui suit cette partie ne nécessite par contre aucune matérialité.

Partie IIb - 2

Nous avons mis en évidence les quatre des vingt rituels de cette partie qui ont un rapport à la matérialité. Seuls trois d'entre eux nécessitent du matériel, le quatrième demandant simplement que l'officiant mette face contre terre⁹⁴⁶. Pour réaliser les trois autres, il faudra : un support d'écriture non déterminé⁹⁴⁷ ; un vase d'huile de rose⁹⁴⁸ ; et un animal de l'espèce que l'on veut capturer⁹⁴⁹.

Comparaison avec les opérations du prologue (P.22-35)

Nous trouvons en plus, dans les opérations présentées dans le prologue, l'utilisation d'un parchemin de bélier⁹⁵⁰ dans le rituel visant à obtenir la vengeance ; et l'emploi d'une branche d'amandier et du sang de l'espèce d'oiseau que l'on désire capturer⁹⁵¹ dans le dernier rituel.

⁹⁴⁶ T.61.

⁹⁴⁷ T.45.

⁹⁴⁸ T.51.

⁹⁴⁹ T.55.

⁹⁵⁰ P.34.

⁹⁵¹ P.35.

Conclusion sur les substances nécessaires

Nous tirons de cette brève étude sur les substances la même conclusion que de celles des rituels. Les substances sont rares – et il y a lieu de se demander si c’est parce que ce traité n’est pas destiné à fonctionner seul –, bien plus rares que dans le *Liber samayn*, et pourtant, nous sommes dans le même registre : le vin, le miel, le musc et l’encens sont communs aux deux *libri*, tandis que le safran et le poivre sont propres au *Liber temporum*. Le support d’écriture, le vase d’huile de rose et l’animal ne nous sont pas étrangers non plus.

Le parchemin, la branche d’amandier et le sang d’oiseau des opérations du prologue ne dénotent pas avec le *Liber samayn*, et nous noterons simplement l’emploi d’un sang lié naturellement par un lien de sympathie à ce que l’on veut obtenir, aspect qui semble plus fréquent dans le *Liber temporum* que dans le *Liber samayn*.

Quoi qu’il en soit, nous pensons pouvoir affirmer que tout le matériel nécessaire était disponible dans n’importe quelle ville médiévale, et n’a pas dû être un obstacle à quiconque.

5. Conclusion – la magie du *Liber temporum*

Le *Liber temporum* est donc constitué de trois parties d'origine et de nature différentes, dont certaines ne peuvent être utilisées seules, sans pour autant être nécessaires aux autres. Elles semblent avoir été mises ensemble pour constituer un recueil de matériel utile pour pratiquer la magie « destinative ».

Cette magie « destinative » s'adresse à deux types d'intelligences : des anges et des noms. Leur nature est encore moins explicite que dans le *Liber samayn*, puisque l'on n'a pas ici l'équivalent de la description de la hiérarchie avec l'aspect des anges et leur fonction par rapport à Dieu. Ces anges et noms peuvent aussi bien être liés à des entités célestes (et dans le cas des sept planètes, il faut souligner qu'elles sont liées aux sept cieux) qu'à des entités terrestres (éléments, directions, etc.) ; et ils varient en fonction de la saison. La pureté est nécessaire à l'invocation de ces entités qui semblent toutefois pour le reste moins divines que dans le *Liber samayn*.

Pour ce qui est du reste des rituels, ils sont très simples. Leur composante orale est plus importante que dans le *Liber samayn*, sans pour autant être complexe. Il s'agit de nommer les anges et de prononcer une petite prière ou injonction. Le type de matériel choisi est proche de celui du *Liber samayn*, mais il n'a pas la même fonction. Il ne semble pas ici chargé, mais parfois choisi pour son lien de sympathie avec le but poursuivi.

Ce matériel est quoi qu'il en soit très courant ; et la simplicité des connaissances requises nous amène elle aussi à la même conclusion que pour le *Liber samayn* : ce qui fait la spécificité de l'officiant est sa pureté.

Notons encore que de façon générale, les finalités semblent plus liées à la vie rurale, mais il n'est pas exclu que ce soit en référence aux compétences légendaires de Salomon plutôt qu'en raison de l'origine du traité ou du public auquel il était destiné.

Chapitre 2 – Un système cohérent ?

Nous avons eu de nombreuses occasions d’observer que du point de vue textuel, P ne formait pas un tout cohérent. Il contient trois parties, elles-mêmes subdivisibles en différentes unités soit d’origines différentes, soit réalisées par un traducteur différent.

Pourtant, du point de vue codicologique, l’ouvrage constitue un tout, copié d’une seule main, d’une manière continue. Quelles raisons ont donc motivé cette copie commune des différentes parties décrites ? Ont-elles une doctrine commune et forment-elles un tout cohérent ? Sont-elles complémentaires ? Ou relèvent-elles simplement d’un même type de magie, intéressant le même public ou la même personne, qui aura simplement désiré les copier ensemble pour son emploi ?

Pour répondre à ces questions, nous tenterons de voir pour chacun de nos quatre critères (angéologie/cosmologie, finalités, mécanismes des rituels et faisabilité) à quel point on peut observer un tout cohérent ou complémentaire en leur sein, avant de tirer des conclusions plus générales, tous critères confondus.

A. Angéologie et cosmologie

Commençons par observer la façon dont sont envisagés les cieux et les entités célestes. Pour chacune des trois principales parties de P, nous avons pu déceler une théorie sous-jacente. Il y a lieu à présent de se demander si les trois parties décrivent différents aspects d’anges qui seraient semblables ; si elles décrivent plutôt diverses entités qui se trouveraient à différents endroits du cosmos, ce qui rendrait les différents traités complémentaires ; ou si finalement, les descriptions s’opposent et s’excluent.

1. Nature des anges

Les anges seuls

La distinction la plus évidente qui permettrait de classer les anges de P semble être leur nombre. Il y a d’une part l’ange seul, apparaissant à un homme à la suite d’une prière et lui révélant toute la sagesse ; d’autre part les armées d’anges – qui peuvent être une dizaine ou mille milliers.

Commençons par comparer les anges apparaissant seuls. Le prologue nomme trois anges, Michaël, Raziel et Raphaël, dont seuls les deux derniers apparaissent à des hommes – en l’occurrence, des patriarches. Ces trois anges sont totalement absents du *Liber samayn*, qui du reste, ne présente pas d’apparitions d’anges seuls. Un cas pourrait toutefois indirectement s’en rapprocher et mérite d’être mentionné : le double rituel permettant de faire apparaître le Soleil et de s’entretenir avec lui. Comme l’a montré R. Lesses dans son étude de ce rituel dans les sources hébraïques⁹⁵², s’il n’est pas mentionné explicitement qu’il s’agit d’un ange,

⁹⁵² LESSES, R., *op. cit.*, pp. 41-60.

une comparaison avec les *Papyri Graecae Magicae* et la littérature des *Hekhalot* met en évidence que ce rituel a tout d'un rituel « théurgique », faisant apparaître une figure divine. Il serait toutefois hasardeux de le considérer comme un ange à proprement parler.

Dans le *Liber temporum*, nous retrouvons l'apparition de Raziel, apparentée à celle du prologue général avec lequel elle a un ancêtre commun. Dans la suite du texte, il n'y a plus d'ange apparaissant seul et offrant toute la sagesse à un homme. On trouve toutefois : (1) des anges responsables de réalités bien précises, et qui sont seuls ; c'est par exemple le cas des anges responsables des sept planètes (ex. « Dans le quatrième ciel sert le Soleil, dont l'ange est Andanyel ou Aedanyel »⁹⁵³) ; (2) d'autre part, nous retrouvons les anges Michaël et Raphaël, aux côtés de Gabriel, Uriel, et d'autres anges souvent considérés comme des archanges (ex. « le nom de l'orient est Abyram, ses anges Guabhyel, Raphaël, Yryel »⁹⁵⁴). Étrangement, ces noms récurrents ne sont pas copiés de façon uniforme d'une liste à l'autre, et il y a lieu de se demander si le copiste a reconnu les célèbres noms. Quoi qu'il en soit, ils ont ici un statut bien différent de celui, par exemple, de l'ange Raphaël lorsqu'il apparaît à Noé dans le prologue.

Nous pensons donc pouvoir conclure que sur ce point, la seule uniformité observable – l'ange Raziel apparaissant aux patriarches pour leur donner la sagesse – est due à la source hébraïque commune du prologue général et du prologue du *Liber temporum*. Sa nature n'a rien de commun avec celle des anges seuls du *Liber temporum*, ou avec celle des anges qui y portent des noms d'archanges sans en avoir la fonction. Rien ne nous paraît donc ni uniforme ni complémentaire dans la façon d'envisager les différentes apparitions d'anges seuls.

Les légions d'anges

On trouve des anges organisés en armées dans chacune des trois parties de P. Leurs descriptions présentent des points communs, des points d'opposition, ainsi que des domaines dans lesquels l'une insiste sur ce que l'autre ne dit pas.

Les trois parties ont en commun que les anges qu'elles décrivent peuvent être invoqués. Dans le prologue, la chose est annoncée ; en ce qui concerne les deux autres livres, elle est tout simplement leur raison d'être, et le moyeu de leur fonctionnement.

Certaines caractéristiques sont communes à deux parties, comme le caractère igné des anges, et la crainte qu'ils suscitent, mentionnée dans le prologue et le *Liber samayn*, ou le fait que les anges ne soient (à une ou deux exceptions près), ni bons ni mauvais, mais plutôt disposés à prendre le parti de l'homme qui les invoquera avec pureté.

De nombreuses divergences sont observables. La première est la taille des armées. Tandis que prologue fait allusion à des légions de mille milliers d'anges, le *Liber samayn* présente des armées dont le nombre varie entre une dizaine et une cinquantaine d'anges, et le *Liber temporum* présente – excepté l'armée d'une trentaine d'anges de chacun des douze mois (partie IIa) – des listes d'environ cinq anges. Toutefois, en ce qui concerne les *Liber*

⁹⁵³ T.18.

⁹⁵⁴ T.51.

samayn et *Liber temporum*, cette divergence pourrait être une complémentarité, puisque ces armées ne sont pas responsables des mêmes réalités. On pourrait tout à fait, à ce stade, imaginer des armées célestes du *Liber samayn* plus fournies que les petits groupes responsables de réalités plus précises du *Liber temporum*.

Pourtant, certaines observations infirment, du moins en partie, cette possibilité. Le *Liber temporum* présente en effet un ange responsable de chacune des sept planètes, qu'il fait correspondre aux sept cieux. Or nous avons vu que les sept cieux du *Liber samayn* ne semblaient pas liés aux sept planètes. Nous sommes ici manifestement en présence d'un *Liber samayn* basé sur la cosmologie mystique juive, tandis que le système de représentation du monde du *Liber temporum* est plus directement lié à la conception géocentrique des sept cieux, commune avec celle des traités de magie astrale en vigueur dans le monde arabo-musulman et traduits en latin au XII^e siècle.

Nous avons également souligné le fait que les anges du *Liber samayn* – et cela va en croissant au fur et à mesure que l'on monte dans les sphères – étaient liés au Seigneur qu'ils craignent et louent. Cet aspect est totalement absent du *Liber temporum*, dont les anges sont responsables de réalités terrestres (la mer, les semences, la terre, etc.), ou célestes, mais astronomiques (les signes du zodiaque, les planètes). La présence de certains anges communs aux deux traités, mais dont les noms diffèrent de l'un à l'autre, comme les anges responsables du Soleil, empêche de superposer les deux configurations.

Notons encore que le prologue et le *Liber samayn* distinguent clairement les anges d'autres esprits inférieurs ou démons, sur lesquels les anges ont du pouvoir. Cet élément est totalement absent du *Liber temporum*. Celui-ci, en revanche, est le seul à sembler faire une distinction entre simples « noms », et « anges ». Cette différence est majeure, surtout en Occident à partir du XIII^e siècle, puisqu'une frontière de licéité semble se créer dès ce moment entre l'invocation d'esprits et la magie naturelle, utilisant simplement la sympathie entre les éléments, et à laquelle la prononciation de noms pourrait être rattachée⁹⁵⁵.

Une dernière divergence mérite d'être soulignée, cette fois entre le prologue et le *Liber samayn*, du point de vue de la nature des anges. Le prologue indique à propos d'Adam et d'Hénoch qu'à la réception du livre, ils sont devenus semblables aux anges du ciel. Or, dans le *Liber samayn*, il est clairement établi que les anges ne sont pas les justes, puisque les anges du sixième ciel se trouvent à côté des greniers des âmes des justes. Ici aussi, les deux conceptions paraissent donc incompatibles.

2. Renvois internes

Il y a lieu également de se demander si les noms des anges présentés dans certaines parties de l'ouvrage ne sont pas nécessaires à la réalisation de rituels situés dans d'autres parties. Cela arrive dans deux cas. Dans la partie du prologue intitulée *Doctrina*, un sacrifice en vue d'obtenir une apparition est décrit, à la suite duquel il est requis de nommer les anges

⁹⁵⁵ Cf. la cinquième partie, chapitre 2. A. « Le *Speculum astronomie* ».

du mois, qui ne sont pas donnés à cet endroit précis⁹⁵⁶. On retrouve le même rituel au début du *Liber temporum*, dans une autre traduction⁹⁵⁷. À aucun des deux endroits, le texte ne précise les noms en question ou le passage où les trouver dans P. L'officiant a donc le choix : on trouve en effet des anges responsables des mois dans le cinquième ciel du *Liber samayn* et dans la partie IIa du *Liber temporum* (et dans la partie IIb - 1, on trouve en outre les noms des signes du zodiaque). Ce cas est donc ambigü : il est envisageable que le compilateur ait lié volontairement ce double rituel à des traités contenant les noms des anges nécessaires, mais il est paradoxal dans ce cas qu'il n'ait pas précisé de quelle liste il s'agissait, et qu'il ne se soit pas rendu compte qu'il copiait le même rituel à deux endroits différents. Son intention n'est donc pas évidente.

Le rituel du *Liber samayn* permettant de voir le Soleil de nuit requiert quant à lui que soient prononcés non seulement les noms des anges le guidant (nommés dans le passage en question), mais également « les noms du Soleil dans la saison où tu te trouves »⁹⁵⁸. Or, ces noms ne sont pas énoncés dans le *Liber samayn*, mais sont bien donnés dans le *Liber temporum* (T.14). Notons que le texte hébreu donne seulement : « nomme les noms du Soleil », tandis que les autres versions latines sont conformes à P⁹⁵⁹.

Nous avons donc deux cas de rituels requérant les noms des anges présents dans un autre traité de P. Dans le premier cas, l'intention de l'auteur est assez floue et difficile à déterminer. Dans le second, le rituel du *Liber samayn* fait clairement appel à des noms mentionnés dans le *Liber temporum*. Ce rituel pourrait avoir eu une influence sur le choix de présenter ces deux traités successivement (choix que n'a pas fait, par exemple, le compilateur de la version M)⁹⁶⁰.

3. Nomenclature

Qu'en est-il de la cohérence de la nomenclature angélique de P ? Nous avons observé dans le manuscrit onze termes désignant des êtres célestes (nous n'étudions pas ici les esprits inférieurs, démons, mauvais vents, etc., du *Liber samayn*) : *angelus* – *archangelus* – *dominus* – *maior* – *capitalis* – *angelus principalis* – *inspectio* – *custos* – *potens* – *servitus*. Certains sont propres à certaines sections, d'autres se retrouvent dans tout l'ouvrage.

- Le terme *angelus* est le plus fréquent, et est commun aux trois traités. Il désigne à la fois l'ange Raziel, les anges des armées de chacun des cieux et certains anges du *Liber temporum*. En hébreu, son équivalent est מלאך.
- Le terme *archangelus* se trouve à trois reprises dans l'ouvrage : deux fois dans le prologue (f° 1r et 5r) et une fois dans le premier ciel (f° 16v). Dans les trois cas, le mot fait partie de l'expression « anges et archanges ». Dans les deux cas pour lesquels nous

⁹⁵⁶ P, f° 6v.

⁹⁵⁷ P, f° 50r-50v.

⁹⁵⁸ § 210.

⁹⁵⁹ [...] et nominabis nomina solis in quolibet tempore (M) ; [...] nomina nomina solis in quo tempore fueris (VH).

⁹⁶⁰ Pour rappel, M ne conserve pas de *Liber temporum*.

disposons de l'équivalent hébreu, l'un tiré du prologue et le second du *Liber samayn*, le terme « archange » est un ajout du traducteur latin de P⁹⁶¹. Nous avons donc manifestement affaire ici à un terme propre à un traducteur du début de P, qui traduit librement « anges et archanges » le terme « anges » de son original.

- Le terme *dominus* est extrêmement fréquent dans le prologue et le *Liber samayn*. On le retrouve une fois dans le prologue où il désigne les sept maîtres, « à savoir, ceux qui furent les ordonnateurs dans le premier royaume céleste, face à Dieu », dont fait partie Michaël (f° 2r). Il désigne ensuite les sept maîtres responsables des sept armées du premier ciel : Orpimiel, Tigraël, Sandaël, Palmiel, Asimon, Pascaël et Boel (f° 14r-23r, 30 occurrences). Le terme *dominus* traduit l'hébreu שׁוֹטֵר, de la racine שָׁטַר, dominer, et respecte donc l'étymologie (contrairement à VH et M qui donnent « *potens* » et « *potestas* »).
- À la fin de la description du premier ciel, P présente un paragraphe dont nous n'avons trouvé d'équivalent nulle part, mais dans lequel il désigne ces sept mêmes maîtres par le terme *dominatio* (f° 23v, quatre occurrences). Peut-être l'a-t-il copié sur un autre manuscrit ? Ou ce paragraphe est-il de sa plume ? Il l'emploie quoi qu'il en soit comme un synonyme parfait de *dominus*, et uniquement dans ce paragraphe qui lui est propre.
- Dans le prologue, les troisième, cinquième et sixième cieux du *Liber samayn* et le *Liber temporum*, on trouve le terme *maior* :
 - Dans le prologue, il désigne Michaël (f° 2r). La phrase en question ne se trouve pas dans l'édition de 1701, et nous ne savons donc pas quel terme hébreu il traduit.
 - Dans le troisième ciel, il traduit שׁוֹטֵר (f° 33v, une occurrence), le terme même qu'il traduisait par *dominus* dans le second ciel. VH et M traduisent *maior* également.
 - Dans le cinquième ciel, il traduit נְשִׂיאֵי כְבוֹד ou נְשִׂיאֵי (f° 38v, deux occurrences), נִשָּׂא signifiant élevé, exalté. Il s'agit des anges responsables des douze mois de l'année. Notons que ni en hébreu, ni en latin, on ne trouve le même terme que dans le *Liber temporum* pour désigner les anges responsables des mois (à savoir מְשַׁמְרוֹת et *custos*). VH et M traduisent ici également נְשִׂיאֵי et כְבוֹד par *maior*.
 - Dans le sixième ciel, le terme *maior* traduit l'hébreu ראש (« tête »), שֵׁר (« chef », « prince », « ange », « archange ») ou נִשָּׂא (« élevé », « exalté ») (f° 41r-42r, quatre occurrences). VH et M traduisent également par *maior*, à l'exception de ראש traduit dans VH par « *capitaneus* ».
 - Dans le *Liber temporum*, le terme *maior* est très fréquent (f° 51r-63r, 19 occurrences), et traduit le mot שֵׁר.

⁹⁶¹ Le terme « ange » est seul dans les manuscrits hébreux, mais aussi dans les versions latines M et VH.

- Le terme *capitalis* est employé trois fois et désigne lui aussi les deux anges principaux du sixième ciel, qui dirigent l'un l'armée d'orient, l'autre celle d'occident (f° 41r-42r). Ils traduisent le terme hébreu ראש, qui signifie en hébreu « tête ». Un manuscrit hébreu fait toutefois exception : M738 qui donne שר, qui signifie « chef », « prince », « ange », « archange ». Il est intéressant d'observer que le traducteur de P a encore une fois respecté l'étymologie du terme dans sa traduction, en employant *capitalis*, apparenté à *caput*, la tête – ce que n'ont pas fait avec autant de rigueur les traducteurs de VH et M. VH a en effet traduit de trois façons différentes le même terme : « *angeli maiores* », « *angeli maiores et principales* »⁹⁶² et « *capitaneus* »⁹⁶³, tandis que M l'a rendu par « *maiores* » et « *domini* ».
- Le terme *principalis* est employé à deux reprises par P, dans les deux cas comme synonyme de *capitalis*. P ajoute en effet (par rapport à l'hébreu) le titre « *nomina principalium angelorum* » (f° 41v), et dans le paragraphe qui suit, on lit : « *nomina capitalium id est principalium de aciebus exercituum* » (f° 42r). Cela semble donc être un terme propre au traducteur/compilateur.
- Notons encore trois cas particuliers : dans la table des matières de P, qui ne correspond pas à la suite du livre ni à aucun ouvrage de notre connaissance, on trouve une occurrence de *servitus* qui semble désigner les entités liées aux étoiles ou planètes (*nomina stellarum et servitutes earum*) (f° 10v).
- Dans la partie du *Liber temporum* consacrée aux douze mois, le terme désignant les anges responsables des planètes et des mois est *custos*, le gardien (f° 45r-48v), lié au terme *custodia* qui désigne leur légion. L'équivalent hébreu n'apparaît qu'une fois, et c'est le terme « משמרות », de la racine « שמר », garder. VH emploie le terme plus général de *potens* ou *potestas*. C'est donc à nouveau P qui propose la traduction la plus juste étymologiquement.
- Finalement, l'apparition des noms qui ne sont pas des noms d'anges est exprimée dans le *Liber temporum* par le terme *nomen*, traduisant l'hébreu « שם ».

Tout ceci nous permet d'observer que le traducteur du début de P a été plus précis étymologiquement dans ses traductions que les autres traducteurs latins. Cette exactitude étymologique donne à la nomenclature une certaine cohérence, mais qui est bien loin d'être absolue. En effet, l'intervention de différents traducteurs dans P est visible à de nombreux indices, comme le fait que le terme *maior* traduise trois termes hébreux différents, ou qu'inversement, deux termes latins, *dominus* et *dominatio*, ou *capitalis* et *principalis* puissent

⁹⁶² *Principalis* est étymologiquement correct, puisque ראש signifie « la tête », « le principe ».

⁹⁶³ *Capitaneus* est également apparenté à *caput*.

traduire le même terme hébreu et désigner le même type d'ange. Nous sommes donc loin d'avoir une nomenclature angélique cohérente au sein de P.

4. Conclusions sur la cohérence cosmologique et angélique de P

La cohérence de P du point de vue angéologique est donc très approximative. Certes, les trois parties ont un point commun, et qui est central : les anges peuvent être invoqués par l'homme. Dans le prologue – ou plutôt les prologues, puisque l'on retrouve cet élément dans le prologue du *Liber temporum* – cette invocation est comparée à l'apparition de l'ange Raziel ou Raphaël aux patriarches, à la suite de leur prière. Dans le *Liber temporum*, cette invocation est parfois remplacée par la prononciation de noms divins, dont la réalité est difficile à décrire.

Il serait toutefois parfaitement impossible d'esquisser un schéma céleste tenant compte de toutes les informations présentées dans les trois parties, certains anges étant décrits différemment d'une partie à l'autre (c'est le cas des anges responsables des mois et des anges du Soleil). De plus, les sept sphères du *Liber temporum* sont planétaires, tandis que celles du *Liber samayn* ne semblent pas l'être du tout. Finalement, il n'y a qu'un seul cas où un nom du *Liber temporum* est nécessaire pour la réalisation d'une opération du *Liber samayn*, ce qui est finalement assez peu.

Il existe bien sûr des points communs liant chacun des livres à un autre en excluant le troisième, et à ce stade, nous en concluons que si ces livres ont été copiés ensemble, c'est, outre leur origine géographique commune, parce qu'ils présentent un même type de magie, une magie invocative ou destinative, pour reprendre les termes de N. Weill-Parot⁹⁶⁴, et doivent donc avoir intéressé la même personne, ou le même type de public.

Cette compilation est donc loin de fournir un système cosmologique cohérent semblable à celui de la magie orientale fondée sur le système de Ptolémée. De ce point de vue, elle n'est pas en mesure de concurrencer la doctrine chrétienne, bien plus élaborée et raisonnée⁹⁶⁵.

5. Les noms divins et angéliques de P

Les noms des anges sont au cœur du *Livre de Raziel*, le plus grand catalogue d'anges médiéval⁹⁶⁶. Dans P, nous en comptons environ deux mille⁹⁶⁷. Ils méritent un petit appendice. Les noms divins sont extrêmement importants dans la magie liée aux trois religions du Livre, puisque dans ces trois traditions, la connaissance du nom de Dieu assure sa faveur à son

⁹⁶⁴ WEILL-PAROT, N., *Les « images astrologiques » au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 36 et *passim*.

⁹⁶⁵ Sur la triple concurrence subie par l'Église à la fin du Moyen Âge, à savoir par les magiciens (qui usurpent le pouvoir des prêtres en employant en plus des objets et rituels liturgique), par Jean Huss et les prémices de la Réforme ; et par Lorenzo Valla et le début de l'humanisme (avec la remise en cause de la donation de Constantin), cf. BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « Lier et délier... », *op. cit.*, p. 118.

⁹⁶⁶ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 307.

⁹⁶⁷ Pour la liste complète des anges de P, cf. volume II.

possesseur⁹⁶⁸ ; mais c'est dans le judaïsme tardo-antique qu'ils se sont développés de la manière la plus éclatante (textes de Qumran, livre apocryphe d'Hénoch, littérature des Palais, mystique de la *merkabah*, etc.)⁹⁶⁹. La magie rituelle, basée sur l'invocation d'anges ou de démons, fait usage de ces noms : c'est le cas d'ouvrages tels que le *Liber septem nominum*⁹⁷⁰, la *Clavicula Salomonis*⁹⁷¹, le *De quattuor annulis*⁹⁷², l'*Almanda*⁹⁷³, le *Liber Bileth*⁹⁷⁴, ou l'*Ars notoria*⁹⁷⁵.

Si l'origine des noms divins est judéo-chrétienne, les rédacteurs de ces traités ont été bien au-delà de la tradition purement religieuse, et n'ont pas hésité à créer des listes entières de noms⁹⁷⁶. Dans le cas des SHR, et donc de P, la façon dont les noms ont été créés est difficile à étudier, en raison de l'infidélité des transcriptions, tant en hébreu⁹⁷⁷ qu'en latin (nous en verrons des exemples).

De nombreuses techniques peuvent être employées dans la création de noms dans la magie juive. L'une d'entre elles est l'assimilation de termes non juifs, comme on le voit dans la transformation du nom « Sarapis » en « Sarapyel »⁹⁷⁸. Ce phénomène est commun, et de nombreux noms de dieux, comme Hermès, Sarapis, Osiris, Aphrodite, Ereshkigal, sont ainsi entrés dans la magie juive non pas en tant que dieux, mais comme noms d'anges ou *nomina barbara*. Ils ne s'y trouvent en effet que dans de longues listes de noms⁹⁷⁹. Une autre technique d'élaboration de noms est la récupération de noms divins bibliques, comme Adonaï, Sabaot, El, Shaddai, Eyeassereye, Sanctus, Deus Sabaot⁹⁸⁰. La fonction de l'ange peut aussi déterminer son nom. C'est le cas par exemple de l'ange Kavshiel, dont le nom vient de sa responsabilité : כבש, « soumettre »⁹⁸¹. Il peut encore s'agir de termes bibliques, sortis de leur contexte et dépouillés de leur sens, mais à qui l'origine confère une force magique indéniable⁹⁸². Par ailleurs, on observe une habitude de plus en plus fréquente de créer des noms d'anges sans raison étymologique, par exemple en redoublant des consonnes (ce qui est lié au développement des spéculations sur la valeur des lettres divines)⁹⁸³.

⁹⁶⁸ VÉRONÈSE, J., « God's Names and Their Uses... », *op. cit.*, p. 30.

⁹⁶⁹ GRÉVIN, B., « L'ange en décomposition(s) : formation et évolution de l'onomastique angélique des origines au Moyen Âge », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, 114-2 (2002), p. 625.

⁹⁷⁰ Ms. F, f° 38r-40v.

⁹⁷¹ Ms. Coxe 25, pp. 74-137.

⁹⁷² Ms. F2, f° 211r-231v et F, f° 26v-29v.

⁹⁷³ Ms. F, f° 74v-78v.

⁹⁷⁴ Ms. F, f° 78v-84r.

⁹⁷⁵ VÉRONÈSE, J., *L'Ars notoria au Moyen Âge : Introduction et édition critique*, Florence, Sismel, Ed. del Galluzzo, 2007.

⁹⁷⁶ Id., « God's Names and Their Uses... », p. 32.

⁹⁷⁷ S'il semblerait que dans le monde juif ancien (deuxième et premier millénaire ACN), l'étymologie des noms était encore comprise par les hébreophones, cela ne semble plus être le cas à l'époque de réalisation des manuscrits conservés (cf. GRÉVIN, B., *op. cit.*, pp. 619-620).

⁹⁷⁸ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 254. Nous trouvons par exemple un « Sarpiel » dans l'armée de Boel (P, § 107).

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 256.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 306.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 307. Pour un détail sur cette façon de procéder et ses origines, cf. GRÉVIN, B., *op. cit.*, pp. 622-623.

⁹⁸² SALZER, D., *op. cit.*, p. 197.

⁹⁸³ GRÉVIN, B., *op. cit.*, p. 627.

Quoi qu'il en soit, dans le cadre de la tradition raziélienne, et en particulier de la tradition latine, force est de constater que l'utilisateur n'avait plus aucune conscience de ces origines gréco-égypto-judaïques, vu les transformations subies au fur et à mesure des différentes copies.

Nous donnons au lecteur un petit échantillon (tiré de l'armée d'Orpimiel) du peu de soin fourni dans les transcriptions :

P	VH	M	TA 42	M738	N8117	P849	M248
Asmadi,	Amady	Omady, Bosina, Lelan, Vamana, Aburua, Yadris, Andathy, Netanel, Cefat, Arpayz, Arahel, Yscarot, Annit, Asaff, Dinnayel, Baraho, Esguyel.	הומרי	כומר	הזמרי	הזמדי	תזמדי
Rapna,	Ramaua,		דמאנא	דמנא	רמנא	דמנא	רמנא
Anzath,	Anzach,		חנוך	אנוך	אנזך	אנזך	אנזך
Alpas,	Alpacz vel Arpayz,		אלפי	אלפיוקטיניא	אלפז	אלפז	אלפז
Almoth,	Almuch vel Amuch,		אמינוך		אמוך	אמוך	אמוך
Cathma,	Captigba, Cathbya,		קסיביא	trou	קטונא	קטונא	קטינא
Pathdopari,	Patdopari vel Pathdapati, Patropari,		פטרוכי	פטרופי	פטרופרי	פטרופרי	פטדופרי
Gamti,	Gauce vel Guante,		גמתיפאר	גמתי	גמתיו	גמתין	גמתי
Anthipuar,	Antiffaer,		גמתיפאר	עאאור	אמתיבאר	אמתיפר	אמתי פאר
Nareth,	Nepoch vel Nepach, Naruatah vel Natuathah,		שנתק	נרנתק	כדנת	נרות	נרות
Rathchay	Rachaty		רקחת	אותה	רקחתי	רקחתי	רקחתי

Dans le cadre de cette étude de P, il est donc malaisé d'étudier l'origine et la formation de tous les noms que le manuscrit contient. Celle-ci relève de l'étude des versions hébraïques et a été, dans la mesure des possibilités laissées par l'état des sources, en grande partie réalisée par B. Rebiger et P. Schäfer. Nous ne proposerons donc ici qu'une étude des noms les plus importants, en nous contentant pour les autres d'observer que pour le lecteur de P, leur origine n'est plus apparente. La légitimité de ces noms vient donc certainement plus de leur origine divine confirmée par le prologue raziélien que de leur signification originelle⁹⁸⁴. Nous renvoyons le lecteur à l'étude comparative de Benoît Grévin, mettant en évidence les diverses adaptations connues par ces noms angéliques dans différents traités de magie médiévaux (traductions du *Sefer ha-Razim*, *Ars notoria*, *Pseudomonarchia daemonum*, etc.)⁹⁸⁵.

⁹⁸⁴ VÉRONÈSE, J., « God's Names and Their Uses... », *op. cit.*, pp. 46-47.

⁹⁸⁵ GRÉVIN, B., *op. cit.*, pp. 642-656.

Reprenons donc les noms les plus importants de l'ouvrage, et qui – certainement grâce à leur célébrité – ont été transmis plus fidèlement.

Au sein du prologue, trois anges méritent d'être cités : Raziel, Raphaël et Michaël. Nous avons déjà fait allusion à l'étymologie de Raziel, « le secret de Dieu » (de רז, « le secret », et אל, « Dieu »)⁹⁸⁶ et à celle de Raphaël, dont le nom signifie « Dieu guérit » (de רפא, « guérir » et אל, « Dieu »)⁹⁸⁷. Nous ajouterons donc simplement celle de Michaël, « qui est comme Dieu » (de מי, « qui », כ, « comme », et אל, « Dieu »)⁹⁸⁸.

Au sein du *Liber samayn*, il y a lieu de revenir sur l'étymologie des sept *domini* occupant le premier ciel. Le nom du premier, orthographié Orpeniel, Orpimiel ou Orpimel dans P, signifie « lumière de la face de Dieu » (de אור, « la lumière », פן, « la face » et אל, « Dieu »). Cet ange est commun au *Livre des Hekhalot*⁹⁸⁹, tandis que dans le Zohar⁹⁹⁰, il est préposé aux trois portes du deuxième parvis céleste⁹⁹¹.

Nous n'avons pas trouvé chez M. Schwab l'étymologie du *dominus* Tigraël ou Turraël, appelé dans le SHR תיגרא (TA42, M738, G4, G22) ; תיגרא (F44, P849, M248) ou טיגרא (N8117), et transcrit Ticgara dans VH et Tychagara dans M⁹⁹². Il pourrait à notre sens venir tout simplement de תיגרא (qui existe également sous l'orthographe תיגרה), et qui signifie « conflit », « hostilité », « fureur ». Cette étymologie correspondrait d'ailleurs au caractère de l'armée de Tigraël qui, rappelons-le, est pleine de colère et de sang.

Dandael s'appelle en hébreu דנדאל (TA42, M738, G22, G24), דנדאל (F44, P849), דנאל (M248, N8117). M. Schwab mentionne uniquement דנדאל, et renvoie à Daniel, « Dieu est juge » (de דין, « juger » et אל, « Dieu »)⁹⁹³.

Le nom du quatrième *dominus*, Palmiel, est une déformation de l'hébreu כלמיאל (M738), כלמיה (TA42, M248), במייה (P849), כלמייה (F44) ou גדלמייה (N8117). M. Schwab établit l'équivalent entre כלמיה et כלמיאל, « ange de la famille », qui siège sur le cinquième trône céleste dans le *Livre des Hekhalot*⁹⁹⁴.

Le nom d'Asimon, également orthographié Acimon (אסימור dans le SHR I), signifie « le feu du maître » (certainement de אש, « le feu » et מורה, « le maître ») et est assis sur le

⁹⁸⁶ SCHWAB, M., *op. cit.*, p. 246.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 249.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 171.

⁹⁸⁹ Cf. JELLINEK, A., *Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur*, t. 2, Leipzig/Wien, s. l., 1853, p. 46.

⁹⁹⁰ Zohar, t. II, p. 246b.

⁹⁹¹ SCHWAB, M., *op. cit.*, pp. 48-49.

⁹⁹² Cf. aussi DAVIDSON, G., *op. cit.*, p. 490.

⁹⁹³ SCHWAB, M., *op. cit.*, p. 105.

⁹⁹⁴ Cf. JELLINEK, A., *op. cit.*, t. 2, p. 47 ; cité par SCHWAB, M., *op. cit.*, pp. 155 et 222.

quatrième trône céleste dans le *Livre des Hekhalot*⁹⁹⁵. Notons qu'il existe également un ange Asimon que M. Schwab fait venir du grec ἄσημον, obscur⁹⁹⁶.

Pascael (פסכר en hébreu) signifie « coureur » (de la racine פסך). Il est assis sur le sixième trône céleste dans le *Livre de Hekhalot*⁹⁹⁷.

Finalement, Boel, dont le nom signifie « en lui est Dieu » (de בו, « en lui » et אל, « Dieu »), est l'ange préposé au septième trône céleste dans le *Livre des Hekhalot*⁹⁹⁸.

Revenons également sur les noms des sept anges planétaires présentés dans le *Liber temporum* (partie IIa). Dans l'introduction, une première liste est présentée : Castiel, Satquiel, Samaël ou Ramaël, Raphaël, Anaël ou Amaël, Michaël, et Gabriel, liés à Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la Lune (T.3). Dans le corps du texte (T.18), les noms sont un peu différents et mis directement en relation avec les planètes : [blanc] pour Saturne (מיכאל dans 1701), Satyel pour Jupiter (ברקיאל dans 1701), Guabriel vel Gacquyel pour Mars (גבריאל), Andanyel vel Aedanyel pour le Soleil (דודניאל), Azdyhel pour Vénus (חסדיאל), Satynahel pour Mercure (צדקיאל), et Anael pour la Lune (עניאל). Les noms présentés dans 1701, qui ont tous un sens clair ont manifestement été très corrompu dans la tradition latine. C'est donc de l'hébreu que nous partirons pour en proposer une étymologie.

Le nom de l'ange de Saturne, Michaël, signifie comme nous l'avons dit « celui qui est comme Dieu » (cf. *supra*). Le nom de ברקיאל signifie « l'éclair de Dieu » (de ברק, « l'éclair », et אל, « Dieu »). Il est présent dans le *Livre des Hekhalot*, dans le *Zohar*, le commentaire du *Sefer Yetsirah* d'Isaac ben Lisif, ainsi que dans le *Livre d'Hénoch*⁹⁹⁹. Le nom de Gabriel signifie « le mâle » (גבר) de « Dieu » (אל). Celui de דודניאל signifie « ami » (דוד) de « Dieu » (אל), avec intercalation de la lettre נ. M. Schwab ne renvoie pas à d'autres ouvrages¹⁰⁰⁰. Le nom de l'ange de Vénus, חסדיאל, « faveur » (חסד) de « Dieu » (אל), est présent dans le *Hekhalot rabbati*, le commentaire *Sithré Torah* sur le *Zohar*, le *Zohar* lui-même, et le *Pardes Rimonim* de Cordovero¹⁰⁰¹. צדקיאל signifie « justice » (de la racine צדק) de « Dieu » (אל). On le trouve également dans le *Livre des Hekhalot* et le commentaire *Sithré Torah*¹⁰⁰². Finalement, עניאל signifie « Dieu exauce » (ענה). On le trouve dans le *Sithré Torah* et dans le *Zohar*¹⁰⁰³.

Nous pouvons donc constater que les anges les plus importants de P ont tous été formés de la même façon : un terme hébreu suivi de אל. Il s'agit par ailleurs de noms d'anges qui n'ont pas été inventés par le rédacteur de l'ouvrage, mais qui font partie de l'imaginaire juif et sont connus dans diverses sources d'époques variées.

⁹⁹⁵ JELLINEK, A., *op. cit.*, t. 2, p. 46.

⁹⁹⁶ SCHWAB, M., *op. cit.*, p. 67.

⁹⁹⁷ JELLINEK, A., *op. cit.*, t. 2, p. 46 ; cité par SCHWAB, M., *op. cit.*, p. 224.

⁹⁹⁸ JELLINEK, A., *op. cit.*, t. 2, p. 47 ; cité par SCHWAB, M., *op. cit.*, p. 81.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 89-90.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 229.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 212.

B. Finalités

L'étude de la cohérence de P du point de vue des finalités va permettre de répondre à la question suivante : le choix d'unifier ces différentes parties a-t-il été (du moins en partie) guidé par une volonté d'avoir un seul traité permettant d'obtenir les différentes finalités en question ? Autrement dit, ces finalités sont-elles complémentaires ? De même type ? Ou plutôt redondantes ou totalement éloignées sans complémentarité ? Finalement, semblent-elles s'adresser au même type de public ?

Une divergence semblable à celle que nous avons observée au cours du chapitre consacré à l'angélogie, entre l'ange Raziel répondant à la prière d'Adam, et les anges œuvrant pour l'homme qui les invoque par un rituel, se retrouve dans notre étude des finalités. Dans le prologue général, ainsi que, dans une moindre mesure dans le petit prologue du *Liber temporum*, il est annoncé que l'homme qui recevra ce livre et qui y œuvrera avec pureté obtiendra toute une série de bienfaits extraordinaires, qui reviennent, nous l'avons vu, à recouvrer l'état édénique d'Adam, avec toutes les conséquences que cela implique¹⁰⁰⁴.

Dans la suite de l'ouvrage, le lecteur se retrouve subitement face à des préoccupations beaucoup plus pragmatiques et liées à la vie quotidienne. Dans le *Liber samayn*, l'officiant trouvera une série de rituels lui permettant de se protéger à la guerre, de se soigner, et de satisfaire ses ambitions politiques – ou du moins de plaire au pouvoir en place. Il semblerait que le traité soit ici adressé à des hommes proches d'un pouvoir local, confrontés à la guerre, et quoi qu'il arrive, soucieux de leur santé.

Le seul rituel qui en hébreu entre en résonance avec les buts élevés du prologue, à savoir celui qui permet de parler *face à face* avec le Soleil, a été traduit librement, et l'expression « face à face », qui suggérerait par son origine biblique une égalité entre le Soleil et Dieu, s'est donc perdue.

Le *Liber temporum* est en de nombreux points plus « rustique » dans ses finalités. Il est essentiellement soucieux de prédire l'avenir, en grande partie en ce qui concerne le climat et les récoltes, et de dominer les animaux et les éléments. Il y a lieu de se demander si le public concerné lui-même au départ est plutôt rural, ou si ces intérêts ont une origine mythologique : le pouvoir de Salomon sur les animaux. Toutefois, l'absence totale du nom de Salomon dans P n'est pas pour confirmer cette hypothèse.

Il est finalement difficile de répondre à la question de la cohérence des finalités du P. Certes, nous retrouvons notre paradoxe entre le prologue et les rituels ; mais au sein des rituels eux-mêmes, entre ceux du *Liber samayn* et ceux du *Liber temporum*, il est difficile d'établir s'il y a eu un intérêt à avoir d'une part des finalités tournées vers une vie plutôt urbaine, guerrière, proche du pouvoir local et d'autre part, des finalités tournées vers la vie

¹⁰⁰⁴ Sur les fonctions de ce type de prologue, et une étude comparative de celui de VH avec ceux de l'*Ars notoria*, du *Liber Almandal*, et de la *Clavicula Salomonis*, cf. BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « Le secret dans la magie rituelle médiévale », *op. cit.*, pp. 111-129, où les auteurs montrent que ces narrations de mythes originels ont entre autres pour but de mettre en évidence la supériorité de Dieu et d'éviter une divinisation de la nature humaine (qui rendrait la pratique de la magie rituelle radicalement subversive).

rurale. Si c'est le cas, c'est certainement de façon tout à fait secondaire par rapport à d'autres raisons observées, dont la principale est le fait qu'il s'agit d'un type de magie très semblable.

C. Mécanismes des rituels

Dans ce domaine également, la différence la plus visible du point de vue des rituels se dessine entre le prologue et la suite de l'ouvrage. Alors que dans le récit légendaire, l'ange Raziel apparaît à Adam à la suite d'une prière adressée au Seigneur, les anges du *Liber samayn* et du *Liber temporum* apportent à l'homme leur aide à la suite d'un rituel et/ou d'une invocation de leur nom.

Malgré cette divergence, un aspect est commun aux trois parties, y compris aux récits légendaires : il s'agit de la pureté nécessaire. Il est en effet dit de chacun des patriarches qu'il s'introduisit dans le livre avec pureté. Par la suite, comme nous l'avons vu, les insistance sur la pureté nécessaire sont omniprésentes et très insistantes. Ce point commun pourrait être lié à l'origine juive de chacune des trois parties, puisque nous avons vu que la pureté était particulièrement importante dans cette religion et la magie s'y rattachant, et pourrait en quelque sorte permettre à la divinité ou à l'entité céleste d'agir sur la matérialité¹⁰⁰⁵. Elle pourrait également simplement être due au fait que pour prononcer des noms divins, dans le judaïsme, il faut être pur¹⁰⁰⁶. Mais il faut toutefois garder à l'esprit que la pureté de l'officiant est une condition nécessaire à l'ensemble de la magie rituelle dans les trois religions du Livre, y compris dans le christianisme.

Pour le reste, le statut particulier du prologue nous pousse à ne comparer entre eux que les mécanismes des rituels des *Liber samayn* et *Liber temporum*. Nous avons observé que les seconds étaient beaucoup plus simples que les premiers, mais avaient plusieurs points communs : l'invocation de noms correspondant à des entités célestes, qui est une composante majeure, sinon la composante principale, de l'un comme de l'autre traité ; une matérialité de même type – avec toutefois une petite divergence, c'est que le *Liber temporum* ne charge pas à proprement parler les objets d'une vertu céleste, mais semble plutôt choisir des objets liés sympathiquement au but poursuivi. Cela n'est peut-être pas sans lien avec la brièveté de ces rituels : si la matérialité est déjà par nature liée au but poursuivi, l'homme a moins besoin d'intervenir dans le processus. Un autre point commun aux deux traités est l'importance du Soleil. Dans le *Liber temporum*, son nom doit souvent être prononcé, et la dissolution présentée au T.55 doit en outre être réalisée lorsque le Soleil brille, ce qui rappelle maints rituels du *Liber samayn*.

Il y a toutefois également des divergences entre les rituels des deux traités. La plus importante est certainement leur complexité, puisque nous avons vu à quel point les rituels du *Liber samayn* étaient élaborés (dans la construction de conjurations, le choix du moment, les modifications de la composante matérielle, l'exposition aux astres, l'importance des nombres, l'existence de rituels directs, etc.), tandis que les rituels du *Liber temporum* se composent de noms, d'une très brève et simple invocation, et éventuellement d'une matérialité, réduite à sa plus simple expression. Une autre différence est la présence dans le *Liber temporum* d'une distinction à faire selon la saison dans laquelle on se trouve. C'est un

¹⁰⁰⁵ SALZER, D., *op. cit.*, p. 352

¹⁰⁰⁶ Cf. VÉRONÈSE, J., « God's Names and Their Uses... », *op. cit.*, p. 30.

point central, puisque chaque puissance est nommée en fonction de la saison, élément qui est totalement absent du *Liber samayn*.

Nous avons moins parlé des parties IIa et IIb - 1 du *Liber temporum*, qui se présentent comme des catalogues sans opérations, et ne sont à proprement parler nécessaires à aucune réalisation des autres sections. À défaut de savoir à quel type de rituels elles sont destinées, nous pouvons affirmer que c'est en tout cas ici aussi une magie fondée sur la prononciation de noms. C'est là un point commun essentiel avec le *Liber samayn* et la partie IIb - 2 du *Liber temporum*.

D. Faisabilité

Du point de vue de la faisabilité, et des prérequis intellectuels et matériels des rituels, notre traité semble particulièrement uniforme. Le prologue légendaire ne présente aucune complexité du point de vue astronomique ou technique, et ce que l'on trouve dans la suite du traité est de fait extrêmement simple. Il s'agit dans un cas (*Liber samayn*) de savoir quelle heure il est, et quel jour de la semaine, du mois et de la Lune ; dans l'autre (*Liber temporum*) de connaître le jour, l'heure et la saison. Au début de chacun des livres, un petit paragraphe introductif, propre à P, donne quelques informations préalables sur le moment à choisir. Ce paragraphe est cependant assez incohérent – certainement parce que copié par des personnes ne le comprenant pas parfaitement – et sans lien avec ce qui suit. Cet élément pose donc un bémol à ce que nous venons de dire, puisqu'il pourrait indiquer que la faisabilité de ces rituels est moins évidente qu'il n'y paraît. La mauvaise transmission de ces extraits en particulier nous empêche de définir clairement leur fonction et leur importance.

Du point de vue des substances employées, l'uniformité est également indéniable. Malgré la différence de complexité des rituels, le miel, le vin, les fumigations et les vêtements purs se retrouvent dans chacune des trois parties ; tandis que l'huile de rose, les branches d'arbre, le matériel d'écriture et l'emploi d'animaux sont communs aux *Libri samayn* et *temporum*.

P est donc particulièrement cohérent de ce point de vue, mais il est difficile de savoir si cela a joué en faveur de l'union des trois traités, ou si c'est plutôt une conséquence de leur origine juive commune.

E. Conclusion

Avant de tirer des conclusions sur la cohérence du manuscrit P, un écueil mérite d'être mis en évidence. Si nous avons cherché, tout au long de ce chapitre, à soulever les points de cohérence de notre recueil, cela ne doit pas nous aveugler et nous faire oublier que textuellement, le compilateur est loin d'avoir fait tout ce qui était en son pouvoir pour rendre le texte cohérent. Nous avons en effet vu que plusieurs éléments se retrouvaient à deux reprises dans le texte. Il s'agit de la purification et du sacrifice permettant d'obtenir une apparition (présent à la fin du prologue général et dans le prologue du *Liber temporum*), du récit de l'apparition de Raziel à Adam (présent dans les deux prologues), et finalement de cinq opérations qui se trouvent à la fois dans le prologue (juste après la table des matières) et dans la partie IIb - 2 du *Liber temporum*. En outre, on trouve deux listes différentes des noms des anges responsables des mois (dans le cinquième ciel et dans la partie IIa du *Liber temporum*), ainsi qu'une liste des anges responsables des douze signes du zodiaque. Ces doublons sont importants, tant par leur taille que par leur quantité, et nous prouvent que le compilateur n'a pas eu pour volonté de créer une somme parfaitement cohérente – ce que nous avons déjà observé dans notre étude de l'harmonisation des différents titres et sous-titres de l'ouvrage.

Le compilateur s'est donc contenté de copier plusieurs traités attribués à Raziel l'un à la suite de l'autre. La principale raison de leur réunion au sein d'un même manuscrit (outre l'attribution légendaire à Raziel), pourrait être que déjà en hébreu, les SHR I et II ont parfois circulé en commun. Ce fait a pour cause ou pour conséquence – difficile à savoir ! – certains éléments communs aux deux traités : même type de magie et d'entités invoquées, pureté nécessaire, etc.

Mais le fait que cette combinaison de traités ait déjà existé en hébreu ne retire rien à la spécificité de P, puisqu'il constitue à notre connaissance la seule version latine conservée reprenant uniquement ces deux textes (et même trois si l'on compte le prologue). Ce phénomène est difficile à expliquer, parce qu'il requiert que l'on étudie plutôt les raisons qui ont poussé les autres compilateurs latins à unir l'un des deux (ou parfois les deux) traités à d'autres textes. Une étude complète de chaque version latine sortirait du cadre de cette étude, mais nous aurons l'occasion de la réaliser pour la version la plus importante : VH¹⁰⁰⁷.

Nous pouvons donc conclure que P est un recueil de rituels et de catalogues de noms d'anges permettant de réaliser des opérations de magie céleste, angélique et astrale. Ses différentes parties ont en outre en commun qu'elles sont assez simples du point de vue astronomique et du matériel requis. Il est pourtant loin, à tout point de vue, de fonctionner comme un tout cohérent, puisque les systèmes de représentation du cosmos qui le sous-tendent s'excluent en certains points. Nous pouvons donc répondre à l'une de nos questions initiales en affirmant que le système de représentation du monde de P n'est pas en mesure de concurrencer les systèmes plus cohérents que l'on trouve dans le christianisme et le judaïsme à cette époque. De plus, le compilateur n'a rien fait (à un rituel près), pour faire

¹⁰⁰⁷ Cf. la quatrième partie, chapitre 2. A. « P et la version alphonsine ».

dialoguer les différentes parties – comme on l’observe au contraire dans VH – et pour gommer les incohérences dues aux origines diverses de celles-ci.

Revenons finalement sur l’union paradoxale du prologue légendaire avec les rituels pratiques des *Liber samayn* et *Liber temporum*. S’il est naturel qu’un prologue soit différent du contenu de l’ouvrage, puisque sa fonction l’en distingue, les différences semblent particulièrement importantes dans le cas de P. Tout les éloigne : la façon de faire appel aux anges (prière au Seigneur *versus* rituel adressé aux anges), le type d’intervention du ou des êtres sollicités (un seul ange apparaissant *versus* une armée d’ange agissant sans spécialement se faire voir), le type de finalités poursuivies et obtenues (récupération de l’état édénique et conséquences de celle-ci *versus* résolution de problèmes ponctuels, quotidiens et/ou très pragmatiques).

Plusieurs hypothèses pourraient expliquer cette divergence. Nous avons évoqué la possibilité d’une origine différente des deux parties en question (puisque le prologue semble beaucoup plus lié à la tradition rabbinique¹⁰⁰⁸, ou du moins à une tradition magique plus tardive ayant abouti à l’édition de 1701). Une autre hypothèse (qui n’exclut pas nécessairement la première) est le choix d’un prologue pseudo-biblique pour légitimer le contenu de la suite, ce qui est somme toute un phénomène très courant dans la magie médiévale¹⁰⁰⁹. Finalement, il est possible que soit sous-jacente au choix de cette union une volonté de mettre en évidence la supériorité de Dieu et d’éviter une divinisation de la nature humaine¹⁰¹⁰, ou au contraire l’idée que seul celui qui est devenu aussi proche de Dieu qu’un patriarche peut invoquer les anges avec succès. Si cette idée n’est pas exprimée telle quelle dans P, on la retrouve à plusieurs reprises dans VH¹⁰¹¹, mais aussi dans la tradition de magie arabe (par exemple dans la *Ghāyat al-Ḥakīm*)¹⁰¹² et chez certains auteurs occidentaux plus

¹⁰⁰⁸ Cf. e. a. *supra*, le chapitre 1. A. 5. « Un livre magique ? »

¹⁰⁰⁹ On trouve par exemple une semblable attribution dans le *Liber de essentia spirituum*, qui précise en outre que les opérations magiques offriront à l’officiant un avancement spirituel dans la hiérarchie céleste. L’*Ars notoria* et le *Liber juratus* ont pour leur part en commun avec P qu’ils permettent de retrouver l’état d’avant la chute. Précisons que ce type de but, dans les textes cités, n’y est pas non plus lié à des opérations particulières, mais ressemble plutôt à un moyen rhétorique de dire que l’opérateur est spirituellement transformé par sa connaissance et manipulation de l’univers. Mentionnons l’exception constituée par l’*Almandal*, dans lequel le Salut est le résultat d’une opération (PAGE, S., *op. cit.*, pp. 84-89).

¹⁰¹⁰ Ce qui rendrait la pratique de la magie rituelle radicalement subversive (BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « Le secret dans la magie rituelle médiévale », *op. cit.*, pp. 111-129).

¹⁰¹¹ Par exemple dans le *Liber temporum* qui y est conclu par : « *Et ponit in opere, unde scias quod nemo potest obtinere nec scire potestatem istius libri nisi ille qui est mundus extra et intus in corde et timet creatorem. Unde scias quod Deus dat intellectum homini et ab ipso provenit sapientia. Ex ore eius egreditur scientia et intelligentia. Et omnis homo qui viget in isto libro regit se per ipsum et operatur de eo cum munditia et sanctitate et cum omnibus aliis supradictis hereditabit vitam alterius seculi. Et eripiet animam suam ab omni anxietate. Et liberabitur et defendetur ab omni mala occasione et ab omni malo, et honorabitur et servetur et amabitur ab omnibus creaturis istius mundi. Et quanto magis se exaltaverit et creverit in munditia, sanctitate et humilitate tanto magis exaltabitur et crescet in honore et in omni bono et ambulet semper cum humilitate et proficiet in omnibus factis suis et timebunt eum sui inimici quia gratia et beneficium venient et descendent ei de celis et sedebunt super* » (V, f° 85v).

¹⁰¹² Cf. « *Picatrix* », *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, traduit en allemand de l’arabe par H. Ritter et M. Plessner, Londres, The Warburg Institute, 1962, p. 351, où l’on lit que seul le philosophe accompli pourra maîtriser les sciences exposées dans le livre, et que pour devenir ce philosophe accompli, le lecteur devra

tardifs¹⁰¹³. Il n'est donc selon nous pas à exclure que P ait été à l'origine accompagné d'une tradition orale exprimant la même idée.

s'éveiller du sommeil de la négligence, contempler les choses divines que les anciens Sages ont contemplées, et prendre part à la similitude divine autant que l'homme en est capable.

¹⁰¹³ Cf. par exemple « La Magie Adamique, ou de l'Antiquité de la Magie », dans VAUGHAN, T., *Œuvres complètes*, préface, traduction et notes de C. ROSEREAU, Paris, La Table d'Émeraude, 1999, pp. 159-217.

Troisième partie

UNE TRADUCTION FIDÈLE ?

L'étude de la traduction a plusieurs enjeux, et donc plusieurs facettes. Le principal est bien sûr de tenter d'identifier son milieu de réalisation et son époque. Ce but est sans doute trop ambitieux, mais sa poursuite va nous permettre de mettre en évidence toute une série de caractéristiques des traducteurs (leur qualité et connaissance des langues, leurs points faibles et points forts, leur religion, leur intérêt et leur connaissance des pratiques magiques, les libertés qu'ils prennent, etc.). Nous espérons que l'étude de ce cas particulier ajoutera une pierre à l'édifice de la connaissance des traductions médiévales hébréo-latines encore si peu étudiées.

Cette partie comporte deux chapitres. Nous étudierons premièrement la traduction de façon générale, et ce selon deux critères : la façon dont ont été traduites les nombreuses citations bibliques parsemant la source hébraïque (et y jouant un rôle très important, comme nous le verrons) et la mise en évidence des pierres d'achoppement sur lesquelles les traducteurs ont régulièrement buté, mais aussi de celles qu'ils sont parvenus à éviter.

Dans le second chapitre, nous étudierons les différences entre source et traduction selon les quatre thèmes employés au cours de la deuxième partie (cosmologie, finalités, rituels, faisabilité) auxquels nous en ajouterons un : le contexte religieux. Pour chacun de ces thèmes, nous étudierons les modifications, suppressions, et ajouts qu'ils ont subis, et tenterons, dans la mesure du possible, de proposer une interprétation de ces différences.

Avant de nous lancer dans cette analyse, précisons trois aspects techniques :

Premièrement, il faut garder à l'esprit que nous étudions la traduction d'un texte hébreu dont la date de rédaction est inconnue et vague (car rédigé en plusieurs étapes), et dont le manuscrit employé pour la traduction est impossible à identifier, tant du point de vue de la datation et de l'origine, que de son appartenance aux familles textuelles conservées. L'absence de possession de cet original hébreu rend notre étude périlleuse, puisqu'on ne peut pas toujours savoir si un changement observé n'avait pas déjà eu lieu dans l'original des traducteurs.

Deuxièmement, le lecteur observera que plusieurs des chapitres qui vont suivre sont fondés uniquement sur la traduction du SHR I – *Liber samayn*. Ce choix a été forcé par le fait que nous ne disposons en réalité d'une édition critique fiable que pour cette partie et le SHR II – Partie IIa du *Liber temporum*. Or, cette partie est un catalogue d'anges comportant peu de phrases rédigées, et très semblables entre elles d'une armée à l'autre. Elle ne permet donc pas une telle étude.

Du point de vue du texte latin, nous avons tenu compte des césures et changements de traducteur quand c'était possible et nécessaire.

Chapitre 1 - Qualités et caractéristiques principales de la traduction

Nous avons défini deux angles de vue permettant de décrire la nature et la qualité du traducteur et de la traduction, tous domaines (angéologie, rituels, etc.) confondus. Le premier angle est l'étude des citations bibliques, qui, comme nous allons le voir, parsèment le texte hébreu et ont une grande importance dans le contexte juif. Il y a donc lieu de voir comment cet aspect a été rendu en latin. Dans un second temps, nous nous arrêterons sur les passages qui nous permettent de déceler les limites des traducteurs (les passages difficiles et incompris), mais aussi leurs qualités.

A. Les citations bibliques : histoire d'une trahison

1. Les citations bibliques, une particularité des SHR ?

L'un des témoins les plus révélateurs du changement entre la culture source et la culture cible semble être les citations bibliques. B. Rebiger et P. Schäfer ont en effet mis en évidence leur omniprésence dans les SHR¹⁰¹⁴. On les trouve dans chaque partie du traité : dans la description des rituels, dans la description des lieux, dans les conjurations, et même inscrites sur les objets réalisés. Ce phénomène soulève plusieurs questions : cette imprégnation biblique est-elle particulière aux SHR, où est-elle commune à la magie juive tardo-antique ? Quelles sont ses causes ? Comment le traducteur latin a-t-il envisagé ces citations ? Les a-t-il remarquées, soulignées, ignorées (et ce volontairement ou involontairement) ?

L'excellent ouvrage de Dorothea Salzer, intitulé *Die Magie der Anspielung*, présente une étude très approfondie des citations bibliques dans l'ensemble du corpus magique de la Genizah du Caire, et nous permet d'avoir un aperçu global de cette composante de la magie juive¹⁰¹⁵.

On y découvre en effet que les SHR ne sont pas des exceptions : les citations bibliques sont extrêmement présentes dans tout le corpus magique de la Genizah. Commençons donc par situer les SHR sur ce point dans le corpus magique juif.

Nous comptons, dans l'édition de B. Rebiger et P. Schäfer du SHR I, 81 citations bibliques. Parmi ces citations, quatorze sont issues des Psaumes, neuf du livre de Job, huit de Jérémie, huit de l'Exode, six du livre de Daniel, six d'Isaïe, cinq des Proverbes, trois du Deutéronome, trois d'Ezéchiel, deux de la Genèse, deux de Joël, deux du Cantique des cantiques, deux de Quohélet, deux de Nahum, deux de II Rois et une de I Rois, et finalement

¹⁰¹⁴ Cf. REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 126-191 (les références bibliques sont présentées en pied de page de la traduction).

¹⁰¹⁵ SALZER, D., *op. cit.*

une d'Amos, de Josué, des Nombres, de Zacharie et de Michée. Nous retiendrons donc les Psaumes, le Livre de Job, Jérémie, l'Exode, Daniel, Isaïe et les Proverbes comme sources principales.

Cela est conforme à l'observation de D. Salzer qui précise que l'origine des citations bibliques des textes magiques de la Genizah est très variée. Sur les 521 citations bibliques du corpus étudié par cette dernière, presque tous les livres sont représentés. Ceux qui ne le sont pas sont généralement des petits livres, ce qui peut expliquer leur absence statistiquement : Obadia, Nahum, Zacharie, Malachie, Ruth, Quohélet, Lamentations de Jérémie. Nos données confirment la diversité des sources dans lesquelles les magiciens puisaient, puisque l'on trouve dans les SHR quatre des livres absents de la Genizah : Nahum, Malachie, Jérémie, Zacharie, Quohélet. Il ne reste donc plus que Ruth et Obadia comme absents à la fois de l'un et de l'autre corpus.

Cette variété des livres cités est importante, en ce qu'elle nous informe d'une connaissance très approfondie de la Bible par les rédacteurs de nos manuels de magie. Cela est confirmé par le fait qu'aucun verset ne se trouve cité plus de deux fois dans les SHR ; le rédacteur n'avait donc pas sous la main ou à l'esprit une liste précise de citations à employer. Sur les 81 citations, seules neuf se retrouvent deux fois dans le traité. Il s'agit de Cantique 4, 14 « les meilleurs aromates »¹⁰¹⁶ ; Daniel 7, 10 « un fleuve de feu coulait et sortait de devant lui »¹⁰¹⁷ ; Deutéronome 28, 40 « car tes olives tomberont »¹⁰¹⁸ ; Jérémie 32, 17 « aucune chose ne t'est difficile »¹⁰¹⁹ ; Jérémie 38, 14 « ne me cache rien »¹⁰²⁰ ; Jérémie 38, 26 « je t'en supplie »¹⁰²¹ ; Job 9, 5 « il déplace les montagnes »¹⁰²² ; Psaume 19, 5 « et le Soleil, semblable à un époux qui sort de sa chambre »¹⁰²³ ; et Psaume 68, 18 « plusieurs milliers de *shin'an* »¹⁰²⁴.

D. Salzer observe des résultats semblables pour l'ensemble du corpus de la Genizah : si une citation se retrouve 35 fois, c'est une exception. Il s'agit en effet d'Exode 3, 14 « je suis celui que je suis », « אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה », locution qui est devenue un nom de Dieu, passé en Occident sous la forme « Eyeassereye » (dont l'orthographe varie bien sûr). Pour le reste, D. Salzer observe une citation qui se retrouve sept fois dans le corpus, quatre qui se retrouvent cinq fois, huit quatre fois, seize trois fois¹⁰²⁵ : des proportions semblables à celle des SHR.

Par ailleurs, parmi les versets recensés comme présents plus de deux fois dans le corpus de la Genizah, seuls trois se retrouvent dans le SHR I : « Je suis celui que je suis » (Exode 3, 14) ; « sanctus, sanctus, sanctus » (Isaïe 6, 3) et « celui qui demeure à l'abri du Très-Haut

¹⁰¹⁶ קל-ראשי בשמים.

¹⁰¹⁷ נהר די-נור, נגד ונפק מן-הקדמונה.

¹⁰¹⁸ כי ישל זיתך.

¹⁰¹⁹ לא-יפלא ממך, כל-דבר.

¹⁰²⁰ אל-תכחד ממני, דבר.

¹⁰²¹ מפיל-אני תחנתי.

¹⁰²² המעתיק הרים.

¹⁰²³ לשמש [...] והוא--כחתן, יצא מחפתו.

¹⁰²⁴ רבתיים אלפי שנאן.

¹⁰²⁵ SALZER, D., *op. cit.*, p. 66.

repose à l'ombre du Tout-Puissant » (Psaume 91, 1). Ces résultats confirment encore l'étendue de la maîtrise du texte biblique par les rédacteurs.

Qu'en est-il de la répartition ? Chez D. Salzer, on a 49% de citations tirées du Pentateuque, 22% des Psaumes, 9% des Hagiographes et 20% des Prophètes. Cela diffère de ce que l'on trouve dans les SHR : 17% viennent du Pentateuque, 18% des Psaumes, 30% des Hagiographes, et 35% des Prophètes. Deux raisons pourraient expliquer la divergence de nos observations : soit notre échantillon est trop petit pour être représentatif ; soit la thèse de D. Salzer se confirme encore : les rédacteurs de ces textes connaissaient extrêmement bien l'ensemble la Bible, et choisissaient à chaque endroit le verset le plus approprié, rendant ainsi toute statistique infondée. Il semble indéniable que ce choix s'est fait dans l'ensemble des textes et non dans un recueil de versets bibliques prévu à cet effet¹⁰²⁶.

¹⁰²⁶ Il existe pourtant des recueils de magie psalmique en hébreu. Le plus célèbre d'entre eux est le *Shimmush Tehillim*, « l'emploi des psaumes », dont la rédaction est entamée en Palestine ou Égypte à la fin de l'Antiquité, et aboutit à une première édition en 1551 : cf. *Sefer Shimmush Tehillim, Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen*, édité, traduit et commenté par B. REBINGER, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

2. Les fonctions des citations bibliques dans la magie juive

Ces nombreuses citations bibliques se trouvent réparties à tous les niveaux du SHR I, avec une densité particulière dans les conjurations : six se trouvent dans l'introduction du livre (dont trois dans les finalités générales du livre) ; trente et une dans des conjurations (ce qui laisse déjà penser qu'elles ont en hébreu un rôle qui n'a pas pu être décelé dans l'étude de la construction des conjurations en latin) ; cinq dans les descriptions des finalités ; quatre pour nommer une substance à employer ; deux dans la description des rituels et deux autres dans la description de l'apparition provoquée par un rituel (une colonne de feu en l'occurrence) ; une dans une description du ciel ; douze dans les descriptions d'anges ; neuf dans les descriptions de Dieu ; et neuf dans les bénédictions divines en fin d'ouvrage.

Ces citations sont donc particulièrement importantes dans les conjurations et dans les descriptions de Dieu et de ses anges. Pour expliquer ce phénomène, étudions les fonctions des citations bibliques proposées par D. Salzer, en les confrontant avec ce que nous trouvons dans le SHR I.

Nous allons voir que ces citations ne sont pas un simple ornement littéraire, mais bien une composante fondamentale de la magie juive¹⁰²⁷. Il convient donc de bien comprendre cette omniprésence et cette importance, pour mieux définir ce qui a été perçu et rendu par les traducteurs latins.

La magie juive médiévale envisage le magicien comme un intermédiaire bien plus que comme le réalisateur de l'acte magique. Il invoque la toute-puissance divine et lui permet d'accomplir l'acte magique¹⁰²⁸. Dans ce contexte, on perçoit aisément un potentiel rôle des Écritures saintes : faciliter le lien entre le magicien et Dieu.

D. Salzer va plus loin, et liste dans son ouvrage toutes les formes et fonctions que peuvent prendre les citations bibliques dans le corpus de la Genizah. Nous les présenterons afin de pouvoir ensuite y confronter notre corpus de citations.

Les fonctions de la citation biblique peuvent être réparties en deux catégories : les fonctions syntagmatiques et les fonctions paradigmatisques. Les fonctions syntagmatiques sont le rôle exercé par la citation au sein du texte, tandis que les fonctions paradigmatisques désignent l'apport sémantique dû à l'origine biblique de la citation. D. Salzer distingue huit fonctions syntagmatiques parmi les citations bibliques :

- La citation biblique comme *materia magica linguistica* : le terme *materia magica* définit toute substance utilisée en magie, et donnant de la force au rituel magique. Cela peut-être de l'huile, du vin, du sang, etc. La *materia magica linguistica* est dès lors un matériel magique ayant pour particularité d'être verbal. La parole biblique est considérée comme matérielle, et la citation biblique est donc en quelque sorte une

¹⁰²⁷ SALZER, D., *op. cit.*, p. 352.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 352.

substance verbale donnant de la force au rituel magique¹⁰²⁹. La façon dont elle est prononcée a d'ailleurs de l'importance : elle peut être murmurée, dite, répétée, etc.¹⁰³⁰ Parfois, elle est écrite, et alliée à une autre *materia magica* – par exemple, écrite avec du sang de coq¹⁰³¹.

- La citation biblique employée pour créer des noms magiques, qui se distingue en deux types de création : l'emploi d'épithètes de Dieu comme noms à part entière, et la création de *nomina barbara* à partir de versets quelconques. Une fois insérés dans le texte, ces noms perdent le sens qu'ils avaient dans la citation biblique, mais on peut affirmer qu'ils gardent la force due à leur origine¹⁰³².
- La citation biblique comme technique stylistique et littéraire permet d'enjoliver le texte et de témoigner d'une érudition importante¹⁰³³.
- La citation biblique comme formulation du désir : dans les conjurations, le résultat désiré est souvent répété plusieurs fois. Cela se fait dans certains cas par un verset biblique exprimant justement ce désir¹⁰³⁴.
- La citation biblique comme *captatio benivolentiae* : il s'agit d'attirer la bienveillance de Dieu, ce qui se fait souvent par des louanges à son égard. Il est très fréquent que cette *captatio benivolentiae* soit une citation biblique¹⁰³⁵.
- La citation biblique comme *appellatio* : le but de cette citation est d'attirer l'attention de Dieu. Un exemple parlant est le Psaume 44, 27 : « Lève-toi, pour nous secourir ! Délivre-nous à cause de ta bonté ! ».
- La citation biblique comme *affirmatio* a pour but de renforcer la foi en l'aide divine. En citant par exemple : « L'Éternel éloignera de toi toute maladie » (Deutéronome 7, 15), le magicien s'assure et assure au destinataire du rituel que celui-ci fonctionnera¹⁰³⁶.
- La citation biblique dans un but apotropaïque : cette fonction apparaît dans les cas où le rituel s'adresse à une tierce personne, soit pour nuire à celle-ci, soit pour l'ensorceler, soit pour la séduire. Le magicien prend alors soin de se protéger et de protéger le bénéficiaire de l'acte contre une malédiction qui viendrait en retour, par une citation de protection¹⁰³⁷.

Nous retrouvons la grande majorité de ces fonctions dans le SHR I :

¹⁰²⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁰³⁰ *Ibid.*, pp. 184-185.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁰³² *Ibid.*, p. 197. À propos du pouvoir obtenu par la connaissance du nom d'une chose sur celle-ci, cf. TRACHTENBERG, J., *Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 79.

¹⁰³³ SALZER, D., *op. cit.*, p. 197.

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p. 200.

¹⁰³⁵ *Ibid.*, p. 208.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p. 212.

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p. 214.

- La citation comme *materia magica linguistica*, par exemple dans cette conjuration : « Je vous conjure, anges de la force et anges du pouvoir, par la droite très puissante du *Puissant et de l'Héroïque* (Psaume 24, 8) »¹⁰³⁸.
- Il est difficile de savoir si des versets bibliques ont été employés pour la création de noms magiques, en raison du peu de fidélité de la transmission des noms d'anges.
- La citation comme technique stylistique ou littéraire est très présente dans le SHR I, principalement dans la description des cieux et de leurs habitants, mais aussi dans les rituels, comme c'est le cas ici : « écris les noms des anges et les signes magiques sur un bol d'argent, et pose-le *sur la table de ton cœur* (Proverbes 3, 3) »¹⁰³⁹.
- La citation biblique employée dans la formulation du désir est présente par exemple dans cette conjuration : « Je te conjure, Soleil, qui éclaire le monde entier, par le nom des anges qui donnent à tous les hommes doués d'intelligence, la connaissance des sagesse cachées, d'accomplir ma demande et de me faire savoir ce qui arrivera cette année, *et ne me cache rien* (Jérémie 38, 14) »¹⁰⁴⁰.
- La citation biblique dans la *captatio benivolentiae*, que l'on trouve bien dans le SHR I, mais plutôt à l'intention des anges que de Dieu lui-même : « Je vous prie, anges, [...] par celui dont la voix *déplace les montagnes* (Job 9, 5) [...] et qui *ébranle les colonnes du monde* (Job 26, 11) de son regard »¹⁰⁴¹.
- La citation biblique dans l'*appellatio* : « *je t'en supplie* (Jérémie 38, 26) et te présente ma prière, Lune »¹⁰⁴².
- La citation biblique dans l'*affirmatio* : « toutes les choses cachées lui sont claires comme le Soleil, *aucune chose ne lui est impossible* (Jérémie 32, 17) »¹⁰⁴³.
- Il n'y a aucune citation biblique employée dans les locutions apotropaïques, quoique ces dernières soient assez fréquentes dans les conjurations du SHR I¹⁰⁴⁴.

À l'exception de l'utilisation des citations bibliques dans les locutions apotropaïques, et peut-être dans la confection des noms divins qui nous est impossible à confirmer ou infirmer, nous retrouvons donc les citations bibliques employées dans le SHR I pour chacune des fonctions syntagmatiques mentionnées par D. Salzer.

Les fonctions paradigmatisques des citations bibliques regroupent quant à elles celles qui ont un apport sémantique dû à leur origine biblique. Une même citation peut avoir plusieurs fonctions paradigmatisques. Les principales sont :

- L'autorisation, qui se fait par le choix de citations bibliques prêtant au magicien le plein pouvoir pour l'acte magique et fondant son pouvoir :

¹⁰³⁸ § 237.

¹⁰³⁹ § 134.

¹⁰⁴⁰ § 60.

¹⁰⁴¹ § 207.

¹⁰⁴² § 172.

¹⁰⁴³ § 211.

¹⁰⁴⁴ Voir à ce sujet la deuxième partie, au chapitre 1. B. 3., la section intitulée « Construction des conjurations ».

- l'autorisation peut se faire par ce que l'on appelle l'*unio magica*, c'est-à-dire l'union conceptuelle entre le magicien et un personnage biblique¹⁰⁴⁵. Elle est exprimée par l'emploi du discours direct, comme lorsque le magicien s'identifie à David en citant ses paroles : « Écoute-moi et réponds-moi » (Psaume 55, 2). L'identification se fait souvent avec un personnage réputé pour ses connaissances magiques (Moïse, Salomon, etc.)¹⁰⁴⁶ ;
 - elle peut également se faire par l'évocation d'une révélation divine biblique dont le magicien se présente, par sa citation même, comme le bénéficiaire. On lira par exemple, dans certaines conjurations : « par le nom que la mer entendit, et elle s'ouvrit »¹⁰⁴⁷. Le magicien sous-entend ici qu'il connaît ce nom.
- La légitimation, qui est liée au fait que la position du judaïsme à l'égard de la magie est assez ambiguë. Comme l'a démontré en détail G. Bohak dans son ouvrage intitulé *Ancient Jewish Magic*, on peut trouver dans le texte biblique autant de passages justifiant le recours à la magie que de passages l'interdisant. Il n'est dès lors pas surprenant que le magicien se justifie par un recours à la Bible. Cette légitimation peut se faire de plusieurs manières :
- par l'emploi de citations relatives au Temple et à son culte à l'époque biblique pour décrire le rituel magique, ce qui identifie le magicien aux prêtres, et transfère en quelque sorte la sacralité de l'époque sur l'acte magique¹⁰⁴⁸ ;
 - par l'assimilation du destinataire de l'acte au peuple d'Israël, et de l'acte magique lui-même au jugement de Dieu qui délivre son peuple¹⁰⁴⁹ ;
 - par l'évocation d'un acte semblable à l'acte magique, opéré par un personnage biblique, comme par exemple l'évocation de l'ouverture de la mer par Moïse dans un rituel permettant d'agir sur l'eau¹⁰⁵⁰ ;
 - par la citation de passages où Dieu lui-même recommande de faire un objet semblable à une amulette : par exemple « et l'éternel mit un signe sur Caïn pour que quiconque le trouve ne le tue point » (Genèse 4, 15)¹⁰⁵¹ ; « c'est ainsi qu'ils mettront mon nom sur les enfants d'Israël, et je les bénirai » (Nombres 6, 27)¹⁰⁵² ; « Tu les lieras comme un signe sur tes mains, et ils seront comme des frontaux entre tes yeux. Tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes » (Deutéronome 6, 8-9)¹⁰⁵³ ; « Mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras » (Cantique 8, 6)¹⁰⁵⁴.

¹⁰⁴⁵ SALZER, D., *op. cit.*, p. 220.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 241.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 244.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 252.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 254.

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 255.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 256.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 257.

- La justification de l'efficacité : il s'agit de citations qui insistent sur la toute-puissance de Dieu. Citées aux côtés de l'acte magique, elles verbalisent la cause de l'efficacité de ce dernier. Cela peut se faire par des épithètes divines¹⁰⁵⁵ ou par l'allusion à des personnages bibliques ayant obtenu l'aide divine dans une situation semblable. Le passé devient un modèle, et par le principe de *similia similibus*, donne sa force au présent¹⁰⁵⁶.
- L'adresse au client, qui est généralement le destinataire de l'acte magique, vise à établir un lien entre le client et un personnage biblique, ou le peuple d'Israël. Voici un exemple tiré d'un rituel pour aider à dormir : « Alors l'Eternel Dieu fit tomber un profond sommeil sur Adam » (Genèse 2, 21) remplacé par « Alors l'Eternel Dieu fit tomber un profond sommeil sur N. N. » pour assimiler le client à Adam¹⁰⁵⁷.
- L'adresse au destinataire, dans le cas où celui-ci n'est pas le client (ce qui est généralement le cas dans les rituels de magie agressive ou amoureuse)¹⁰⁵⁸.

Ces fonctions paradigmatiques se retrouvent elles aussi pratiquement toutes dans le SHR I :

- La fonction d'autorisation est présente dans le SHR I, entre autres dans la conjuration où l'officiant s'identifie à Jérémie en disant : « et ne me cache rien (Jérémie 38, 14) »¹⁰⁵⁹, où dans le rituel qui annonce qu'« apparaîtra une *colonne de feu* (Exode 14, 24), au-dessus de laquelle il y aura *quelque chose comme la figure d'un homme* (Ezéchiel 1, 5) »¹⁰⁶⁰.
- La fonction de légitimation est également fréquemment employée, par exemple dans cette conjuration : « je vous conjure, anges de la colère, de venir avec la force de votre pouvoir, d'effondrer les murs de N. fils de N., de les réduire en poussière, de les détruire *comme lors de la destruction de Sodome et Gomorrhe* (Deutéronome 29, 22) »¹⁰⁶¹.
- La justification de l'efficacité est présente, par exemple lorsque l'officiant dit : « il [le Soleil] me parlera *comme un homme s'entretient avec un autre* (Exode 33, 11) »¹⁰⁶², sous-entendant que si Dieu a parlé à Moïse, il lui parlera aussi.
- L'adresse au client est entre autres employée dans ce cas où il s'assimile au peuple d'Israël libéré d'Égypte par le Seigneur en disant : « Je vous conjure, anges [...], par le

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 257.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 273.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 278.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 284.

¹⁰⁵⁹ § 60.

¹⁰⁶⁰ § 111.

¹⁰⁶¹ § 134.

¹⁰⁶² § 212.

Seigneur, *qui a libéré six cent mille d'Égypte* (Exode 12, 37) [...] afin que tous ceux qui viennent pour m'attaquer soient brisés [...] »¹⁰⁶³.

Nous retrouvons donc dans le SHR I quatre des cinq fonctions paradigmatiques proposées par D. Salzer, ce qui place à nouveau ce traité dans la lignée exacte du corpus magique de la Genizah.

Il est intéressant de noter qu'aucune de ces fonctions paradigmatiques ne s'adresse à une autorité extérieure, pour éviter une condamnation. Dans le cadre du judaïsme, en effet, il s'agit d'être conforme aux lois religieuses pour soi-même et non pour ne pas encourir des risques de condamnation autoritaire.

Il y a d'ailleurs lieu de se demander à quel point le rédacteur, dont la maîtrise du texte biblique est excellente, et l'usage qu'il en fait, très approprié pour augmenter la puissance de son texte et des rituels, était lié au milieu rabbinique¹⁰⁶⁴. Quoi qu'il en soit, il trouvait normal de mélanger très étroitement magie et texte biblique, et l'on assiste à un véritable échange dynamique entre l'un et l'autre. Le texte biblique est invoqué comme autorité, et reçoit en échange un nouvel apport sémantique par sa recontextualisation dans la magie. On voit ainsi Moïse comme autorité autorisant la magie, mais également comme un mage, qui devient par ces citations un père de la magie médiévale. L'emploi de versets comme *materia magica* leur donne à leur tour une nouvelle fonction au texte biblique. La Bible, qui a toujours été la source d'identité du peuple juif, devient par le fait même également la source d'identité des milieux magiciens juifs.

On se demande dès lors si un tel échange aurait été possible dans une autre tradition. Le judaïsme a en effet pour particularité de n'avoir pas connu de césure entre la révélation du texte et la suite de l'histoire (comme c'est le cas dans le christianisme qui considère que la révélation s'arrête avec la mort du dernier apôtre)¹⁰⁶⁵, ce qui permet peut-être au magicien et au rabbin juif de toute époque d'aspirer à s'assimiler aux patriarches et aux prophètes.

¹⁰⁶³ § 237.

¹⁰⁶⁴ Pour une argumentation en faveur d'une magie pratiquée par des rabbins, cf. ABATE, E., « Contrôler les démons. Formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Genizah », dans *Revue de l'histoire des religions*, 2 (2013), pp. 273-295 ; pour une distinction entre les milieux rabbiniques d'où émane la littérature des Palais et les milieux moins religieux à l'origine des SHR, cf. BOHAK, G., *op. cit.*, p. 339.

¹⁰⁶⁵ En se fondant sur I Timothée 6, 20 et II Timothée 1, 12. Cf. *Dei Verbum*, 4. Voir aussi Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, Livre II, chapitre 22, qui explique en détail que le peuple hébreu avant la révélation pouvait demander certaines choses à Dieu par voie surnaturelle (oracles, etc.), et que c'était parfois même exigé de lui (cf. Isaïe 30, 2 ; Josué 9, 14), pour la principale raison que « Dieu jetait les fondements de notre foi, et qu'il était nécessaire, pour les affermir, que les prophètes et les prêtres consultassent Dieu, et qu'il leur répondit par des paroles, par des visions, par des révélations, par des figures, par plusieurs autres moyens sensibles ». Toutefois, maintenant que Dieu nous a envoyé son Fils, explique Jean de la Croix, il n'est plus besoin que nous fassions à Dieu des demandes de cette nature. Il nous a tout dit en son Fils, qui est le Verbe. Celui qui voudrait obtenir des réponses par une autre voie que son Fils ferait une grande injure à Dieu, et serait coupable d'une curiosité vicieuse. Et de citer Galates 1, 8 pour confirmer son propos (*Vie et œuvres de l'admirable docteur mystique le*

Le recours au texte biblique s'aligne ainsi sur deux grands axes de la magie juive : la transcendance du présent, et le fait que le magicien n'y soit qu'un intermédiaire entre Dieu et l'acte. Ces citations sont donc au cœur de la magie juive, et en paraissent indissociables. La question de leur métamorphose dans la traduction latine est dès lors capitale.

bienheureux père saint Jean de la Croix, par les soins des carmélites de Paris, t. 2, Paris, H. Oudin, 1893, pp. 297-313).

3. La traduction latine des citations bibliques

L'analyse présentée au chapitre précédent a mis en évidence une composante capitale des SHR dans leur version originale, et rend nécessaire une étude de ce que celle-ci est devenue dans la traduction latine. Le traducteur a-t-il perçu l'importance des citations bibliques comme enjeu nécessaire à l'efficacité, la légitimité et la crédibilité de l'acte magique ? Si oui, l'a-t-il rendue fidèlement dans sa traduction ?

Une traduction de qualité très inégale

Commençons par analyser notre corpus de citations en hébreu et de leur traduction en latin du point de vue statistique. Sur les 81 citations bibliques comptées dans le SHR I, soixante-quatre ont un équivalent dans la traduction latine (les dix-sept autres faisant partie de l'introduction ou d'autres passages n'ayant pas été traduits dans P). Nous ne prendrons dès lors que ces soixante-quatre citations en considération. Il est très étonnant de voir que sur ces soixante-quatre citations, plus de la moitié (34) a été traduite en latin de façon erronée, alors que le sens de douze a été rendu, sans toutefois être traduit mot à mot avec la solennité qu'on aurait pu attendre pour un texte sacré, et que seules seize citations (25%) ont été traduites parfaitement.

Ces chiffres méritent d'être agrémentés de quelques exemples représentatifs, prenant en compte les différences de taille des citations. On ne peut en effet mettre sur pied d'égalité les cas où le traducteur est passé à côté d'une citation de deux mots, et ceux où il s'agit d'une phrase entière.

Commençons par observer les passages qui ont été traduits mot à mot, en gardant à l'esprit la question suivante : le traducteur les a-t-il traduits correctement en sachant qu'il s'agissait du texte biblique, ou sans s'en rendre compte ?

Dans certains cas, il paraît presque indubitable qu'il en avait conscience : « béni soit son nom pour les siècles des siècles, amen, amen » (Psaume 89, 53)¹⁰⁶⁶, rendu dans la traduction de P par « *benedictus est Deus in secula seculorum, amen, amen, amen* ». Ou encore « saint, saint, saint le Seigneur des armées, toute la terre est remplie de sa gloire » (Isaïe 6, 3)¹⁰⁶⁷, rendu dans P : « *sanctus, sanctus, sanctus Adonay Sabaoth, plena est omnis terra de suo honore* ». Il s'agit en effet de passages célèbres et facilement reconnaissables, et il est probable que c'est ce qui a permis au traducteur d'être littéral.

Les autres citations étant plus brèves, il est difficile de savoir si elles ont volontairement été traduites d'une manière littérale, ou si elles sont assez simples pour avoir conservé leur

¹⁰⁶⁶ « ברוך שמו לעולם ועד ואמן אמן » (M738, § 259)

¹⁰⁶⁷ « ק'ק'ק' ה' צבאות כל הארץ מלא כבודו » (M738, § 242).

intégrité : « encens »¹⁰⁶⁸ (Exode 25, 6) est traduit par *fumigium* ; « et ne me cache aucune chose »¹⁰⁶⁹ (Jérémie 38, 14) traduit par « *nihil mihi negabis* » ; « ils cachent leurs visages de leurs ailes »¹⁰⁷⁰ (Isaïe 6, 2) par « *et cum alis cooperiunt suas facies* » ; et « qui avance sur les ailes du vent »¹⁰⁷¹ par « *qui incedit super alas venti* ». Une interprétation de ces cas serait périlleuse.

Observons à présent les douze extraits dont le sens a été rendu, mais certainement pas avec la solennité d'une traduction consciente d'un texte sacré. En voici quelques exemples représentatifs : « et les meilleures fumigations »¹⁰⁷² (Cantique 4, 14) rendu par « *et bonis suffumigationibus* », où *bonus* semble un peu faible pour traduire ראש qui signifie à proprement parler « les meilleures » ; « comme le froid de la neige »¹⁰⁷³ (Proverbes 25, 13) traduit par « *sicut est frigida nix* », « comme la neige est froide » ; ou « il sied dans la demeure de la sainteté »¹⁰⁷⁴ (Jérémie 25, 30), traduit par « *sedet in tabernaculo Domini* », « il sied dans le tabernacle du Seigneur ».

Dans ces différents exemples, le sens n'est pas perdu, mais la vertu issue du texte biblique semble affaiblie, sinon compromise.

Présentons finalement deux échantillons de traduction erronée : « car comme son nom, ainsi est sa prière »¹⁰⁷⁵ (Psaume 48, 11) est rendu en latin par « [...] *cum pulchritudine sive fortitudine que est cum suo nomine. Et sic est sua laus* [...] ». Le traducteur a donc transformé la citation des *Psaumes* en deux parties de phrases différentes. « Car comme son nom » est intégré à la phrase précédente, tandis que « ainsi sa prière » à la phrase suivante. Autre exemple : « béni soit son honneur, depuis son lieu »¹⁰⁷⁶ (Ézéchiel 3, 12) est traduit par « *benedictus Deus et honor sui loci* », « béni est Dieu et l'honneur de son lieu ».

Les versets bibliques cités deux fois comme point de comparaison

Penchons-nous, avant de conclure, sur les versets bibliques présents à deux reprises dans la source hébraïque, qui nous permettront d'observer la présence ou l'absence de cohérence du traducteur. Nous ne tenons bien sûr compte ici que des versets pour lesquels nous disposons de la traduction latine des deux apparitions.

Au § 59, il est ordonné au cours d'un rituel de se mettre au soleil au moment où celui-ci quitte sa chambre. La chambre du Soleil est décrite par le terme « חופתו », que l'on retrouve

¹⁰⁶⁸ « קטורת » (G18, § 206).

¹⁰⁶⁹ « ואל תחבא דבר ממני » (M738, § 214).

¹⁰⁷⁰ « ובכנפיהם יכסו פניהם » (M738, § 242).

¹⁰⁷¹ « המהלך על כנפי רוח » (M738, § 212).

¹⁰⁷² « וראשי בשמי » (M738, § 148).

¹⁰⁷³ « כצנת שלג » (M738, § 188).

¹⁰⁷⁴ « יושב במעון קדש » (M738, § 240).

¹⁰⁷⁵ « כי כשמו כן תהלתו » (M738, § 246).

¹⁰⁷⁶ « ברוך כבודו ממקומו » (M738, § 247).

dans le Psaume 19, 6 qui parle de la demeure que Dieu a assignée au Soleil, et dont celui-ci sort chaque matin, pareil à un jeune époux. Le texte hébreu du SHR I donne : « בצאתו מחופתו », littéralement : « dans la sortie de sa chambre »¹⁰⁷⁷. Le texte latin ne semble pas avoir compris cette citation puisqu'il traduit par « *quando erit fortior* », « lorsqu'il sera très fort ».

Plus loin dans le traité, on retrouve une allusion à la chambre du Soleil dans la conjuration qui vise à voir le Soleil de jour. Le magicien s'adresse aux anges qui le guident dans le firmament, et leur demande de le lui faire voir « כשהוא בחופתו »¹⁰⁷⁸, « lorsqu'il est dans sa chambre ». Ces mots ont été rendus par « [*videam qualiter ...*] *stat quietus in suo thalamo* ». Le traducteur a donc été plus littéral ici, puisqu'il traduit littéralement le mot « chambre » – mais a ajouté « *quietus* ». Nous avons donc deux traductions différentes d'une même expression biblique, mais il est possible que cela s'explique ici par le changement de traducteur entre la partie qui précède le § 141 et la partie qui suit.

L'expression « מפיל אני תחנתי » (Jérémie 38, 26), littéralement, « je dépose ma prière », est employée au § 172 au début d'une prière à la Lune, et au § 214 dans la prière au Soleil pour qu'il se fasse voir de nuit. Au § 172, elle a été traduite par « *rogo te peto te* », tandis qu'au § 214, la traduction beaucoup plus littérale : « *ego proicio preces meas* » est proposée. Dans ce cas-ci, il s'agit du même traducteur, les deux passages se trouvant après la césure du § 141, et il a rendu le sens dans les deux cas, mais de façon différente, et avec plus de précision dans le second passage.

La citation « לא יפלא ממך כל דבר » (Jérémie 32, 17), signifiant « aucune chose ne t'est impossible ou anormale », est employée à deux endroits proches l'un de l'autre. Au § 211, elle est citée dans le rituel visant à voir le Soleil de nuit, dans la conjuration des anges du firmament au nom du Dieu « à qui rien n'est impossible ». Elle est donc conjuguée à la troisième personne : « ולא יפלא ממנו כל דבר », ce que le latin rend par « *nec quicquam de eo miratur* » (« et personne ne s'étonne de lui »). Un paragraphe plus loin (§ 212), au sein de la même conjuration, la même citation est conjuguée à la première personne¹⁰⁷⁹ : « ולא יפלא ממני » (« et qu'aucune chose ne me soit impossible »), ce que le latin a rendu par : « *et non sileat mihi aliquid et non se abscondat mihi in aliquo* » (« et qu'il ne me taise rien et qu'il ne se cache de moi en rien »).

Dans le premier cas, on observe que le traducteur a translaté le texte hébreu de façon relativement fidèle au SHR I, mais d'une façon qui ne correspond pas au texte biblique – ce qui montre bien qu'il n'avait pas de volonté d'être fidèle à ce dernier – tandis qu'au § 212, il s'est tout à fait éloigné du sens premier du texte hébreu.

La citation « ואל תכחד ממני כל דבר » (Jérémie 38, 14), « ne me cache pas toute chose » ou « ne me cache aucune chose », est employée à la fin d'une conjuration (§ 60) adressée au

¹⁰⁷⁷ Ou plus exactement : « dans sa sortie de sa chambre ».

¹⁰⁷⁸ § 207.

¹⁰⁷⁹ Sur la pratique d'adapter les citations bibliques, cf. l'« interprétation conclusive » de ce chapitre.

Soleil, pour lui demander de faire savoir tout ce qui va se passer dans l'année à venir. Elle est rendue dans P par « *et non neges mihi nec zeles a me aliquid* » (« et ne me nie rien, et ne me jalouse rien »). Au § 214, qui est une conjuration au Soleil afin qu'il se montre de nuit, il a été rendu en latin par « *et nihil mihi negabis* ». Il est étonnant que dans ce cas où l'une des citations se trouve avant le changement de traducteur du § 141 et l'autre après, les deux traductions soient finalement assez semblables, la première prenant la liberté d'extrapoler un peu.

Le dernier doublon est « המעתיק הרים » (Job 9, 5), « qui déplace les montagnes ». Au § 207, où il est intégré à une conjuration par le nom de celui qui – entre autres attributs – déplace les montagnes, il a été traduit dans P par « *et montes diradicavit* » (« et il déracina les montagnes »). Le sens est donc rendu assez littérairement. Au § 246, au sein des louanges finales du livre, il a été rendu en latin par « *qui congregat montes ad suum timorem et honorem elongat et eradicat montes sua fortitudine et posse virtute* » (« qui rassemble les montagnes pour sa crainte et son honneur, qui éloigne et déracine/anéantit les montagnes par sa force, son pouvoir et sa vertu »). Dans ce dernier passage, le traducteur s'est donné de grandes libertés, ce qui est peut-être dû au fait que nous sommes dans une louange finale qui, par sa nature même, encourage à la personnalisation.

Nous avons donc observé que dans aucun des cinq cas présentés, la traduction n'est parfaitement semblable pour les deux occurrences de la citation biblique. Dans le premier cas et le quatrième cas, cela pourrait s'expliquer par le fait que l'une des occurrences se trouve avant le changement de traducteur (§ 141) et l'autre après. Lorsqu'il s'agit du même traducteur, on observe dans le second cas cité une traduction littéraire et une littérale ; dans le troisième, une traduction relativement fidèle et une s'éloignant vraiment du sens ; et dans le dernier, l'emploi d'un verbe apparenté (*diradicare* et *eradicare*), mais avec une traduction largement extrapolée dans le second passage.

Nous pensons pouvoir déduire de ces divergences que le traducteur n'a pas été conscient du fait qu'il s'agissait de citations bibliques. En effet, si cela avait été le cas, il les aurait traduites littéralement dans les deux cas ; ou, dans l'éventualité où sa volonté aurait été de masquer l'origine biblique de ces citations, il les aurait masquées toutes.

4. Interprétation conclusive

Nous avons donc pu observer que le traducteur avait été très peu fidèle en matière de traduction des citations bibliques : plus de la moitié (55%) a été traduite en latin de façon erronée, un cinquième (19%) a été traduit littérairement, sans l'exactitude que l'on aurait pu attendre de la traduction d'un texte sacré, et seul un quart (26%) a été traduit littéralement. De plus, on constate dans les citations présentes deux fois dans le traité que l'auteur n'a jamais traduit les deux occurrences de la même façon. Comment expliquer ce double constat ?

Commençons par analyser les causes intrinsèques au texte hébreu. Un premier élément d'interprétation est le fait que déjà dans le texte hébreu, les citations ne sont pas figées. Selon D. Salzer, 14% des citations bibliques du corpus magique de la Genizah du Caire sont volontairement adaptées par le rédacteur¹⁰⁸⁰. Cette adaptation peut être un changement de personne, de genre, de nombre, le remplacement du nom d'un personnage biblique par celui du destinataire, le redoublement de mots importants, ou encore la suppression de parties néfastes, pour des raisons d'ordre apotropaïque. Or, le fait que le texte biblique ait déjà subi des mutations lors de son insertion dans le texte rend ces passages plus difficiles à identifier pour le traducteur.

On observe par ailleurs que déjà parmi les copistes hébreux, certains n'ont pas compris toutes les citations bibliques. Il arrive fréquemment qu'une citation ait été incomprise et modifiée, même dans un manuscrit fiable comme M738¹⁰⁸¹. Il y a donc manifestement déjà eu des copistes moins érudits que les rédacteurs du texte, qui n'ont pas relevé ces citations. Cela signifie non seulement que cet écart n'est pas propre à la traduction latine, mais même que dans certains cas, il ne lui est pas imputable. Rappelons que puisque nous ne possédons pas le manuscrit ayant servi de base à la traduction latine, nous ne pouvons pas savoir à quel point celui-ci était déjà corrompu du point de vue des citations bibliques.

Passons aux explications liées plus directement à la traduction latine. Une première découle du niveau de langage. Si l'hébreu est une *lingua aeterna*, fixée par un texte sacré auxquels se sont référés les auteurs de toutes les époques, force est de constater que l'hébreu biblique diffère de l'hébreu médiéval. Son vocabulaire est plus varié, ou pour le moins différent, et ses structures sont souvent plus complexes. Le traducteur pourrait donc avoir éprouvé une difficulté particulière à traduire ces passages.

Une seconde possibilité, déjà évoquée, est que le traducteur se soit rendu compte qu'il s'agissait de citations bibliques, et ait voulu occulter cet aspect du texte. Si c'est une possibilité, cela paraît peu probable, pour deux raisons : nous avons d'une part observé dans le chapitre sur les citations à double occurrence que l'on avait souvent l'une des deux occurrences de la même citation qui était méconnaissable, et l'autre pas, incohérence

¹⁰⁸⁰ SALZER, D., *op. cit.*, p. 173.

¹⁰⁸¹ Cf. par exemple les § 200 et 237.

difficilement explicable si le traducteur avait eu une volonté d'occulter cette origine biblique ; d'autre part, il n'y a *a priori* pas de raison que l'on ait voulu occulter des citations de l'Ancien Testament ni dans un contexte juif, ni dans un contexte chrétien, que ce soit pour des raisons religieuses du milieu du traducteur, ou pour des raisons de légitimité. Cette hypothèse nous paraît donc invalidée.

Une troisième hypothèse serait l'éventuel passage du texte par une troisième langue, hypothèse très difficile à traiter. Elle reste en suspens, faute de preuves pour la confirmer ou l'infirmer.

Quelle que soit la cause de ces mauvaises traductions, leurs conséquences sont indéniables. Alors que D. Salzer montrait que les citations bibliques avaient un rôle absolument capital dans le fonctionnement de la magie juive, cette fonction ne peut qu'être amoindrie – voire en partie supprimée – par l'infidélité de la traduction.

Reprenons la grille de lecture de D. Salzer et ce qu'il en reste dans notre traduction latine. Les fonctions syntagmatiques étaient :

- La citation biblique comme *materia magica linguistica*, fonction qui disparaît entièrement en cas d'infidélité de la traduction.
- La création de noms magiques sur base de citations bibliques : ces noms restent bien sûr, mais se déforment de plus en plus, puisqu'en tant que *nomina barbara*, ils sont sujets à la plus grande variation. Il serait intéressant de savoir si les utilisateurs du traité savaient que ces *nomina barbara* auxquels ils accordaient une force magique étaient d'origine biblique, mais c'est bien peu probable.
- La citation biblique comme moyen stylistique ou littéraire : dans les endroits où l'allusion biblique est claire (allusion à Sennachérib¹⁰⁸² ou aux fils d'Adam et Ève¹⁰⁸³ par exemple), l'apport stylistique est resté. Dans les autres cas, c'est bien moins évident.
- Les cinq dernières fonctions : la citation biblique comme formulation de la demande, comme *captatio benivolentiae*, comme fonction d'appel, d'affirmation et comme moyen apotropaïque subit le même processus lors de la traduction : la fonction de la phrase en question reste présente dès le moment où elle est traduite assez fidèlement que pour la conserver, mais l'apport sémantique de l'origine biblique disparaît aussitôt que la traduction n'en rend pas le sens.

Étant donné que par définition, la fonction paradigmatic (autorisation, légitimation, justification de l'efficacité, adresse au client et adresse au destinataire) d'une citation vient de

¹⁰⁸² § 237.

¹⁰⁸³ § 172.

l'apport sémantique qu'elle a par son origine biblique, il paraît inévitable que l'ignorance de l'origine biblique lui fasse perdre automatiquement cette fonction.

Nous mentionnerons quelques (rares) exceptions. Dans les quelques cas où l'origine biblique est très manifeste, comme par exemple au § 242 où « *sanctus, sanctus, sanctus Adonay, Sabaoth, plena est omnis terra de suo honore* » est cité dans la description des anges du septième ciel, on peut toutefois envisager que le verset ait gardé sa fonction de légitimation. Le verset faisant allusion à Sennachérib a clairement une fonction et d'autorisation (puisqu'il fait appel à un Nom ayant été efficace à l'époque de Sennachérib, et s'en définit par là même comme dépositaire), et de légitimation (par le fait que l'acte qu'il réalise s'est déjà produit à l'époque biblique). Il s'agit en effet d'un rituel pour remporter une guerre et pour y être protégé, et la citation fait allusion à une guerre de Sennachérib.

À ces rares exceptions près, force est de constater que la traduction latine a véritablement perdu l'une des forces principales du texte. Cette particularité qui donnait au texte et au magicien sa légitimité, sa crédibilité, mais aussi, dans les mentalités, son efficacité, a pratiquement disparu. Il ne faut toutefois pas perdre de vue que dans P, on retrouve tout de même ailleurs un passage ayant cette fonction de légitimation : le prologue adamique. Celui-ci unit en effet, conceptuellement, le magicien à Adam recevant la visite de l'ange Raziel.

B. Traductologie et différences mettant en valeur les capacités et les limites des traducteurs

La qualité de la traduction mérite que l'on s'y penche, puisqu'elle nous apprendra d'une part à quel point les forces et les faiblesses des traducteurs ont influencé la forme sous laquelle le texte a été connu en Occident, mais nous offrira également quelques indices supplémentaires sur leur identité.

Pour ce faire, nous étudierons dans un premier temps leur faiblesse la plus évidente : la difficulté qu'ils ont manifestement éprouvée pour comprendre les mots grecs du texte. Dans un second temps, nous montrerons quelques passages mettant en évidence les qualités des traducteurs.

C'est peut-être dans ce chapitre que l'absence de l'original employé par les traducteurs doit nous rendre le plus prudent. Nous garderons à l'esprit – et nous verrons que dans certains cas, cela se confirme – qu'une erreur observée peut toujours remonter à une copie hébraïque et n'être pas nécessairement attribuable au traducteur.

1. Les termes grecs

La difficulté rencontrée la plus évidente est la traduction des nombreux mots grecs cités en caractères hébreux. Nous avons en effet vu que le texte des SHR, en particulier dans les opérations magiques¹⁰⁸⁴, était imprégné de termes grecs, en raison de son milieu d'origine, et de l'influence de la magie hellénistique (en particulier des *PGM*). Or, le traducteur latin était bien éloigné de cette culture hellénistique, et il y a lieu d'analyser cas par cas sa réaction aux termes grecs et aux éléments hellénistiques.

Le premier élément hellénistique se trouve au § 37, où le texte hébreu explique que les anges du premier ciel, conduits par Orpeniel, sont responsables de toute chose de la première et sixième année selon le compte de quinze ans du comput du roi de Grèce¹⁰⁸⁵. P a traduit que ces anges étaient « prêts à répondre et à aider tous ceux qui les conjurent au cours de la première ou de la seconde heure, ou au cours du cinquième jour du premier mois de trente jours de l'année solaire ». Cette traduction est le fruit manifeste d'une incompréhension ou d'une réinterprétation qui trouve son origine dans le monde hébreu, puisque les manuscrits M248, P849, F44, N8117 parlent déjà de la première ou seconde heure à la place de la première ou sixième année. L'incompréhension n'est pas ici imputable au traducteur latin.

¹⁰⁸⁴ Ce qui confirme encore que le SHR I aurait été écrit en deux phases : les parties cosmologiques descriptives, rédigées dans un hébreu pur ; et les opérations magiques, imprégnées d'hellénisme (SED, N., « *Le Sefer ha-Razim* et la méthode de combinaison des lettres », *op. cit.*, p. 297).

¹⁰⁸⁵ Selon B. Rebiger et P. Schäfer, il s'agit d'une référence aux *indictiones constantinopolitanae* (REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 206).

Le premier terme grec à proprement parler est le mot « פִּיאָלִי »¹⁰⁸⁶, transcription du grec « φιάλη ». Ce terme a été parfaitement compris par le traducteur qui a rendu « *unam coppam magnam de vitro vel unam ampullam magnam* », mais il n'est pas à exclure que l'existence en latin du terme *phiala*, *ae* l'ait aidé.

Au § 58, le texte original demande que l'on écrive les choses à prédire (lors du rituel de divination) sur du papier ou papyrus « hiératique », « קֶרְטִין וּרְוִטִיקוֹן », transcription de « χάρτην ἱερατικόν ». Comme le montrent B. Rebiger et P. Schäfer, cette expression est déjà incomprise dans de nombreuses versions hébraïques. Le traducteur de P a traduit par « *una carta virginea* »¹⁰⁸⁷, ce qui correspond plutôt à la variante proposée par le manuscrit TA42 (כֶּרֶטֶס נִייר חֵדֶשׁ). Ici, l'incompréhension remonte donc également au texte hébreu, mais il s'agit d'un faux sens assez logique, la virginité du support d'écriture ayant une signification sacrée dans les rituels magiques.

Dans le texte hébreu, l'objet de la prédiction doit être écrit à l'encre de myrrhe, « σμυρνομελαν »¹⁰⁸⁸, terme incompris dans plusieurs versions hébraïques, et tout simplement absent de P qui a passé la proposition en question.

Au § 66, plusieurs fumigations sont nécessaires, dont l'« אִיסְטוֹרִקוֹן », que B. Rebiger et P. Schäfer font venir de « στουραξ », résine connue pour ses vertus médicinales¹⁰⁸⁹ ; et le « מוֹשֶׁךְ » qu'ils font venir de « μωσχός ». Cet extrait fait partie du rituel qui n'a pas été transcrit dans P.

Dans le rituel suivant, l'officiant inscrira le nom des anges sur une lamelle de « קֶסִיטְרוֹן »¹⁰⁹⁰, que B. Rebiger et P. Schäfer font venir de « κασσιτερος » (« étain »). Le traducteur de P emploie l'expression « *carta virgo* » qui ne correspond à aucune version hébraïque conservée. Cela laisse penser que ne comprenant pas le terme, le traducteur a interprété le texte d'une façon plausible.

Les § 110 et suivants sont particulièrement intéressants pour notre recherche. En effet, le texte hébreu requiert que l'officiant revête une « אִיסְטוֹלִי », transcription du terme grec « στολή ». Le texte latin traduit « sois revêtu d'un vêtement (στολή) neuf » par « *et una figura nova in tua manu* ». Il n'a manifestement pas compris le terme, et l'a remplacé par une supposition. Mais ce qui nous intéresse est d'observer que cette *figura nova* va jouer un rôle important dans la suite du rituel latin, alors qu'elle est totalement absente en hébreu. Tandis qu'en hébreu, l'image d'un homme va apparaître dans une colonne de feu ; en latin, la

¹⁰⁸⁶ § 43.

¹⁰⁸⁷ Ce passage semble avoir été moins facilement adapté par VH qui propose : « *accipe barotycon, yarotycon vel buxum vel olivam, et inveni in uno libro laurum et folia de frangia, hoc est de pronenca* », et M : « *accipe balney Sanetrel Yraticon* ».

¹⁰⁸⁸ § 58.

¹⁰⁸⁹ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 216.

¹⁰⁹⁰ § 74.

fameuse *figura* deviendra semblable à un homme et se mettra à parler. Il semblerait donc que la petite incompréhension du traducteur l'ait poussé à modifier le rituel plus en profondeur.

Au § 152, le talisman d'argent doit être attaché au cou du malade avec une chaîne en amiante « אַמאָנאָטאָן », transcription d'« ἀμιαντος ». Cette proposition a été laissée de côté par le traducteur latin.

Dans la description des anges de la dixième altitude, en revanche, le traducteur de P a bien compris le terme « קוֹלמוֹס »¹⁰⁹¹, transcrivant « καλαμος », et l'a rendu par « *penna* ». Ici aussi, l'existence du terme latin *calamus* a dû l'aider, mais il en a tout de même choisi un autre dans sa traduction.

Au § 186, le rituel emploie une « סַלְמַנְדְּרָא », transcription du grec « σαλαμανδρά ». Inexplicablement, le traducteur de P, comme celui de VH et de M, traduit ce terme par « *lampas* » (« une lampe »). Cette corrélation entre les trois versions latines laisse croire à une corruption dès le texte hébreu.

Au § 197, le texte demande de jeter au feu une plante appelée « עֵקֶר אַגְרִיאוֹפּוֹרִיס ». « עֵקֶר » signifie « racine », et « אַגְרִיאוֹפּוֹרִיס » est la transcription de « ἀγριοφορος », « plante sauvage ». Certaines versions hébraïques, puis latines (P, VH et M) ont transcrit ou traduit « עֵקֶר » (« scorpion »). Ici aussi, l'erreur remonte donc au texte hébreu.

Finalement, le rituel pour voir le Soleil apparaître requiert la récitation de toute une prière (§ 213), originellement en grec. Sa corruption est telle dans les sources hébraïques conservées qu'une reconstruction de l'original grec ne fait pas encore l'unanimité des chercheurs¹⁰⁹². Quoi qu'il en soit, dans P, elle n'est plus qu'une liste de *nomina barbara*.

Nous observons donc que sur onze termes ou éléments grecs¹⁰⁹³, seuls deux ont été traduits parfaitement : « καλαμος » et « φιαλη » – les deux seuls qui existent également en latin. Dans deux cas, le traducteur a simplement passé la proposition qu'il ne comprenait pas (« συμυνομελαν » et « ἀμιαντος »). Dans deux cas également, il semble avoir inventé une traduction plausible (« κασσιτερος » et « στολη »), qui dans le second cas, l'a poussé à adapter son rituel. Finalement, dans cinq cas, la traduction qu'il propose suit une variante déjà présente dans certaines versions hébraïques, et n'est donc certainement pas de son cru (« χάρτην ἱερατικὸν », « σαλαμανδρά », « ἀγριοφορος », l'indiction et la prière au Soleil).

L'importance de ces cinq derniers cas nous montre que l'incompréhension des termes grecs a commencé tôt, probablement à partir de l'arrivée de l'Islam¹⁰⁹⁴. Partant d'un texte

¹⁰⁹¹ § 166.

¹⁰⁹² Cf. БОГАК, G., *op. cit.*, pp. 241-244.

¹⁰⁹³ Nous ne prenons en effet pas en compte « στυραξ » et « μοσχος » qui font partie d'un extrait non traduit par P.

¹⁰⁹⁴ БОГАК, G., *op. cit.*, p. 244.

déjà corrompu, notre traducteur n'a fait qu'achever de faire disparaître tout élément grec, parfois sans manquer d'imagination pour masquer cette incompréhension.

2. Quelques points forts

Nous avons relevé deux passages où la qualité de nos traducteurs était mise en évidence. Il est évidemment impossible d'être exhaustif, d'autres passages pourraient s'y ajouter.

Au § 13, le texte dit de Noé : « וכיוצא מן התבה בו היה משתמש כל ימי חייו » (« et lorsqu'il sortit de l'arche, il l'*employait* tous les jours de sa vie »). B. Rebiger et P. Schäfer précisent que le mot « משתמש », qui signifie littéralement « employer », est un *terminus technicus* depuis la littérature rabbinique, qui désigne les pratiques magico-théurgiques¹⁰⁹⁵. Il n'est dès lors pas impossible que le traducteur de ce passage dans P ait connu ce sens particulier, puisqu'il traduit par « *cum sapientia istius libri* ».

D'autre part, le texte hébreu emploie un hapax biblique pour désigner les armées d'anges : « שְׁנֵאֵן »¹⁰⁹⁶. Le traducteur semble avoir eu connaissance de cet hapax puisqu'il le traduit par « armée ».

Outre ces deux cas, rappelons nos observations concernant la nomenclature angélique, dans laquelle le traducteur de P était toujours celui des trois traducteurs latins étudiés qui respectait le plus précisément l'étymologie du terme traduit¹⁰⁹⁷.

Mais ces trois observations restent limitées en quantité, et il sera difficile d'approfondir cette étude en l'absence de l'original hébreu.

¹⁰⁹⁵ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 198.

¹⁰⁹⁶ § 230, cf. Psaume 68, 18.

¹⁰⁹⁷ Cf. la deuxième partie, au chapitre 1. B. 1., la section intitulée « La terminologie angélique du *Liber samayn* », et au chapitre 1. C. 1., la section intitulée « La terminologie angélique du *Liber temporum* ».

C. Conclusion

Cette première étude de la traduction apporte un nouveau jour sur nos traducteurs. Leur connaissance de l'hébreu biblique est loin d'être parfaite puisqu'ils corrompent involontairement une grande majorité des citations bibliques ; et leur connaissance du grec ne semble pas meilleure puisque, comme certains copistes hébreux déjà, il ne les comprennent plus.

Pourtant, à certains points de vue (vocabulaire rare ou précis, fidélité étymologique), les traducteurs du texte de P montrent leur respect du texte d'origine ; et nous allons voir que l'étude de la façon dont est traduite chacune des composantes majeures de l'ouvrage (à savoir la description des anges, les finalités, les rituels et les substances et connaissances requises) va mettre en évidence d'autres qualités.

Chapitre 2 - Les modifications, concessions et incompréhensions (par thème)

Dans ce second chapitre, nous nous proposons d'approfondir notre étude de la traduction en analysant les différences entre texte hébreu et texte latin pour chacun de nos grands thèmes (descriptions d'anges, finalités, rituels, et substances et connaissances nécessaires à la réalisation des rituels), auxquels nous ajouterons l'aspect religieux. Ceci nous permettra de mettre en évidence les choix des traducteurs et les contraintes auxquelles ils se sont adaptés : doctrine religieuse, centres d'intérêt et besoins des lecteurs, pratiques magiques, etc.

A. Adaptations au contexte religieux

La première question qui se pose pour un texte passant d'un milieu juif à un milieu chrétien est bien sûr celle des adaptations faites en matière de doctrine et de pratiques religieuses. La comparaison du texte du SHR I avec celui de P n'en révèle que deux.

Au § 227, la description de la purification préalable au rituel demande de dire la prière (*tefilah*) et les *tahanounim* (« ודבר תפלה ותחנונים »). Le terme *tefilah* peut désigner la prière, ou la prière des dix-huit bénédictions, traduction que proposent B. Rebiger et P. Schäfer, considérant le fait que celle-ci est mentionnée juste avant les *tahanoun*, prière faisant partie des offices quotidiens juifs¹⁰⁹⁸. Ce second terme, et probablement le premier aussi, fait donc référence à des prières bien particulières de l'office religieux. Le traducteur latin a traduit par « *et roga Deum ut vadant et orationes tue ad Dominum* »¹⁰⁹⁹. Plusieurs interprétations sont envisageables : soit le traducteur était chrétien et n'a pas compris la différence entre les deux termes ; soit il était juif, mais traduisait pour un public chrétien ; soit il y a eu passage par une langue intermédiaire.

Le second passage qui mérite d'être mentionné est issu d'un rituel pour obtenir l'amour d'une dame (§ 74). Dans le texte hébreu, l'officiant doit prendre la sueur de son visage et la verser dans un récipient neuf de verre. Il écrira ensuite sur une plaque d'étain les noms des anges et de leur maître, puis placera celle-ci dans le récipient et dira une conjuration. Le texte latin est beaucoup plus long. Il explique en détail comment préparer un bain très chaud, employer un drap de soie pour récupérer sa sueur et la tordre dans le récipient. L'officiant sortira ensuite, changera de maison et se lavera, la tête avec de l'eau la plus chaude possible, le corps avec de la tiède, puis la tête avec du vin et le corps avec de l'eau froide. Après s'être

¹⁰⁹⁸ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2., pp. 170-171. Sur ces deux prières et le lien qui les unit, cf. ELBOGEN, I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a. M., Kaufmann, 1931, p. 73.

¹⁰⁹⁹ VH a rendu le fait qu'il y ait deux types de prières en traduisant : « *et augmenta in orationibus et in precibus Creatori* ».

rhabillé, il ira dans une autre maison où il restera un peu. Finalement, il prendra le récipient et ira dans un lieu pur *ou une église*. Là, il dira la conjuration et continuera le rituel.

Dans ce passage, le traducteur a donc largement enrichi le rituel, en faisant allusion à un lieu pur ou une église. Nous aurons l'occasion de revenir sur les extrapolations de ce traducteur. Ici, il est intéressant de noter qu'il a ajouté discrètement un élément chrétien.

Si ces deux cas uniques vont dans le même sens (l'un élague un petit élément juif, l'autre ajoute un petit élément chrétien), force est de constater que ces deux passages sont assez anecdotiques. Une explication pourrait être la neutralité générale des SHR sur le plan religieux. C'est peut-être à celle-ci d'ailleurs qu'il doit son grand succès dans le monde hellénistique, puis en Occident. Cette neutralité est paradoxalement un élément que la traduction n'a pas modifié.

Notons finalement qu'une si faible christianisation n'est pas rare en magie astrale, et l'on observe un cas assez semblable, par exemple, dans la traduction du *Picatrix*¹¹⁰⁰.

¹¹⁰⁰ Cf. VÉRONÈSE, J. et BOUDET, J.-P., « La transmission de la magie arabe à l'Occident médiéval », *op. cit.*, où un constat semblable est fait à propos des deux versions de l'*Almandal* conservées dans le manuscrit F ; et BOUDET, J.-P. et COULON, J.-C., « La version arabe (*Ghāyāt al-ḥakīm*) et la version latine du *Picatrix*. Points communs et divergences », dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies*, 33-1 (2017), pp. 67-101 (pp. 83-94). Ici aussi, la faible christianisation est probablement due au fait que le texte était assez peu islamisé à l'origine. Il y a lieu de distinguer ces observations de celles que l'on peut faire pour la magie salomonienne et la nigromancie qui ont été plus profondément christianisées.

B. Cosmologie et angélogie

Avant de comparer les différences entre les descriptions angéliques du SHR I et celles de sa traduction, faisons un rapide détour par le prologue où l'on ne trouve qu'une différence entre la source et le texte latin du point de vue angélique : la présence de l'ange Nuriel. Selon certaines versions du SHR I (M738 et G2) en effet, l'ange Nuriel reçut le livre de l'ange Raziel, du temps de Noé¹¹⁰¹. Toutefois, celui-ci est absent des autres versions, dans lesquelles c'est Noé lui-même qui le reçut de Raziel¹¹⁰². Nuriel est totalement absent de P, mais c'était probablement déjà le cas dans son original hébreu.

Pour ce qui est des descriptions d'anges du SHR I, les différences sont rares. Celle des anges de la première altitude du second ciel est la principale. Le texte hébreu les décrit comme effrayants, tremblants, ignés et entourés d'éclairs, tout en ajoutant qu'ils font taire qui ils veulent en l'effrayant¹¹⁰³. Dans le texte latin, ils sont couverts de la clarté du Soleil, ils lancent des éclairs, on ne perçoit pas leur voix à cause du son de la sphère, et ils accourent vers ceux qui les prient avec amour. Pour des raisons difficiles à expliquer, le traducteur latin a modifié le contenu de la description. Force est toutefois de constater que l'une comme l'autre description est cohérente avec les observations générales que nous avons faites sur l'aspect des anges¹¹⁰⁴.

Les noms des cieux diffèrent également. Nous les présentons aux côtés de ceux de la littérature des *Hekhalot*, qui aideront à expliquer certaines particularités.

	SHR I	P	VH	M	<i>Hekhalot</i> ¹¹⁰⁵
Premier ciel (§ 28)	שמים	<i>Primum celum</i>	<i>Samayn</i>	<i>Samayn</i>	שמים
Deuxième ciel (§ 116)	רקיע השני (littéralement « deuxième firmament »).	/	<i>Raquia</i>	<i>Raquya</i>	רקיע
Troisième ciel (§ 182)	<i>Ma'on</i> (corruption de certains ms.) à la base, מעון est synonyme de <i>rakia</i> , mais a été pris pour le nom du ciel ¹¹⁰⁶ .	<i>Saaquyn Moam</i>	<i>Saaquyn</i>	<i>Saaquyn</i>	שחקים
Quatrième ciel (§ 201)	/	/	<i>Mahon</i>	<i>Maon</i>	זבול
Cinquième ciel (§ 217)	/	<i>Machey</i>	<i>Mahum</i>	<i>Mathon</i>	מכון ¹¹⁰⁷ ou מעון ¹¹⁰⁸

¹¹⁰¹ § 2.

¹¹⁰² REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2., p. 126, note 2.

¹¹⁰³ § 121.

¹¹⁰⁴ Cf. La deuxième partie, au chapitre 1. B. 1., section intitulée « Aspect des anges ».

¹¹⁰⁵ SED, N., *La mystique cosmologique juive*, *op. cit.*, p. 273.

¹¹⁰⁶ REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2., p. 247.

¹¹⁰⁷ *Midrash Bereshit Rabbati* (cité par SED, N., *op. cit.*, p. 273).

¹¹⁰⁸ *Sefer Heykhalot* (cité *ibid.*).

Sixième ciel (§ 230)	/	<i>Cedus</i>	<i>Zebul</i>	<i>Zebul</i>	ou ¹¹⁰⁹ מכון ¹¹¹⁰ מעון
Septième ciel (§ 239)	/	<i>Araboth</i>	<i>Araboth</i>	<i>Arabot</i>	ערבות

En hébreu, les cieux n'ont donc généralement pas de nom, et lorsqu'ils en ont, ce sont des termes génériques signifiant « ciel » ou « firmament » qui sont, certainement par corruption, devenus leur nom par la suite. Il est étrange de constater qu'en latin, les cieux portent pratiquement tous un nom, qui semble plus apparenté à la littérature des *Hekhalot* qu'à leur source hébraïque. Tout laisse penser que cette extrapolation a déjà eu lieu en hébreu, étant commune aux trois principales versions latines.

Nous pouvons donc conclure à propos de la cosmologie qu'elle est passée d'Orient en Occident sans trop de modifications, à l'exception peut-être du nom des cieux, mais dont rien ne nous prouve qu'elle n'a pas eu lieu en hébreu.

¹¹⁰⁹ *Sefer Heykhalot* (cité *ibid.*).

¹¹¹⁰ *Midrash Bereshit Rabbati* (cité *ibid.*).

C. Finalités

Les finalités sont un point intéressant à étudier du point de vue de la traduction. Elles vont nous permettre d'observer si les traducteurs ont adapté leur ouvrage pour le faire répondre aux désirs du public occidental. Nous avons classé ces différences en trois catégories : celles qui sont de simples adaptations au contexte ; les ajouts dus à la volonté de l'un des traducteurs ; et finalement, les différences dans l'agressivité des finalités.

1. Différences dues au contexte

Certaines différences entre le texte hébreu et le texte latin semblent plus ou moins clairement être le résultat d'une adaptation volontaire au contexte occidental. Au § 166, le texte hébreu annonce que les anges permettent d'échapper au pouvoir du roi, ce que P et VH traduisent par le pouvoir du roi et de ses vassaux¹¹¹¹. Le contexte politique a donc ici une influence sur la traduction.

Une seconde influence est manifeste : elle se trouve dans le rituel permettant de faire courir des chevaux¹¹¹². En hébreu, comme d'ailleurs dans les *PGM* qui ont influencé ce passage du SHR I, ce rituel permet de faire gagner une course de chevaux (avec pari). Cet élément a totalement disparu des trois versions latines, qui font courir les chevaux de façon qu'aucune bête ne puisse les rattraper¹¹¹³.

Deux cas sont un peu moins évidents : au § 223, le texte hébreu présente, parmi les choses qui pourront être prédites au cours du rituel, « si l'olivier portera » et « si le bétail mourra ». Ces deux éléments sont absents du texte latin, mais c'est peut-être par hasard, puisqu'au § 57, le texte hébreu parle d'olives et P le rend en latin. Finalement, le rituel permettant en hébreu de faire revenir « un homme, un esclave ou un bandit » permet en latin de ramener « un fugitif ou un bandit »¹¹¹⁴.

Nous pouvons donc conclure que seules deux adaptations au nouveau contexte ont été réellement faites : l'ajout de vassaux à côté du roi, et la suppression de la référence aux jeux de l'hippodrome, si typiques des sociétés antiques et byzantine.

¹¹¹¹ P : « *et posse regis et aliorum vasallorum* », VH : « *et ab omni iudicio regis et potestate eius et suorum vasallorum* », M ne présente pas ce passage.

¹¹¹² § 193.

¹¹¹³ P : « *et quod non possit eos sequi aliqua bestia* », VH : « *quod non valeat attingere eos pes alicuius animalis* », M : « *quod non possit eis consequi pes alicuius animalis* ».

¹¹¹⁴ § 104.

2. Extrapolations du second traducteur

Comme cela ressortira très clairement de notre étude de la traduction des rituels¹¹¹⁵, il arrive fréquemment que le premier traducteur latin (intervenant avant la césure du § 141) prenne des libertés et extrapole à partir de sa traduction. En revanche, en ce qui concerne les finalités, les trois extrapolations sont visibles dans la seconde partie.

Au § 148, le texte hébreu propose un rituel permettant de soigner quelqu'un de malade, ou à moitié paralysé, que ce soit par un esprit ou par enchantement. Le texte latin enrichit les visées du rituel en proposant de soigner « un homme frappé par un mauvais vent, ou qui a la bouche, le bras ou le corps raide ; ou un autre dont la tête tremble et bouge, qui est gêné de la main ou de la langue, qui a perdu la parole ou qui a le visage tordu, ou la bouche, si tu le vois frappé d'un mauvais vent ou de mauvais faits »¹¹¹⁶.

Dans le domaine médical également, un rituel permet en hébreu de guérir une migraine¹¹¹⁷. Le texte latin est beaucoup plus étendu, proposant de soigner « une migraine ou un corps infirme afin de supprimer toute autre douleur qui soit dans un autre lieu, ou la goutte, quelle que soit l'infirmité »¹¹¹⁸.

Finalement, au § 228, l'huile de la divination est récupérée, en hébreu pour son pouvoir de guérison, en latin pour la même raison et pour le fait qu'elle aide à dormir.

Nous observons donc que dans trois rituels liés à la médecine, et situés après le changement de traducteur (§ 141), P, comme d'ailleurs les trois textes latins étudiés, extrapolent et ajoutent des maux pouvant être guéris. Il paraît peu probable que ce soit un hasard. Toutefois, l'explication n'est pas claire.

3. Magie offensive ou apotropaïque ?

On trouve finalement deux différences de niveau d'agressivité dans les finalités. Celles-ci prennent un relief particulier lorsque l'on sait qu'au cours du mouvement de traductions (surtout arabo-latines) des XII^e et XIII^e siècles, on observe un passage d'une magie défensive, apotropaïque et protectrice à une magie plus tournée vers la recherche de pouvoir, de sexe, ainsi qu'à l'annihilation de l'ennemi¹¹¹⁹.

Dans deux cas en effet, la traduction latine propose des finalités moins agressives que la source. Au § 48, le rituel permet de couler un bateau, alors qu'en latin, il ne permet plus que de déclencher une tempête. Aux § 50 et suivants, le texte hébreu permet de faire changer

¹¹¹⁵ Cf. *infra*, le chapitre 2. D. 2. « Ajouts ou extrapolations des pratiques magiques ».

¹¹¹⁶ On trouve des choses très semblables dans VH et M.

¹¹¹⁷ § 176.

¹¹¹⁸ On trouve des choses très semblables dans VH et M.

¹¹¹⁹ BOUDET, J.-P., « The Transmission of Arabic Magic », *op. cit.*, p. 164 ; ID. et COULON, J.-C., *op. cit.*, pp. 73-76.

quelqu'un d'avis, de le jeter sur son lit et de détruire son apparition, tandis qu'en latin, on le rendra infirme.

Ce sont deux détails, mais il y a lieu de se demander si le traducteur occidental n'était pas en quête d'une magie protectrice et apotropaïque, et a donc un peu arrondi les angles. Mais cette hypothèse ne tiendrait vraiment que si l'on parvenait à prouver une datation très précoce de la traduction de P.

4. Conclusion

Les modifications des finalités sont plutôt faibles. À deux reprises, le traducteur semble s'être adapté volontairement à son contexte (présence de vassaux et absence de courses de chevaux). Dans trois cas, la liste des maladies pouvant être guéries par le rituel est enrichie, mais on trouve la même chose dans VH et M, ce qui laisse la possibilité que la modification remonte à l'hébreu. Dans deux cas finalement, il semble donner une version moins agressive que son original, mais en l'absence d'une datation plus exacte de la traduction, cette différence est elle aussi difficile à interpréter.

D. Rituels

C'est dans la traduction des rituels à proprement parler que nos traducteurs (et en particulier le premier) ont laissé le mieux entrevoir le bout de leur plume. C'est en effet le domaine dans lequel celui-ci prend le plus de liberté, et nous révèle par-là discrètement certains aspects de sa conception de la magie. Nous relèverons premièrement les différences présentes dans les descriptions des purifications nécessaires, puis les ajouts de paragraphes et les enrichissements du texte réalisés par les traducteurs, avant d'observer les points où il est au contraire moins explicite que sa source. Finalement, nous nous arrêterons sur les particularités propres aux trois traductions latines.

1. Différence dans les purifications

Les purifications préalables aux opérations sont fidèlement traduites, à l'exception d'un élément : le poisson. À deux reprises (§ 119 et § 227, les deux traducteurs sont donc concernés), l'injonction en hébreu de ne pas en manger au cours de la période de purification n'a pas été traduite par P – tandis qu'elle l'est dans VH et M. Il semble donc qu'il s'agit ici d'une liberté prise par notre traducteur. Serait-ce parce que le poisson, symbole du Christ, était considéré comme beaucoup plus pur dans le christianisme que dans le judaïsme¹¹²⁰ ?

2. Ajouts ou extrapolations des pratiques magiques

Le traducteur (et il s'agit ici uniquement du premier intervenu dans le *Liber samayn*) s'est à plusieurs reprises permis d'enrichir ou d'extrapoler les pratiques magiques des rituels qu'il avait sous les yeux.

Le cas le plus flagrant concerne les différents rituels liés aux anges de la cinquième armée du premier ciel (§ 89-102), qui vont être modulés sous plusieurs aspects. P présente d'emblée une variante majeure aux § 90 et 91 : tandis que le texte hébreu, VH et M annoncent que les anges en question permettent de parler avec la Lune, les planètes, l'esprit d'un mort ou des esprits (§ 90), P ajoute une allusion à une *ymago* (i.e. une figurine magique) : « et l'image qui est faite à la [bonne] heure et à la [bonne] minute répondra à tout ce que tu lui demanderas et fera savoir toutes les choses, par le pouvoir de la conjuration de ces noms qui sont ceux du cinquième maître ». À la suite, là où le texte hébreu, VH et M présentent le rituel permettant de parler avec la Lune ou les planètes (§ 91), P y insère à nouveau l'*ymago* en ces termes : « si donc tu veux parler face à la Lune, aux étoiles et à cette image dont j'ai parlé, ou face aux esprits [...] ». La modification est très cohérente, puisqu'au sein du rituel même, P

¹¹²⁰ Voir à ce propos Lévitique 11, 9-12 : « Voici les animaux dont vous mangerez parmi tous ceux qui sont dans les eaux. Vous mangerez de tous ceux qui ont des nageoires et des écailles, et qui sont dans les eaux, soit dans les mers, soit dans les rivières [...] Vous aurez en abomination tous ceux qui, dans les eaux, n'ont pas des nageoires et des écailles ».

insère les modalités d'utilisation de cette image. Tandis que les autres versions expliquent comment faire apparaître l'esprit d'un mort par une conjuration, P y ajoute en effet : « tu auras toutefois avec toi une image, et cet esprit se lèvera et revêtira cette image et te parlera de tout ce que tu désires »¹¹²¹. Nous assistons donc à l'ajout d'une composante importante, l'emploi d'une *ymago* fabriquée à un moment idoine et servant de support à l'esprit invoqué, et cet ajout est textuellement fait de façon tout à fait cohérente, à plusieurs niveaux dans la description du rituel¹¹²². Il y a lieu de se demander si l'emploi du mot *ymago* ne résulte pas ici d'une influence de la magie talismanique arabe¹¹²³.

Le premier traducteur de P s'est permis d'autres libertés dans ce rituel : l'ajout du paragraphe suivant entre le § 95 et le § 96 : « Et tu auras une vieille chandelle allumée devant la tourte. Après les avoir écrits, prends ce qui reste de ce avec quoi tu l'as écrit, mets-le dans un récipient et place tes doigts au-dessus. Tu conjureras ensuite les anges du cinquième maître cinq fois ». Une autre interpolation apparaît entre les § 96 et § 97 : « Laisse ensuite la tarte avec le vin dans un lieu secret et le matin, en te levant de ton lit et avant de sortir de ta maison ou d'aller dehors [...] ». Il en va de même entre les § 97 et 98 : « et au bout de neuf jours, enterre le tout, de nuit, devant la porte de l'homme que tu désires, et ton pouvoir sera alors sur lui aussi longtemps que cela restera enterré là ». Finalement, la fin du rituel diffère. Alors que le texte hébreu, suivi par VH et M, dit de briser le vase et de renvoyer l'esprit dans son cercueil, P ajoute encore : « fais trois pas, face couverte et inclinée » afin d'éviter tout danger¹¹²⁴. Le texte de P est donc beaucoup plus précis. Il ajoute dans le premier cas une conjuration et une information qui semble purement technique, sur la façon de s'éclairer. Dans un second, il ajoute l'importance du secret. Dans le troisième, une composante assez commune dans les pratiques du *Liber samayn* : l'inhumation de l'objet réalisé. Finalement, il précise la gestuelle nécessaire pour éviter tout danger.

Dans le rituel suivant, qui concerne toujours les mêmes anges (cinquième armée du premier ciel) et qui permet de converser avec des esprits, le texte hébreu propose une conjuration qui permettra de voir apparaître une colonne de fumée, à qui l'on pourra parler et que l'on pourra envoyer vers toute chose que l'on voudra lui faire réaliser. VH et M ajoutent qu'il faut établir un signe avec cet esprit¹¹²⁵ tandis que P recommande de le mettre dans une ampoule¹¹²⁶. Cet ajout prend un sens important lorsque l'on sait que les rituels permettant d'obtenir un esprit familier explosent en Occident à partir du XIII^e siècle, entre autres sous l'influence des traductions arabo-latines¹¹²⁷. Notre traducteur pourrait donc avoir ajouté à son texte un rituel connu de lui par ailleurs. Sa configuration rappelle d'ailleurs ce que l'on trouve

¹¹²¹ § 99.

¹¹²² Notons que dans ce rituel, les trois textes latins font deux fois appel (une fois par écrit [§ 92] et une fois par oral [§ 96]) à Asimon, absent du texte hébreu à cet endroit.

¹¹²³ cf. WEILL-PAROT, N., *Les « images astrologiques », op. cit.*

¹¹²⁴ § 101.

¹¹²⁵ [...] *facias signum inter te et ipsum* (VH et M, § 102).

¹¹²⁶ [...] *mittas eum in unam ampullam* (P, § 102).

¹¹²⁷ Cf. BOUDET, J.-P., « Démons familiers et anges gardiens dans la magie médiévale », *op. cit.*

dans de nombreux traités de magie salomonienne arabes où les esprits astraux, considérés comme des anges, permettent d'enfermer des djinns dans des flacons¹¹²⁸.

P ajoute ailleurs un élément très particulier : une lampe donnée en offrande aux anges de Dandael. Au § 62 en effet, après le premier rituel de divination, P est la seule version à ajouter : « Fais ensuite une compresse de soie blanche, mets-y un morceau d'épi de blé, du vin et un peu de plomb, et dispose cette mesure [il s'agit de la mesure utilisée pour la divination] à la façon d'une lampe. Pose-la dans un lieu où elle soit gardée en sécurité, et allume-la avec une chandelle de cire. S'il est possible qu'elle soit vierge, et brûle toujours, elle sera une offrande et un don pour ces anges qui sont puissants avec la puissance du troisième maître nommé Dandael. Que tout ce que tu fais soit fait avec pureté, et il aura un résultat. Ceci est un des secrets du livre, il n'est pas nécessaire que tu le montres à tous les hommes »¹¹²⁹. Nous n'avons trouvé nulle part ailleurs de telles pratiques – et il est intéressant de noter que nous observons pour la seconde fois que l'importance du secret est ajoutée par notre traducteur.

Au § 74, le texte de P a pour particularité, non plus une pratique magique à proprement parler, mais l'explicitation de la façon de réaliser ce qui est demandé. Toutes les versions s'accordent en effet pour ordonner à l'officiant de récolter sa sueur dans un vase de verre propre, mais P précise : « et prends dans ta main un vase de verre qui soit fait au nom de ladite expérience. Si ce n'est pas le cas, il faut la nommer au-dessus de lui. Qu'il soit rond comme une pomme. Tu le mettras dans un drap de laine ou dans son tissu, ou un *sogual*, c'est-à-dire un fin tissu, et quand tu seras dans le bain, tu te tiendras à l'intérieur, les pieds propres, la coupe de verre en main, et dans l'autre main, un peu de bonne soie blanche », puis quelques lignes plus loin : « et quand tu ne pourras plus supporter [le bain], tu sortiras vers une autre maison. Garde la coupe dans tes mains, de sorte que rien ne tombe là. Et fais bien laver ta tête avec de l'eau la plus chaude que tu puisses supporter, et ton corps avec de la tiède, comme d'habitude. Fais porter de la froide là où tu te tiens, et fais en projeter sur ton corps, sauf sur ta tête. Sur ta tête, [fais projeter] du vin. Ainsi tu laveras et purifieras ton corps de la dissolution opérée par la sueur. À ce moment, habille-toi et couvre ta tête, et tu sortiras vers une troisième maison où tu resteras un peu. Prends ensuite la coupe dans ta main et va dans un lieu pur ou une église ». Ici donc, l'ajout est plus technique : il explique comment obtenir cette sueur. L'origine de cet ajout est obscure.

Dans le rituel pour invoquer les anges de la deuxième altitude du deuxième ciel et obtenir l'amour d'une dame, le traducteur de P s'est également permis quelques libertés. Au § 129, il précise que la plaque qui doit être jetée dans un four selon toutes les versions doit l'être « à un moment où aucun homme ne le voie ». Pour la troisième fois donc, l'importance du secret est un ajout de P, ce qui est d'autant moins négligeable que ce sont les trois seules allusions au secret dans le manuscrit, ce qui pourrait constituer une forme d'adaptation à

¹¹²⁸ COULON, J.-C., « Les effrits : typologie et histoire d'une catégorie de djinns... », *op. cit.*

¹¹²⁹ § 62.

un milieu plus hostile que dans la version originale hébraïque. Dans le même rituel, notre traducteur ajoute au jour du mois précisé : « à la quatrième heure du jour ». Finalement, il ajoute à la fin du rituel : « fais cela pendant neuf jours, et le dernier jour, écris tous les noms sur une feuille vierge et enterre-la à l'endroit d'un carrefour. Au bout de trois jours, prends-les et couds-les dans des tissus, et tu réussiras tout ce que tu veux ». Nous observons donc que dans ce rituel, notre traducteur n'a pas ajouté moins qu'une insistance sur l'importance du secret, une précision quant au moment à choisir, et la confection d'un talisman.

Du point de vue terminologique, le deuxième traducteur emploie un terme qui met en évidence sa connaissance des pratiques magiques. Là où les versions hébraïques, VH et M ordonnent simplement de porter les feuilles d'argent insérées dans un petit tube d'airain ou de cuivre sur son cœur, P appelle cet objet « *brevis* » ou brevet¹¹³⁰. Or, le terme *brevis* pour désigner des talismans apotropaïques semble avoir été très répandu dans l'Occident médiéval, dès le haut Moyen Âge¹¹³¹.

Nous avons déjà observé qu'une description de la gestuelle à suivre après le rituel avait été ajoutée par le premier traducteur. En voici une seconde : « tu retourneras ensuite vers ta demeure par une autre voie que celle par laquelle tu es venu, et tu verras ce qu'il te plaira »¹¹³².

Finalement, il ajoute une information d'un autre type que tout ce que nous venons de voir : une description plus précise de la façon dont se réalisera l'effet escompté. À la suite du rituel permettant d'empêcher un ennemi de dormir, on lit en effet dans P : « et tu verras de grandes merveilles, parce qu'il marchera toujours comme quelqu'un qui a perdu ses sens »¹¹³³. Et une fois que le rituel est dissous, il précise : « et il lui semblera avoir parcouru un long chemin »¹¹³⁴.

Cette étude se révèle donc très intéressante puisque nous observons que le premier traducteur a enrichi considérablement les rituels qu'il avait à sa disposition, et souvent de façon cohérente, remodelant le texte à plusieurs endroits. Les ajouts et changements du déroulement des rituels se trouvent tous avant le changement de traducteur du § 141, et sont donc l'œuvre du premier, tandis que la précision terminologique (« brevet ») est l'œuvre du second.

Dans certains cas, nous avons pu mettre en évidence que les pratiques et informations ajoutées étaient typiques de la magie occidentale (brevet), et, pour le premier traducteur, en particulier d'une magie ayant déjà subi l'influence des traductions arabo-latines (esprit enfermé dans une ampoule, *ymago*, etc.). Tout porte donc à croire que nos deux traducteurs

¹¹³⁰ « [...] et incassabis ea in ramo admodum carte plicata et liga illud brevem super cor tuum » (§ 164).

¹¹³¹ Cf. BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « Lier et délier : de Dieu à la sorcière », *op. cit.*, p. 91 ; SKEMER, D. C., *op. cit.* ; BOUDET, J.-P. et DESCAMPS, J.-P., *op. cit.*, pp. 381-408 pour des éditions de brevets des XIII^e et XIV^e siècles.

¹¹³² § 76.

¹¹³³ § 139.

¹¹³⁴ § 139.

étaient eux-mêmes férus de magie – ce qui est assez logique, qui d'autre traduirait un traité de magie à l'époque ? – et ont inséré dans leurs traductions d'autres pratiques qui leur étaient familières.

3. Silences de P

Dans quelques cas, nous observons au contraire que certains éléments n'ont pas été traduits : au § 216, dans une conjuration destinée à délier et renvoyer Orpeniel, toutes les versions concordent pour lui dire « va ton chemin en paix, je te dissous, et ne tarde pas en marchant. P propose la même formule, à l'exception de « je te dissous ». Au § 186, le texte hébreu précise que le récipient ne doit pas toucher la terre, ce qui a disparu dans les trois versions latines. Doit-on en déduire qu'elle était déjà absente de leur ancêtre hébreu commun ?

Du point de vue des techniques magiques, à cinq reprises, le texte hébreu recommande de nommer les anges en sens inverse (למפרע). Cette technique semble avoir mis mal à l'aise les traducteurs, puisque dans deux cas (§ 189 et § 208), aucun des trois textes latins étudiés n'a traduit ce mot, et il s'agit dès lors dans ceux-ci uniquement de prononcer les noms. Dans un cas (§ 122), VH et M ont traduit cet ordre, contrairement à P. Finalement, aux § 199 et § 238, les trois textes latins rendent convenablement cette injonction. Ici aussi, les causes sont difficiles à interpréter.

4. Particularités propres aux trois traductions latines

Nous avons également relevé quelques cas où les trois traductions latines principales (P, VH et M) avaient une lecture commune entre elles et différente de l'hébreu.

Au § 164, les traductions latines ajoutent par rapport à l'hébreu qu'il faut envelopper le talisman (ou « brevet » selon P) réalisé dans du cuir rouge.

Au § 210, les traductions latines ajoutent à la brève purification présentée par le texte hébreu : « et ne mange rien avec, si ce n'est de l'huile ou du miel pur, ne bois rien si ce n'est de l'eau, et lave-toi à la fin ou au milieu de la nuit ».

Au § 226, les traductions latines ajoutent, après avoir expliqué comment effectuer le rituel de divination pour connaître le mois de sa mort : « et pour chaque question que tu voudras poser, écris de même sur ces feuilles, et elle apparaîtra », à savoir, la feuille à la surface de l'huile.

Malheureusement, il nous est impossible de savoir si ces convergences sont dues à un ancêtre commun hébreu ou latin, ce qui nous force à arrêter notre analyse ici.

5. Conclusion sur les rituels

Toutes ces comparaisons nous apprennent que nos deux traducteurs étaient très imprégnés de magie occidentale, et que le premier n'a pas hésité à prendre la liberté d'enrichir considérablement certains rituels avec ses connaissances personnelles. S'il nous est impossible d'en identifier les sources avec précision, nous pouvons pour certaines affirmer qu'elles sont typiques de la magie occidentale des trois derniers siècles du Moyen Âge, influencée par les traductions arabo-latines. Nous devons à notre premier traducteur, outre les enrichissements considérables de rituels, les ajouts plus discrets des trois mentions de l'importance du secret ; et deux des descriptions de la gestuelle devant suivre l'opération (faire trois pas, face couverte et inclinée ; et rentrer chez soi par un autre chemin). Le second traducteur emploie pour sa part le terme *brevis*, commun en Occident dès le haut Moyen Âge. Quant à la suppression du poisson dans les purifications, elle se trouve une fois avant le changement de traducteur et une fois après.

E. Faisabilité

1. Connaissances astronomiques requises

Nous avons vu que les connaissances astronomiques requises pour comprendre et employer P étaient très simples. Il y a toutefois lieu d'observer à quel point elles sont fidèles ou non au texte hébreu, et quelles sont les modifications subies par le texte à ce propos. Nous garderons ces deux questions à l'esprit : quel type de modifications le texte a-t-il subi dans ce domaine ? Et sont-elles volontaires, réalisées pour rendre le texte compréhensible, ou dues à une incompréhension du ou des traducteurs ?

La première différence est un ajout de P. Les différentes versions ordonnent en effet d'enterrer le récipient réalisé au cours d'un rituel devant la porte de la personne sur laquelle on veut agir, et P précise que cela doit se faire « un mercredi à l'heure de Vénus, et que ce soit le 4^e jour, le 15^e jour ou le 16^e ou le 17^e du mois »¹¹³⁵.

Au § 129, il ajoute au jour de la réalisation et à la phase de la Lune présents dans toutes les versions, que cela doit être fait « à la quatrième heure du jour ».

Au § 220, on trouve une adaptation volontaire du texte pour le rendre compréhensible au public latin. Le texte hébreu présente un à un les noms des douze princes selon le modèle « le nom du premier est SP'Y'L ; le nom du second est RGHY'L ; etc. », puis les fait correspondre aux mois hébreux selon le modèle « SP'Y'L est responsable du mois de Nisan ; RGHY'L est responsable du mois Iyyar ; etc. ». P insère entre ces deux listes une troisième, introduite par « Suivent les noms des douze mois en commençant par mars. Et dans l'année bissextile il y a 13 mois », puis citant les mois du calendrier hébreu suivant le modèle « le nom du premier mois est Nysan, le nom du second mois est Yar, etc. ». Il nous apprend par-là que ni les noms des mois hébreux, ni le fait que ce calendrier commence en mars n'étaient évidents pour son public. Cet ajout ne se retrouve ni dans VH, ni dans M qui semblent s'être complètement fourvoyés à cet endroit¹¹³⁶.

Au § 171, le texte hébreu recommande de se placer, après sept jours de purification, face à la Lune le 14^e, 15^e ou 16^e jour après la nouvelle lune. Les trois traductions latines ne mentionnent qu'« au bout de sept jours ».

Les deux traducteurs du *Liber samayn* ont donc ici extrapolé et précisé le moment de réalisation du rituel, le premier deux fois, le second une seule. En outre, le second a ajouté des informations nécessaires au public occidental pour comprendre les allusions au calendrier hébreu, ce qui est un cas unique dans toute la traduction.

¹¹³⁵ § 75.

¹¹³⁶ Voici en effet le bref paragraphe qu'il se contente de présenter : « *Ista sunt nomina 12 angelorum qui super quemlibet mensem sunt comissi : Nysan : Yar, Cynan, Tamuz, Abh, Elu, ysery, Sapyel, Dathyel, Dynohor, Cognoron, Tarorgnor, Marael, Pardaron, Marhesseran, Hyselene, Teber, Cenant, Adar, Adarsus, Yalravat, Andangor, Oyafuyel, Asnadras, Accarbye, Romyel* » (M, § 220).

2. Substances et matériel nécessaire

La comparaison des substances est intéressante puisqu'elle permet de voir si le traducteur a dû ou voulu adapter son texte aux substances disponibles dans sa région d'origine ou d'exercice. Nous pouvons classer les différences observées en deux types. Dans quelques cas, on observe un phénomène semblable à ce que nous avons relevé dans le cadre des rituels : le ou les traducteurs de P extrapolent et ajoutent des substances ; dans d'autres, le nom de certaines substances a été transformé.

Extrapolations de P

Le premier traducteur de P a ajouté, outre les parties de rituels contenant une *ymago* et une ampoule, puis du plomb et du blé, déjà étudiées ci-dessus, des substances et objets supplémentaires. Il ne l'a fait qu'à une reprise. Dans le rituel où toutes les versions demandent d'écrire le nom des anges, P précise en effet de le faire avec une plume de cuivre et à l'encre de tournesol rouge et bleu (§ 137). L'origine de cette prescription n'a pas pu être identifiée.

Nous pensons pouvoir rattacher ce cas à notre observation générale des extrapolations et libertés du premier traducteur de P.

Modification des substances

Nous n'observons que quelques divergences du point de vue des substances utilisées. Nous nous intéresserons d'abord aux métaux, puis aux autres matériaux.

C'est le cuivre qui semble avoir le comportement le plus étrange. Le SHR I emploie en effet à huit reprises le terme « נחשת » (cuivre). Dans six cas, ce cuivre doit être utilisé dans les rituels, dans les deux autres, il est moins lié à la matérialité (il s'agit d'une description d'ange, et d'une figure de style dans une conjuration). Nous tenons compte de ces deux derniers cas à titre comparatif.

P traduit ce terme de quatre, voire cinq manières différentes. On trouve deux occurrences de « *de ramo* »¹¹³⁷, deux occurrences de « *de ere* »¹¹³⁸, et en plus, une fois « *de ramo, id est de ere* »¹¹³⁹. À une reprise, il traduit par « *de aramine* »¹¹⁴⁰, et il traduit seulement une fois par le terme attendu « *cuprum* »¹¹⁴¹. Cette traduction est justement celle qui est issue de la description des anges (ou plus précisément de leurs trompettes), et il y a lieu de se demander si le traducteur n'a pas choisi de traduire ce terme autrement lorsqu'il s'agissait de

¹¹³⁷ § 164 et § 168.

¹¹³⁸ § 138 (figure de style) et § 156.

¹¹³⁹ § 127.

¹¹⁴⁰ § 105.

¹¹⁴¹ § 136.

matériel nécessaire, en raison de la difficulté de s'en procurer. Mais il ajoute également, nous l'avons vu, l'emploi d'une plume de cuivre (*cuprum*), absente en hébreu, ce qui infirme cette hypothèse. Finalement, dans un dernier cas, les trois traducteurs latins traduisent par « *argentum* »¹¹⁴². Excepté ce dernier cas difficile à interpréter, VH et M ont traduit de façon parfaitement uniforme le terme « נחשת » par « *aes, aeris* ». La traduction du terme « cuivre » est donc incohérente dans P, d'un côté comme de l'autre du changement de traducteur (§ 141).

L'or¹¹⁴³, l'argent¹¹⁴⁴ et le fer¹¹⁴⁵ n'ont, en revanche, pas posé problème et ont été traduits très fidèlement par les trois traducteurs latins.

Parmi les autres types de substances, les variations entre P et son original lui sont communes aux versions VH et M. À trois reprises en effet, le texte hébreu emploie le terme « myrrhe », (מִרְרָה)¹¹⁴⁶, et P, VH et M traduisent respectivement par « *muscum* », « *almuz* » et « *almise* » : musc. Au § 228, le texte hébreu recommande d'employer une fleur blanche et de l'amiante (« פֶּרֶחַ לָבָן » et « אֲמִיאֲנֹטוֹן »), ce que les trois traducteurs latins rendent par « une pierre blanche »¹¹⁴⁷. Au § 160, le texte hébreu demande de faire porter à la femme en couche une lame d'or inscrite des noms d'anges, et les trois traductions latines y ajoutent du musc, du fenouil, de l'encens et du mastic. Finalement, au § 186, le texte hébreu demande d'employer une salamandre et de la placer dans de l'huile vieille de trois ans. Les trois traductions latines ont transformé la traduction en « lampe » (« *lampas* »).

Ces quatre derniers cas sont difficiles à expliquer, pour la raison souvent mentionnée que l'on ne sait si leur changement remonte à un ancêtre commun hébreu ou vernaculaire. La seule modification considérable de P du point de vue des substances est donc le cuivre, traduit de façon variable par les deux traducteurs du *Liber samayn*, mais très rarement par *cuprum*.

¹¹⁴² § 176.

¹¹⁴³ § 160, 224, 236 (et 183 pour les descriptions d'anges).

¹¹⁴⁴ § 160, 164, 193 et 228.

¹¹⁴⁵ § 236 et 143, dans lequel les traductions latines suivent la leçon de M248 (נחשת), plutôt que celle de M738 (ברזל). P traduit donc par *de ramo*, et VH et M par *aeris*.

¹¹⁴⁶ § 38, 110 et 148.

¹¹⁴⁷ P et VH : *lapis albus* et M : *lapis albi coloris*.

Conclusion interprétative de la troisième partie

Notre étude a mis en évidence plusieurs caractéristiques de la traduction (ou des traductions) conservées dans P.

D'un point de vue global, nous pouvons affirmer que les différents traducteurs y ayant participé ont en commun d'avoir rendu le texte, certes dans un latin tout à fait convenable, mais en ayant perdu l'une des composantes majeures du SHR : la présence de citations bibliques. Celles-ci, capitales tant par leur omniprésence que par leurs multiples fonctions (d'apport de légitimité, d'efficacité, de crédibilité, etc.), ont totalement perdu ces fonctions, vu leur corruption dans le texte latin. Deux raisons nous laissent penser que cette disparition n'a pas été voulue par les traducteurs : il serait d'une part difficile d'expliquer cette volonté, et d'autre part, les versets présents deux fois dans le *Liber samayn* ont parfois été traduits une fois fidèlement et une fois non. Cette corruption importante doit à notre sens plutôt trouver sa cause dans une mauvaise connaissance du texte et de l'hébreu biblique de la part de nos traducteurs. Il nous paraîtrait toutefois hasardeux d'en tirer des conclusions quant à l'origine et la confession de ceux-ci.

Outre cette corruption majeure, mais involontaire, du texte, nous avons eu l'occasion d'observer une faiblesse de la traduction : l'incompréhension des mots grecs. Toutefois, cette faiblesse ne doit pas nécessairement être imputée aux traducteurs, puisque l'on sait qu'en hébreu, ces mots n'ont plus été compris à partir de l'arrivée de l'Islam dans les territoires concernés. Par ailleurs, quand bien même nos traducteurs auraient disposé d'une source hébraïque peu corrompue à ce point de vue, la méconnaissance du grec en Occident avant la Renaissance ne peut pas être interprétée comme un signe de manque d'instruction, puisqu'elle était la norme.

Quoi qu'il en soit, ces deux faiblesses ne doivent pas occulter les points forts de la traduction. Outre quelques qualités mises en évidence (traductions étymologiques, connaissance d'un hapax biblique et de vocabulaire technique), la spécificité de P réside dans la contribution d'un traducteur un peu particulier : le réalisateur de la première partie du *Liber samayn*¹¹⁴⁸. La grande majorité des extrapolations mises en évidence au cours de ce chapitre se trouvent en effet dans cette première partie, et sont donc manifestement l'œuvre d'une seule personne. Celui-ci s'est offert la liberté d'enrichir les rituels de façon réfléchie (en insérant des phrases à plusieurs endroits d'un même rituel de façon cohérente), mais surtout d'une façon qui met en évidence sa bonne connaissance des pratiques magiques occidentales.

Le traité permettra en effet désormais grâce à lui d'enfermer un esprit dans une ampoule, et de réaliser une lampe en offrande à Dandael. Il recommandera des techniques plus complexes que la source hébraïque : la présentation d'une *ymago* comme support pour l'esprit à qui l'on veut parler, ou dans un autre rituel, d'une *figura nova* (remplaçant la *στολή*

¹¹⁴⁸ Jusqu'au § 141.

incomprise) ; ou l'écriture des noms des anges à l'encre de tournesol bleue et rouge, au moyen d'une plume de cuivre. Le rituel dans lequel la sueur de l'officiant est nécessaire est lui aussi complexifié, et la façon de la récolter tout en se purifiant à l'eau froide, tiède, chaude et au vin est précisée.

Certains ajouts plus brefs sont même insérés de façon presque systématique : à trois reprises, le texte insiste sur l'importance du secret (choix d'un lieu secret, acte à réaliser en secret, et information secrète), et à quatre reprises, il précise les gestes à réaliser : faire trois pas, face couverte et inclinée ; rentrer par une autre route ; mettre le doigt sur le récipient lorsque l'on dit la conjuration ; et changer de lieu plusieurs fois. Dans l'un comme dans l'autre cas, on peut ici affirmer qu'il apporte vraiment une composante singulière à P. Ces trois cas mentionnant le secret sont en effet les seuls de tout l'ouvrage à le faire, et les gestes à réaliser ne sont précisés que six fois dans P, dont les quatre susdits, ajoutés par notre premier traducteur.

À deux reprises, il faut le mentionner, les ajouts qu'il propose sont tout à fait conformes au type de magie que l'on trouve dans les SHR (inhumation d'un objet et réalisation d'un talisman).

Deux cas laissent croire, pensons-nous, que ses extrapolations sont le résultat de sa mise en pratique (et pas d'une simple érudition) : un rituel nocturne au cours duquel il faut écrire des noms, et pour lequel notre traducteur ajoute qu'il faut avoir une chandelle allumée ; et un rituel pour lequel il précise les conséquences que l'officiant pourra constater sur sa victime : « il marchera comme quelqu'un qui a perdu ses sens », puis plus tard, « il lui semblera qu'il aura parcouru un long chemin ».

De ce point de vue, le second traducteur pourrait être considéré comme inférieur en qualité au premier, puisque le seul passage dans lequel il met en évidence ses connaissances magiques est celui où il désigne le talisman réalisé par le terme *brevis*. Cette moins grande intervention peut toutefois autant résulter d'une moins bonne connaissance de la magie que d'une volonté de proposer une traduction fidèle. Il a pourtant pris quelques libertés dans d'autres registres : il ajoute la liste des mois hébreux au lecteur, ce qui, outre sa volonté pédagogique, aurait pu laisser songer qu'il était plutôt chrétien que juif. Toutefois, le fait qu'il ait corrompu, probablement volontairement, les citations bibliques, laisse envisager qu'il soit plutôt juif. C'est lui aussi qui adapte à deux reprises les finalités au contexte local, en ajoutant des vassaux aux côtés du roi à influencer, et en supprimant l'aspect lié au jeu de la course de chevaux. C'est finalement dans sa partie que sont enrichies à trois endroits différents les listes des maladies pouvant être guéries par un rituel (mais ces enrichissements étant communs aux versions P, VH et M, nous ne pouvons a priori pas les lui imputer).

Quelques différences entre source et traduction communes aux deux traducteurs méritent encore d'être mentionnées. Une plus grande précision du moment à choisir pour la réalisation des rituels, la suppression de l'interdiction de manger du poisson dans les

purifications, le flou régnant dans la traduction du mot cuivre, et l'ajout de noms aux sept cieux. Ces différences sont plus difficiles à interpréter.

Finalement, nos deux traducteurs ont en commun d'avoir laissé intact (sans doute volontairement), une caractéristique importante des SHR : sa quasi neutralité en matière de religion.

Nous avons donc affaire à deux traducteurs inégalement impressionnants par leurs qualités, tant pour leur connaissance et intérêt pour les pratiques magiques occidentales que par la qualité de leur compréhension de la source et de la traduction. S'ils l'ont rendue tous les deux dans un latin lisible, la spécificité de la traduction de P est sans aucun doute cette importante acculturation réalisée par le traducteur de la première partie du *Liber samayn*.

Plusieurs éléments pourraient faire pencher pour des traducteurs chrétiens plutôt que juifs (l'explication concernant le calendrier, la simplification des termes désignant les prières spécifiques, et l'ajout d'une église dans un rituel), mais ils sont loin d'être assez importants pour nous donner des certitudes à ce propos.

Quant à leur origine géographique, nous n'avons rien pu ajouter aux observations proposées dans la première partie¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁹ Cf. la première partie, chapitre 2. C. « La langue du texte comme témoin de l'origine de l'ouvrage ».

Quatrième partie

LA SPÉCIFICITÉ DE P ET SON CONTEXTE

Une étude idéale – pour ne pas dire utopique – de P présenterait ici une synthèse complète de ce qu’était la magie en contexte juif et hellénistique à l’époque de la rédaction de sa source principale, les SHR, en soulignant les points sur lesquels ces derniers sont typiques de leur contexte et ce en quoi ils s’en distinguent ; puis présenterait une synthèse du même type pour la magie occidentale entre les XII^e et XV^e siècles, en mettant en évidence les apports qu’une traduction comme celle qui nous intéresse a fournis à l’Occident.

Il est en effet connu que les traductions arabo-latines des XII^e et XIII^e siècles ont profondément modifié la magie occidentale, et joué un rôle fondamental dans le développement de la magie astrale dans l’Occident latin. Ce phénomène a fait et fait l’objet de nombreuses recherches, mais l’apport des traductions du grec et de l’hébreu n’a encore été que plus timidement étudié¹¹⁵⁰.

Nous avons vu au chapitre précédent que la magie de P n’était pas parfaitement semblable à celle des SHR, mais que les traducteurs (et un en particulier), l’avaient considérablement enrichie. Il y a à présent lieu de se demander si inversement, les traducteurs de P ont importé la magie qu’ils ont trouvée en réalisant cette traduction dans d’autres traités ou dans d’autres traductions. Autrement dit, si cette traduction a d’une manière ou d’une autre influencé la magie pratiquée en Occident à la fin du Moyen Âge. Cette question est toutefois plus ardue, car si une comparaison du texte hébreu et du texte latin met avec plus ou moins de certitude en évidence les ajouts des traducteurs, il est bien plus difficile – voire impossible – de comparer P avec tout le reste du corpus occidental magique, et quand il y a des points communs, de vérifier leur origine et leur cause

La rédaction d’une telle synthèse est de plus compromise par l’état des sources et des recherches en général. La rédaction des SHR n’est pas datée avec exactitude et la réalisation des différentes traductions contenues dans P ne l’est pas davantage ; et il en va de même pour la très grande majorité des autres ouvrages, que ce soit dans le monde hébreu ou dans le monde latin. L’historiographie est loin de pouvoir dater chaque traité ayant existé et d’en établir le texte original et les différentes modalités de mutations.

Nous devons donc nous contenter ici de mettre en évidence quelques parallèles saillants entre P et son contexte oriental puis occidental, en nous fondant sur des travaux existants. Nous renvoyons le lecteur au travail de G. Bohak, *Ancient Jewish Magic*, pour une synthèse plus complète concernant le contexte hébreu, et à J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance* pour le contexte latin.

Cette partie sera divisée en deux chapitres. Dans le premier, après avoir présenté brièvement ce que l’on sait aujourd’hui des grands traités de magie juive et hellénistique, nous

¹¹⁵⁰ Cf. à ce propos BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance*, op. cit., p. 35 et passim ; WEILL-PAROT, N., « Dans le ciel ou sous le ciel... », op. cit., pp. 753-771 (p. 753).

les comparerons à P (ou aux SHR lorsque ce sera plus pertinent), à l'aune de nos quatre critères (angélologie, finalités, mécanismes des rituels, faisabilité). Le second chapitre aura pour but de situer P dans le contexte occidental, et en particulier par rapport à l'un des ouvrages les plus répandus : la version « alphonsine » en sept livres.

Chapitre 1 – Les SHR et leur contexte : entre judaïsme et hellénisme

Il y aurait de nombreuses manières de circonscrire la magie juive, le terme de « magie » n'existant pas tel quel en hébreu, et l'adjectif « juif » pouvant comprendre différentes nuances (magie d'origine juive, pratiquée par des juifs, destinées à des juifs, etc.). Souvent d'ailleurs – et essentiellement quand elle n'est pas rédigée en caractères hébreux –, l'état de conservation ne permet pas de dire à quelle religion une source appartient, ou même si elle appartient spécifiquement à l'une d'elles.

Une première question sous-jacente à l'étude de la magie « juive » est celle de la licéité de la magie dans le cadre du judaïsme. On n'y trouve en réalité nulle part de témoignage d'une condamnation uniquement pour magie¹¹⁵¹, et ce pour une raison qui semble être la suivante : l'ambiguïté de la Bible à ce propos¹¹⁵². Comme le montre G. Bohak, certains Juifs (Maïmonide, par exemple) qui ont voulu condamner les pratiques magiques ont en effet facilement trouvé appui dans la Bible, mais ceux qui la pratiquaient pouvaient tout aussi bien y trouver leur justification. Les pro-magiciens pouvaient facilement prouver par les Écritures que leur magie ne faisait pas d'eux des non-juifs¹¹⁵³.

Il est par ailleurs particulièrement difficile de déterminer à quel point la magie était juive à proprement parler, et à quel type de judaïsme elle était liée (entre autres en raison des gros problèmes de datation que posent la majorité des sources conservées)¹¹⁵⁴. En effet, certains éléments juifs (dont surtout les noms divins et angéliques) ont rapidement pénétré le monde gréco-romain, tandis que de très nombreuses citations bibliques, notamment celles de l'Ancien Testament, sont passées dans la magie chrétienne¹¹⁵⁵.

Certains éléments ne trompent pourtant pas, comme le fait d'attribuer des pouvoirs aux noms de Dieu, qui est peut-être la pratique la plus continue dans la magie juive. Dès l'époque biblique en effet, des pouvoirs sont attribués au Tétragramme, et cette idée va perdurer à travers les siècles et s'enrichir d'un foisonnement de noms divins de plus en plus nombreux, puis, aux périodes perse et hellénistique, d'une angélogologie très complexe¹¹⁵⁶. Les SHR représentent l'apogée de ce développement de listes de noms d'anges, avec plus de 700 noms différents¹¹⁵⁷.

Un autre élément important dans la magie proprement juive est, nous l'avons déjà mentionné, l'emploi de citations bibliques. Mais si elles permettent de distinguer avec très

¹¹⁵¹ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 3.

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 11.

¹¹⁵³ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 292.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 296.

¹¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 306.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 308.

peu d'hésitations la culture juive du monde hellénistique, romain ou sassanide, elle est commune à la magie chrétienne de la même époque¹¹⁵⁸.

Malgré ces problèmes importants de sources, nous allons tenter de donner quelques points de repère comparatifs entre les SHR et leurs contemporains. Nous commencerons par un bref aperçu de la magie de Second Temple, qui est moins spectaculaire, certainement parce que le premier recours du peuple en cas de problème était alors le clergé. Après la chute du Temple, on assiste à un fractionnement du pouvoir du clergé, et les rabbins prennent peu à peu la place des prêtres héréditaires¹¹⁵⁹. La magie semble être venue, dans ce contexte, pour citer l'expression de G. Bohak, « combler le fossé entre le monothéisme et les besoins des hommes »¹¹⁶⁰ – ce qui est d'ailleurs un trait commun à celles-ci dans les trois religions du Livre.

A. La magie juive à l'époque du Second Temple

L'étude de la magie de l'époque du second Temple est extrêmement compromise par le fait que l'on ne dispose d'aucune source primaire, à savoir émanant des magiciens. Il est bien sûr envisageable qu'elles aient existé sur support périssable, mais rien ne nous permet même de l'assurer¹¹⁶¹. Des sources secondaires existent, mais sont très rares pour la période s'étendant de 500 à 200 avant Jésus-Christ. Pour la période de 200 avant Jésus-Christ à 100 après Jésus-Christ, l'observation suivante peut être faite : on a beaucoup plus de textes conservés en général, mais pas spécialement plus de textes documentant la magie¹¹⁶², et les Romains eux-mêmes font à l'époque peu de références aux magiciens juifs¹¹⁶³.

Dans les sources conservées, on trouve toutefois des talismans (en tout point semblables aux talismans païens)¹¹⁶⁴, des gemmes et autres matériaux sans inscriptions¹¹⁶⁵, et surtout des exorcismes, parmi lesquels on peut distinguer trois types : l'exorcisme par une substance dont la vertu naturelle est d'avoir l'effet désiré ; l'exorcisme réalisé par le seul pouvoir de l'exorciste ; et celui réalisé à la fois par des hymnes, par des rituels et par des substances, ce dernier type étant fréquemment attribué à Salomon et David¹¹⁶⁶.

Il semblerait en outre qu'à l'époque du second Temple, l'emploi des noms divins, d'objets rituels du Temple et de citations bibliques ait déjà été de mise avec, aux derniers siècles avant Jésus-Christ, un développement important de l'angélologie et des invocations liées à celle-ci. C'est à cette époque également, semble-t-il, que les textes de ce type commencent à être attribués à Salomon et David¹¹⁶⁷.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 308.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 59.

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 70-71.

¹¹⁶² *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁶³ *Ibid.*, p. 72.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 121.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 141.

La magie de l'époque du Second Temple semble donc d'une part moins centrale qu'elle ne le sera plus tard¹¹⁶⁸, d'autre part, plus étroitement liée à la religion. Comme nous aurons l'occasion de le voir, la magie « juive » tardo-antique, dans laquelle va se développer toute une série de techniques comme l'emploi de caractères, de permutations de voyelles, de *nomina barbara*, de signes et images, etc., est en de nombreux points plus proche de la magie gréco-égyptienne contemporaine, que de la magie juive du Second Temple.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 87.

B. La magie tardo-antique

1. Description générale – quelques sources maîtresses

À la suite de la chute du Second Temple, la magie semble prendre de l'essor, et surtout devenir de plus en plus écrite – et donc plus facile à étudier¹¹⁶⁹.

Nous suivons ici le choix de G. Bohak, de faire courir la période suivante jusqu'à l'invasion arabe, qui touche les régions qui nous intéressent dès le septième siècle. Ce choix a tout son sens pour l'étude des SHR puisqu'il est directement lié à sa datation. Le traité a en effet, nous l'avons vu, beaucoup de traits hellénistiques, mais ne semble avoir été l'objet d'aucune influence arabo-musulmane, ce qui nous permet de le dater avant cette époque¹¹⁷⁰.

Pour cette période, nous disposons de trois types de sources primaires : (1) ce que G. Bohak appelle des produits finis (*finished products*), à savoir des objets réalisés par le magicien, comme des amulettes et autres conjurations inscrites et destinées à être portées où placées dans un lieu bien précis¹¹⁷¹ ; (2) des formulaires de recettes non littérisés, comme on en retrouve entre autres dans la Genizah du Caire, qui constituent une source très peu figée, les praticiens prenant la liberté de ne copier que les recettes qui les intéressent, et éventuellement de les adapter à leurs besoins¹¹⁷² ; (3) les manuels littérisés, parmi lesquels on peut citer outre le *Sefer ha-Razim* qui nous intéresse, le *Harba de-Mošé*¹¹⁷³, et dans une certaine mesure et avec beaucoup de prudence, le *Testament de Salomon*¹¹⁷⁴. Dans un second temps, semblent avoir été élaborés les *Sefer ha-Yashar*, *Havdala de-Rabbi Akiva*, *Shimmush Tehillim*¹¹⁷⁵, *Pishra de-Rabbi Hanina ben Dosa*, et *Sefer ha-Malbush*¹¹⁷⁶, qui ont malheureusement fait l'objet de peu d'études et dont la datation est sujette à caution¹¹⁷⁷, mais qui semblent plutôt devoir se situer dans le troisième quart du premier millénaire¹¹⁷⁸.

Cette magie est soit écrite en hébreu et en araméen, dans lesquels cas il n'est pas malaisé d'en affirmer l'origine proprement juive¹¹⁷⁹ ; soit en grec, ce qui rend la question de la religion de leurs praticiens beaucoup plus délicate¹¹⁸⁰. Une chose peut toutefois d'emblée être soulignée : l'importance et la variété des sources conservées, qui ne doivent être qu'une infime fraction de ce qui a dû exister¹¹⁸¹.

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 143.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 174 ; cf. également la première partie, chapitre 3. A. 2. « Datation et localisation ».

¹¹⁷¹ On a également retrouvé une quantité astronomique de bols d'incantations, mais dont l'origine est circonscrite aux juifs de Babylone (Mésopotamie), et qui ne semblent avoir aucun lien avec les Juifs de Palestine qui nous concernent ici (BOHAK, G., *op. cit.*, pp. 183-193).

¹¹⁷² *Ibid.*, pp. 182-183.

¹¹⁷³ *Ibid.*, p. 170.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 179-182. Sur la prudence à avoir pour l'étude du *Testament de Salomon*, cf. *infra*.

¹¹⁷⁵ *Sefer Shimmush Tehillim*, *op. cit.*

¹¹⁷⁶ Repris dans l'édition du *Sefer Raziel* de 1701.

¹¹⁷⁷ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 222.

¹¹⁷⁸ HARARI, Y., *op. cit.*, p. 9.

¹¹⁷⁹ BOHAK, G., *op. cit.*, pp. 149-193.

¹¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 209-214.

¹¹⁸¹ *Ibid.*, p. 226.

Passons en revue les principales sources « littérisées » conservées, et ce que l'on sait de leur histoire et contenu, afin de mettre en évidence la place des SHR en leur sein.

Le *Harba de-Mošē*, ou « glaive de Moïse », nous est transmis sous trois versions différentes, dont la plus longue est conservée dans des manuscrits très tardifs datant au plus tôt du XVI^e siècle¹¹⁸², les deux plus brèves étant conservées dans des manuscrits des XIV^e et XV^e siècles¹¹⁸³. La version longue commence par une introduction racontant comment Moïse acquit le « glaive », et ce que les novices doivent faire avant de l'essayer. Cette introduction est suivie du « glaive » à proprement parler : une longue liste de noms dont la plupart n'a pas de sens, dans laquelle seules quelques phrases araméennes pourvues de sens sont intégrées. Cette partie est suivie d'une liste de 140 recettes utilisant les noms du glaive¹¹⁸⁴.

Le *Harba de-Mošē* semble issu d'un milieu moins intellectuel que les SHR, qui selon G. Bohak, sont bien l'œuvre d'une élite urbaine éduquée vivant en milieu hellénisé. Sa magie est plus simple et rustique. Comme nous aurons l'occasion de le développer dans les prochains chapitres, ses finalités sont, à quelques exceptions près, médicales, apotropaïques, et liées à l'agriculture ou à la vie quotidienne¹¹⁸⁵ ; et les ingrédients nécessaires sont présents dans n'importe quelle petite ville¹¹⁸⁶. Contrairement aux SHR, ce traité ne présente aucune influence hellénistique, mais semble plus proche, par certaines parties communes aux recettes médicales du Talmud de Babylone, du judaïsme oriental¹¹⁸⁷. Son étude requiert quoi qu'il en soit d'immenses précautions, vu les problèmes que posent sa datation et sa localisation¹¹⁸⁸.

Le *Testament de Salomon*, tel qu'il nous est conservé, est rédigé en grec et chrétien – ou pour le moins christianisé¹¹⁸⁹. Un fragment est conservé dans un papyrus du V^e ou VI^e siècle, utile pour la datation¹¹⁹⁰, mais on le connaît surtout dans quatre recensions grecques différentes, plus complètes. Il est pourtant proche en certains points des rituels de magie juive conservés par ailleurs, et mérite une brève mention ici¹¹⁹¹. Sa particularité est d'être très littérisé, avec en prologue le récit légendaire de la construction du Temple par Salomon, au cours de laquelle ce dernier reçut un anneau de l'ange Michaël, lui permettant de soumettre une armée de démons embauchés comme auxiliaires à son chantier. Le texte ajoute à ce récit bien connu le fait que Salomon forçait chaque démon qu'il voyait apparaître à lui donner son nom, les nuisances qu'il provoquait et l'ange qui pouvait le contrecarrer¹¹⁹². C'est ainsi que le lecteur apprend le nom d'une longue série d'anges, accompagné à chaque fois du très bref rituel (prononcer le nom d'un ange ou une petite formule, ou écrire un nom simple ou un mot

¹¹⁸² Version traduite par HARARI, Y., *op. cit.*, pp. 58-98.

¹¹⁸³ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 175.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 176.

¹¹⁸⁵ Cf. *infra*, le chapitre 1. B. 3. « Finalités ».

¹¹⁸⁶ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 177 ; cf. *infra*, le chapitre 1. B. 5. « Faisabilité ».

¹¹⁸⁷ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 178.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 179.

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 179.

¹¹⁹⁰ Cf. VAN HAELEST, J., *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris, La Sorbonne, 1976.

¹¹⁹¹ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 181.

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 180.

magique) nécessaire pour l'invoquer¹¹⁹³. Quoi qu'il en soit, l'emploi que nous pouvons faire de ce traité dans cette étude est très limité, considérant le mystère presque complet planant autour de son contexte de rédaction.

Le SHR est l'un des plus, sinon le plus important traité de magie tardo-antique. Nous renvoyons le lecteur à la description complète proposée au cours de la première partie¹¹⁹⁴, et nous nous contentons de rappeler ici que sa rédaction semble s'être faite en plusieurs temps : premièrement, les parties descriptives rédigées par un juif éduqué dans un langage pur, et deuxièmement, la rédaction des rituels par un homme familier du vocabulaire et des techniques magiques gréco-égyptiennes de l'antiquité tardive. Le fait qu'il soit attribué à un ange en fait de plus le descendant direct des *pseudepigrapha* de l'époque du Second Temple¹¹⁹⁵.

À propos de la magie tardo-antique, les *Papyrus Grecs Magiques* (II^e siècle avant J.-C. – V^e siècle après J.-C.) méritent encore d'être mentionnés, puisque non seulement certains sont manifestement l'œuvre de juifs hellénophones¹¹⁹⁶, mais que certains liens entre ces papyri et les SHR peuvent être observés¹¹⁹⁷.

Il nous faudra donc garder à l'esprit que les religions de l'Antiquité tardive sont proches les unes des autres, et que le judaïsme hellénistique est très influencé par la culture gréco-orientale avec qui il partage notamment des descriptions de cieux remplis d'êtres divins¹¹⁹⁸.

Un ouvrage supplémentaire mérite une place dans ce chapitre, quoiqu'il ne relève pas à proprement parler de la magie, mais plutôt de la mystique. Il s'agit du *Livre des Hekhalot*, ou *Livre des Palais*¹¹⁹⁹. Il est impossible à dater et à localiser dans l'état actuel des sources connues. Deux traditions sont conservées : une qui est passée (et a été remodelée) dans les mains des Hassidei Ashkénazes d'une part, et l'autre conservée sous forme d'extraits fragmentaires dans la Genizah du Caire d'autre part¹²⁰⁰. Attribué à plusieurs tannaïms¹²⁰¹ dont rabbi Yishmael et rabbi Akiva, il comprend de longs hymnes à Dieu, des listes de noms divins et angéliques, et surtout des descriptions de la façon d'effectuer, grâce à des préparations ascétiques et des conjurations, une ascension à travers sept palais ou *Hekhalot*, pour obtenir dans le plus élevé d'entre eux la vision de la *Merkabah* (ou char divin), et de participer à la liturgie des anges. L'ouvrage explique également comment recevoir la visite d'anges sur terre

¹¹⁹³ *Ibid.*, p. 181.

¹¹⁹⁴ Au chapitre 3. A. intitulé « Les *Sefer ha-Razim* ».

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 172-173.

¹¹⁹⁶ LESSES, R., *op. cit.*, p. 59.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁹⁹ Cf. SCHÄFER, P. (dir.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1981 ; Id., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 4 vol., Tübingen, Mohr Siebeck, 1987-1995 ; et Id., *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1984.

¹²⁰⁰ Cf. Id., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, *op. cit.*, t. 2, pp. VII-XII.

¹²⁰¹ Les tannaïms (au singulier « tanna ») sont les maîtres de la loi orale dont la période d'activité s'étendit d'environ 20 après J.-C. à 200 après J.-C. On doit aux tannaïms la première mise par écrit de la loi orale : la *Michnah*, la *Tossefta* et le *Midrach Halakhah*. Hormis quelques exceptions, tous étaient palestiniens de naissance et d'éducation (« Tanna », dans WIGODER, G., *op. cit.*, pp. 1100-1102).

pour obtenir d'eux la révélation de secrets¹²⁰². On y trouve encore le récit de l'élévation d'Hénoch, fils de Jared, vers les cieux et de sa transformation en Metatron Sar ha-Panim, et une description des dimensions immenses du corps de Dieu, avec les noms donnés à chaque membre¹²⁰³. Il est finalement intéressant d'observer avec R. Lesses que la vision religieuse des *Hekhalot* est plus polythéiste que celle de certains *PGM*¹²⁰⁴.

L'étude d'autres ouvrages mystiques, comme les *Sefer Yetsirah* et *Shi'ur Qoma*, sort du cadre de cette étude puisqu'ils ne comportent pas, comme le précédent, de partie proprement liée à la magie¹²⁰⁵.

¹²⁰² BOHAK, G., *op. cit.*, pp. 330-331 ; et LESSES, R., *op. cit.*, pp. 42-43.

¹²⁰³ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 47-48.

¹²⁰⁵ G. Bohak les a lui aussi laissées de côté. BOHAK, G., *op. cit.*, p. 328.

2. Cosmologie et angélogologie

L'angélogologie constituant véritablement le cœur des SHR, et étant un élément proprement juif et plongeant ses racines au moins jusqu'à l'époque biblique, nous avons décidé de lui consacrer un chapitre un peu plus conséquent. Il sera composé de trois parties, chacune en dialogue avec les SHR ou P : un aperçu des différents types d'anges apparaissant dans la Bible, une description de ce qu'ils sont devenus dans la magie tardo-antique, et finalement un focus diachronique sur l'ange Raziel dans la littérature juive.

Les anges bibliques

L'imprégnation des versions hébraïques du *Livre de Raziel* par le texte biblique ne faisant aucun doute, comme nous l'avons montré au cours de la troisième partie¹²⁰⁶, il y a lieu de parcourir brièvement l'angélogologie biblique en se demandant si elle a influencé le SHR sur le plan conceptuel. Nous observons avant tout que celui-ci a en commun avec la Bible de ne pas proposer de description et de classification exhaustive des anges auxquels il fait allusion. Celle que nous proposons est donc fondée sur une recherche au sein d'une concordance biblique, et n'est pas présentée par le texte comme une hiérarchie à proprement parler.

Les archanges

Le terme « archange » n'apparaît pas dans la Bible. Cependant, trois de ceux qui seront considérés comme tels par la tradition ultérieure¹²⁰⁷ s'y trouvent nommés : Michaël, Raphaël et Gabriel.

Michaël y est présenté comme l'un des anges principaux « אחד השרים הראשיים » (Daniel 10, 13), mais ni le nom des autres anges principaux ni leur nombre n'est mentionné. Au livre de *Tobie*, on trouve la mention de sept anges principaux, dont fait partie Raphaël : « Moi, je suis Raphaël, l'un des sept anges qui se tiennent ou se présentent devant la gloire du Seigneur » (Tobie 12, 15).

Toutefois, le terme d'archange, qui signifie tout simplement « chef des anges » (ἀρχή, « le commandement » et ἄγγελος, « le messager, l'ange »), n'apparaît pour désigner Michaël qu'à partir de Jude (1, 9) ; et il faut attendre la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys l'Aréopagite pour que cette classe d'anges se généralise.

Michaël n'apparaît pas dans le SHR, mais bien dans P. Il y est présenté comme « ange majeur, qui est à la tête des sept seigneurs, à savoir de ceux qui furent ordonnateurs dans le premier royaume céleste devant Dieu, le roi des rois »¹²⁰⁸. Ici non plus, les autres anges ne sont pas nommés.

¹²⁰⁶ Cf. la troisième partie, chapitre 1. A. « Les citations bibliques : histoire d'une trahison ».

¹²⁰⁷ Voir avant tout *La hiérarchie céleste* du Pseudo-Denis l'Aréopagite, dans *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit.

¹²⁰⁸ p.7.

Raphaël apparaît aussi uniquement dans P, au patriarche Noé. Il pourrait toutefois y être une corruption déjà en hébreu du nom Raziel. Gabriel, quant à lui, n'apparaît que dans des listes d'anges du *Liber temporum*, sans aucune description.

Il semblerait donc que dans un cas comme dans l'autre, les textes font référence à des anges faisant partie d'une hiérarchie qui n'est pas explicitée, peut-être parce qu'elle était connue des lecteurs contemporains.

Les anges

Le terme « מַלְאָךְ » (*maleakh*), signifiant à la fois « ange » et « messenger », apparaît une centaine de fois dans le texte biblique. Dans la grande majorité des cas (96 occurrences), il est employé au singulier. Ceci nous paraît digne d'attention, puisque cela signifie que nous ne sommes pas en présence d'armées d'anges, mais bien d'anges apparaissant seuls. Nous observons de plus que dans les livres de la *Genèse*, des *Nombres*, des *Juges*, de *Samuel*, des *Rois*, des *Chroniques*, des *Psaumes*, d'*Isaïe*, de *Daniel*, d'*Osée* et de *Zacharie*, l'ange au singulier est toujours qualifié d'« ange de l'Éternel » (Genèse 16, 7 *et passim*) ou d'« ange de Dieu » (Genèse 31, 11 *et passim*). Dans l'Exode, Dieu parle de même à Moïse de son ange : « mon ange marchera devant toi » (Exode 23, 23 *et passim*).

À huit reprises seulement, le texte biblique parle d'anges au pluriel. Il s'agit : des anges ayant rendu visite à Abraham et Lot, qui sont au nombre de trois (Genèse 19, 1 ; 19, 15) ; des anges de l'échelle de Jacob, dont la tradition juive dit qu'ils étaient septante, mais dont le texte biblique ne précise pas le nombre (Genèse 28, 12) ; de ceux que rencontra Jacob peu avant la lutte au gué du Jaboc, dont le nombre est inconnu, mais au sujet desquels Jacob s'exclame : « ceci est la légion du Seigneur » (מַחֲנֵה אֱלֹהִים זָה) (Genèse 32, 1) ; d'un passage de Job où il est fait mention des anges de l'homme (Job 4, 18) ; et de trois passages des Psaumes : dans le premier, « Dieu ordonne à ses anges de garder les voies » de celui qui se confie en lui (Psaume 91, 11) ; dans le second, les anges bénissent Yahweh : « bénissez Yahweh, vous ses anges, qui êtes puissants et forts, qui exécutez ses ordres en obéissant à la voix de sa parole » (Psaume 103, 20) ; dans le troisième, ils peuvent être interprétés comme des armées, puisque le texte dit : « Louez-le, vous tous, ses anges, louez-le, vous toutes, ses armées » (הַלְלוּהוּ כָל-מַלְאָכָיו ; הַלְלוּהוּ, כָּל-צָבָאוֹ) (Psaume 148, 2).

Dans la Bible apparaît donc très souvent l'ange de Dieu ou l'ange de l'Éternel, qui ressemble plutôt à l'ange Raziel, envoyé seul à un homme ; tandis que les mentions d'armées d'anges sont très sporadiques. Dans la Genèse, à une reprise, Jacob parle de la légion du Seigneur, mais il faut attendre le livre des Psaumes pour retrouver des mentions d'armées d'anges. La fonction de ces dernières semble être, dans les deux derniers passages cités, de bénir et de louer Yahweh. Ils rappellent en cela les anges des cieux les plus élevés du SHR I, puisque nous lisons, à partir de la onzième altitude du second ciel, que : les anges chantent un psaume au Créateur et louent Dieu qui les a mis dans un tel honneur et leur a donné un tel pouvoir (onzième altitude) ; qu'une moitié d'entre eux chante le nom du Seigneur et que l'autre répond (douzième altitude) ; qu'ils disent des chants, des louanges et des prières au

Dieu vivant qui les a créés par sa bonté et à cause de la beauté de sa force (quatrième ciel)¹²⁰⁹ ; qu'ils louent et bénissent Dieu qui est sur une échelle de flammes ignées (cinquième ciel) ; qu'ils disent une louange au Seigneur qui les a créés en l'honneur de sa beauté (sixième ciel) ; et qu'ils craignent le Seigneur, que tous se tiennent devant lui et disent « saint, saint, saint le Seigneur » (septième ciel). Nous sommes cependant, dans le texte biblique, encore bien éloignés des anges invoqués par un rituel.

Les chérubins

Beaucoup d'êtres ont été considérés par les traditions ultérieures comme des anges, alors qu'ils n'étaient pas appelés « מלאך » dans la Bible. Nous nous pencherons donc à présent sur ces termes plus spécifiques, assimilés à des anges.

Le terme « chérubin », en hébreu כְּרוּב, apparaît soixante fois dans l'Ancien Testament. On connaît à cette classe d'anges trois fonctions principales : les chérubins gardent de leur épée flamboyante le chemin de l'arbre de vie (Genèse 3, 24) ; ils sont également très liés au Temple, à l'Arche de l'alliance et au Tabernacle (Exode 25, 18 ; 26, 1 ; I Rois 6, 23 ; Ezéchiel 41, 18-25 *et passim*) ; et ils sont au cœur de la vision d'Ezéchiel (Ezéchiel 10, 21).

Ce dernier passage est étroitement lié avec le septième ciel du *Liber samayn* : « sa vue est cachée à tous et aucune vue ne lui est cachée. Il découvre les fondements de la lumière, car la lumière est avec lui en force. C'est lui qui a voulu la lumière. Il se tient dans le ciel de lumière, les animaux des roues le soutiennent et ils volent de leurs ailes, chacun d'eux ayant six ailes. De leurs ailes, ils cachent leurs visages et regardent vers le bas à cause de la crainte qu'ils ont de lui. Face à eux se tient une grande foule. Ils se baignent dans des rivières de pureté et de propreté, et s'enveloppent dans des draps ignés ou de feu blanc, et répondent avec humilité d'une voix forte, et disent [...] »¹²¹⁰.

Dans le livre d'Ezéchiel toutefois, les anges ont quatre ailes (1, 6), qui couvrent non pas leur visage, mais leur corps (1, 12). Une comparaison du vocabulaire du livre d'Ezéchiel et du SHR serait à notre sens très révélatrice, d'autant plus que le statut de ce livre biblique à l'époque est particulier¹²¹¹, mais elle sortirait du cadre de notre étude.

Les chérubins bibliques ne semblent quoi qu'il en soit pas étrangers à ceux qui se trouvent dans le ciel supérieur, liés au Seigneur.

Les séraphins

Le terme שֶׁרָפִים, de la racine שָׂרַף, brûler), n'apparaît qu'une fois dans la Bible, pour désigner les anges se tenant au-dessus du Seigneur dans la vision d'Isaïe (Isaïe 6). Ils ont six ailes et se disent l'un à l'autre « saint, saint, saint IHVH des armées, toute la terre est pleine de sa gloire » (Isaïe 6, 2-3). C'est ensuite un séraphin qui vient toucher les lèvres d'Isaïe avec

¹²⁰⁹ Nous n'avons pas d'indication de ce type pour le troisième ciel.

¹²¹⁰ P, § 241-242.

¹²¹¹ Cf. e. a. Talmud, Shabbat 15b, Hagiga 13a.

un charbon ardent (Isaïe 6, 6). Ici aussi, une comparaison s'impose avec les anges du septième ciel du *Liber samayn*, qui disent « *sanctus, sanctus, sanctus Adonay Sabaoth* »¹²¹², et qui ont six ailes. La description du SHR se présente donc comme inspirée par la vision d'Ezéchiél et celle d'Isaïe.

Les animaux ou vivants

Les תי"ן, « *haiot* », en français « vivants » ou encore « animaux », sont propres à la vision d'Ezéchiél. Ezéchiél raconte en avoir vu quatre autour du fameux *hashmal*. Ils avaient chacun quatre ailes et quatre visages (Ezéchiél 1, 6), dont l'un était d'un homme, le second d'un lion, le troisième d'un taureau et le quatrième d'un aigle (Ezéchiél 1, 10). Ce type d'ange est également mentionné dans le septième ciel du *Liber samayn*, par les termes de « quatre animaux vénérables » et « animaux des roues »¹²¹³.

Satan

Un ange biblique a un statut particulier : il s'agit de Satan, dont le nom hébreu « שטן » signifie « l'accusateur ». Il n'apparaît qu'à trois reprises dans l'*Ancien Testament*. Dans les livres de Job et de Zacharie, il reçoit de Dieu l'autorisation de tenter respectivement Job et Josué. Dans I Chroniques 21, 1, il encourage David au recensement blasphématoire. Satan teste donc toujours l'homme avec l'approbation de Dieu. Nous ne trouvons en revanche pas de mention d'armées d'anges déchus dans la Bible. Il est intéressant d'observer que cet ange est absent des SHR, y compris du récit lié au péché originel des deux prologues.

Conclusion

Le texte biblique n'est donc pas plus explicite, en termes de théorisation de la hiérarchie des anges, que les SHR. Un petit aperçu nous a pourtant permis d'observer que l'on y trouvait d'une part des anges apparaissant seuls, et proches des figures de Raziel et Raphaël ; d'autre part, des légions d'anges dont la description présente des points communs avec les anges des cieux supérieurs du SHR I, qu'ils soient anges, séraphins ou chérubins. Nulle part en revanche, des anges ne sont invoqués comme dans les rituels des SHR.

Il semblerait donc que les parties descriptives des cieux, correspondant à une première phase de rédaction et écrites dans un hébreu plus pur, soient très influencées par l'angéologie biblique, en particulier par les livres d'Isaïe et d'Ezéchiél, tandis que les parties plus pratiques et plus hellénisées n'ont pas subi cette influence. Elles sont plus directement liées à la magie tardo-antique que nous étudierons au chapitre suivant.

Les anges de la magie tardo-antique

L'angéologie, surtout en ce qui concerne les anges pouvant être invoqués, est peut-être le domaine où le SHR est le plus étroitement lié, voire tributaire, de ses sources à la fois

¹²¹² P, f° 43v.

¹²¹³ « *quatuor animalia venerabilia* » (§ 239) et « *animalia rote* » (§ 242).

juives et hellénistiques. Après avoir esquissé ses parallèles avec d'autres ouvrages tardo-antiques, nous nous intéresserons aux esprits « inférieurs », puis au Soleil en tant qu'entité invoquée dans les rituels du quatrième ciel.

Les anges

Dès le tournant de l'ère commune, il y a lieu de parler dans le milieu juif d'une « efflorescence angéologique »¹²¹⁴, qui fait que l'on a pu qualifier le monothéisme de « dynamique »¹²¹⁵ dans nombre de courants du judaïsme¹²¹⁶. C'est particulièrement visible dans la littérature talmudique et haggadique, où le nombre d'esprits et de démons augmente et surtout, se précise¹²¹⁷. À côté de cela, et peut-être sous cette influence, l'époque hellénistique voit le développement intense d'une démonologie¹²¹⁸.

Mais quels sont les « anges » invoqués ?

Nous avons fait allusion plus haut aux bols juifs de Mésopotamie, phénomène limité géographiquement et n'ayant manifestement pas eu d'influence sur les SHR, mais qui méritent ici d'être mentionnés pour les noms divins qu'ils invoquent : à côté de Yahweh et de ses épithètes, on trouve des anges juifs tels que Gabriel, Yehoel, Tequiel, Michael, Nuriel, etc. ; mais aussi des dieux grecs dont Hermès ; des dieux mésopotamiens et syriens comme Belti, Nereg, Nanai, Shamish, Dlibat, et Mot ; et finalement, des divinités iraniennes telles qu'Anahid, Danahish, Bagdana, etc.¹²¹⁹ Si ce syncrétisme n'a pas les mêmes sources que celui des SHR plus occidentaux, ils ont en commun d'invoquer des anges dont certains sont d'origine païenne.

Les nombreuses amulettes palestiniennes en caractères hébreux conservées n'ont pas ces références à des dieux mésopotamiens ou iraniens, mais plutôt aux grecs. Dans celles-ci, pour autant qu'on puisse le mesurer, les pouvoirs invoqués sont conçus comme des agents magiques subordonnés ou dépendant de Yah, Dieu d'Israël. Il existe toutefois également des amulettes où ce dernier n'est pas mentionné du tout¹²²⁰.

Mais c'est des *Papyrus Grecs Magiques* et de la littérature des *Hekhalot* que les SHR se rapprochent le plus du point de vue des entités invoquées. Ces textes partagent en effet, outre leur vision polythéiste commune, l'emploi de noms comme source de leur pouvoir. Il est impossible, dans l'état actuel des recherches, de décrire les influences historiques de ces textes les uns sur les autres, mais il semble que des échanges aient eu lieu dans tous les sens. Une particularité des SHR par rapport aux deux autres corpus est le fait que celui-ci n'emploie

¹²¹⁴ PERRIN, M.-Y., « Rendre un culte aux anges à la manière des juifs », dans *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, 114-2 (2002), pp. 669-700 (p. 695).

¹²¹⁵ L'expression est de Moshe Idel.

¹²¹⁶ PERRIN, M.-Y., *op. cit.*, p. 696.

¹²¹⁷ ABATE, E. « Contrôler les démons... », *op. cit.*

¹²¹⁸ *Ibid.*

¹²¹⁹ NAVEH, J. et SHAKED, S., *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jérusalem, The Magnes Press, 1985, pp. 36-37.

¹²²⁰ *Ibid.*, p. 37.

pas la permutation du nom divin. Notons finalement que c'est dans le rituel pour conjurer le Soleil qu'ils sont le plus proche, ce sur quoi nous reviendrons¹²²¹.

Les « mauvais » esprits

Nous avons fait allusion, dans notre étude de la hiérarchie visible à travers les rituels, à des esprits sur lesquels les anges ont du pouvoir¹²²². Ceux-ci sont très présents dans le contexte tardo-antique, puisque nous les retrouvons entre autres dans les amulettes publiées par J. Naveh et S. Shaked. Ces dernières sont en effet en grande partie consacrées à la guérison de maladies dont la cause est généralement attribuée à des mauvais esprits. On trouve dans ces amulettes la présence du mauvais œil, d'esprits et de démons¹²²³.

Le Soleil et Dieu

Le SHR a pour particularité de présenter à la fois le Soleil, dans le quatrième ciel, et le Dieu d'Israël dans le septième, ce qui s'explique par la superposition de différentes trames¹²²⁴. La question de savoir si le Soleil était révééré en plus de Dieu dans l'antiquité tardive a fait couler beaucoup d'encre, entre autres à propos des synagogues de Bet-Alpha, Hamat-Tiberias et Na'aran (IV-VI^e siècles) où le Soleil est représenté dans son chariot au milieu du zodiaque. La superposition observée n'est donc pas un phénomène cantonné aux SHR, mais se retrouve dans des sources de types variés. Dans les amulettes publiées par J. Naveh et S. Shaked, le Soleil est présent également, mais sans porter atteinte à la position suprême de Dieu. Il pourrait donc être envisagé comme un dieu placé aux côtés du Dieu d'Israël sans toutefois lui être égal, comme c'est courant dans le judaïsme¹²²⁵.

L'ange Raziel, un cas particulier

L'ange Raziel, cœur du prologue et de la légitimité de P, mérite ici une brève étude diachronique de son statut dans la littérature juive. En partant de ce que nous apprend une étude comparative des différentes versions du corpus raziélien¹²²⁶, nous nous intéresserons à ce que le texte biblique et la littérature juive ultérieure disent de lui.

L'ange Raziel dans le corpus raziélien

L'ange Raziel dans P

Partons de la description de Raziel présentée par la version P. En réponse aux prières d'Adam désespéré par sa chute, l'ange Raziel lui fut envoyé par le Seigneur, ou *Saint et Béni*¹²²⁷. Il apparut à Adam sur la rive du fleuve du paradis à l'heure où celui-ci se réchauffait

¹²²¹ LESSES, R., *op. cit.*, pp. 41-60.

¹²²² Cf. la deuxième partie, chapitre 1. B. 1. « Les étages inférieurs de la hiérarchie : esprits, démons, fantômes, ... ».

¹²²³ NAVEH, J. et SHAKED, S., *Magic spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jérusalem, The Magnes Press, 1993, pp. 34 et ss.

¹²²⁴ Cf. LESSES, R., *op. cit.*, p. 49.

¹²²⁵ NAVEH, J. et SHAKED, S., *Amulets and Magic Bowls*, *op. cit.*, p. 37 ; LESSES, R., *op. cit.*, p. 51.

¹²²⁶ Nous désignons par cette expression uniquement les traités de magie attribués à Raziel.

¹²²⁷ Traduction exacte de l'expression employée par la tradition rabbinique pour désigner le Seigneur : ברוך הוא (littéralement : « le Saint, béni, lui », généralement traduite par « Saint, béni soit-Il »). Cette expression

au soleil, et lui offrit un livre. Lorsqu'il l'ouvrit et le lut, Adam tomba face contre terre avec une grande crainte. La parole de Raziel est donc terrifiante. Cependant il réconforte immédiatement Adam, car par ce livre, lui dit-il, il comprendra tout ce qu'il voudra. Après cette visite, Raziel regagne le ciel dans une flamme de feu.

Quatre générations plus tard survient Hénoc. Il est dit de lui qu'il se purifiait et priait Dieu jusqu'à ce que Raziel lui apparût en songe et lui montrât le lieu où était caché l'ouvrage. Il lui apprend également comment s'introduire en ce livre, et quelles opérations réaliser. Lorsqu'Hénoc s'éveilla, il gagna le lieu désigné et s'y plaça au milieu du jour. Il s'y reposa, puis descendit d'une montagne et se baigna dans une grotte, dans l'eau courante, et demanda à Dieu de se manifester à lui. Il lut ensuite le livre. Lorsqu'il le comprit, il fut revêtu d'une grande splendeur, la vue de ses yeux doubla, et c'est alors qu'il fut enlevé au ciel. Son sens, son intellect, devint semblable à celui des anges du ciel, et il fut introduit avec son corps au paradis. Lamech est ensuite mentionné comme héritier du Livre, sans récit supplémentaire, avant qu'il ne soit offert à Noé, mais cette fois par l'ange Raphaël.

Dans cette seconde partie du récit, l'ange Raziel apparaît donc en songe, montrant le lieu où se trouve l'ouvrage et l'enseignant à Hénoc. Ce dernier, ayant reçu sa visite, devient semblable aux anges du ciel.

Le prologue du *Liber temporum* de P, qui rappelons-le, raconte uniquement la légende de Raziel et Adam, précise en outre qu'après la visite, une flamme descendit du ciel et que l'ange remonta dedans, au-dessus du fleuve du paradis.

Enrichissons ce double récit de ceux des autres témoins du corpus.

L'ange Raziel dans les SHR, 1701 et VH

Remontons premièrement à l'édition de 1701, source la plus apparentée au prologue de P, et dont les racines plongent jusqu'au Moyen Âge. Le texte est plus précis quant à l'origine de Raziel, puisqu'il est dit qu'il demeurerait (ישב) au bord de la rivière sortant du paradis (et non qu'il y apparut)¹²²⁸. Il se révèle à Adam « jusqu'au plus chaud du soleil » (עד־חום השמש)¹²²⁹. La crainte d'Adam et les paroles de réconfort de Raziel sont semblables à ce que nous lisons dans P. Le départ de Raziel est décrit comme dans le *Liber temporum* de notre version : un feu s'alluma sur le bord de la rivière et l'ange s'éleva dans les flammes et remonta au ciel. Adam sut alors que l'ange lui avait été envoyé par Élohim pour lui offrir le livre.

Observons le récit présenté par la source hébraïque plus ancienne des SHR, ou plus précisément du SHR II¹²³⁰. Selon ce récit, c'est Adam qui se trouvait au bord du fleuve qui sort du jardin d'Éden. Alors qu'il s'y lamentait depuis trois jours, un ange lui apparut « jusqu'au plus chaud de la journée » (עד־חום היום). L'emploi de la préposition « עד », « jusque », pour une

désigne dans la tradition rabbinique celui qui est appelé dans la Bible par le tétragramme יהוה (YHWH), traduit dans la Vulgate par *Dominus*, le Seigneur.

¹²²⁸ § 8 ; *Sefer Raziel ha-Mal'akh*, f° 3r.

¹²²⁹ Nous reviendrons sur cette expression dans la description de Raziel selon le SHR II.

¹²³⁰ § 362-367.

action qui dure un instant paraît étonnant. En réalité, « jusqu’au plus chaud de la journée » est une citation de I Samuel 11, 11. Le passage dont elle est extraite raconte le combat entre Saül et les Ammonites, qui dura jusqu’au plus chaud de la journée. Son dénouement fut la victoire d’Israël et la création de Saül comme roi. Nous pouvons donc observer que le réalisateur de la version de 1701 a ici remanié le texte du SHR II et perdu l’allusion biblique. Le SHR II nous apprend encore que le livre que Raziel avait en main était écrit de feu blanc.

Le récit de VH est le plus détaillé de ceux dont nous disposons. Dans le *Liber samayn*, Raziel est décrit comme *benignus* (bienveillant)¹²³¹, et « son explication est qu’il est un ange et le principe de tout secret et science »¹²³². Le texte précise que le fleuve sortant du paradis était le Peratz. Le livre était de feu blanc, et ce qui était écrit l’était d’un feu rouge, azur et noir, et de diverses couleurs¹²³³.

Mais c’est au *Liber temporum* de VH que nous devons la description la plus prolixe de l’apparition. Raziel y est décrit comme puissant et grand¹²³⁴. Lorsqu’il apparut à Adam, la foudre tomba, il y eut du tonnerre et de nombreux éclairs. Ce jour-là, le monde entier fut perturbé, que ce soit sur terre, en mer ou dans les airs¹²³⁵. Il est également spécifié que lorsqu’Adam tomba face contre terre, il tremblait énormément et était comme mort (*quasi mortuus*). Raziel lui dit : « ne crains pas, car l’esprit vrai est en toi, lui qui descendit des cieux élevés, t’illumina et plaça en toi la science ». Après avoir raconté que l’ange remonta au ciel dans une flamme de feu, le texte ajoute : « et lorsqu’il descendit, il était semblable à un nuage blanc, et il lui parla ouvertement. Il était comme un homme très lumineux, clair, semblable à la clarté d’une étoile dans son corps, et plein de sel abondant à l’extérieur. Et lorsqu’il remonta, apparut à Adam comme un agneau formé d’une flamme de feu luisant, plus clair que le feu dans un four dans lequel on fond de l’or »¹²³⁶. Nous n’avons trouvé nulle part la trace de l’origine de cette dernière description beaucoup plus fournie.

Ces différentes versions du corpus raziélien décrivent donc Raziel comme un ange qui apparaît à Adam après le péché originel, à la suite d’une prière, envoyé par le Seigneur ou le Saint béni soit-il. Selon les récits, il est grand, puissant, lumineux, et apparaît dans une nuée blanche, couvert de sel. Le lieu nous est décrit : le fleuve sortant du paradis. Le moment également : « (jusqu’) au plus chaud du jour ». Il offre un livre écrit de feu (dont la couleur varie), grâce auquel l’homme acquerra toute la sagesse. En le lui lisant à l’oreille, Raziel terrifie Adam au point que ce dernier tombe face contre terre. Son apparition a des conséquences

¹²³¹ § 8.

¹²³² *et explanatio eius est angelus et caput totius secreti et scientiae* (§ 8).

¹²³³ § 8.

¹²³⁴ *potens et magnus* (V, 44v).

¹²³⁵ V, 46v.

¹²³⁶ *Et quando descendit erat ad similitudinem nubis albe et locutus fuit cum eo palam. Et erat quasi homo bene lucens clarus et similis claritati stelle in corpore suo et erat plenus multi salis in circuitu. Et quando ascendit apparuit Ade quasi agnus formatus ex flamma ignis lucentis et clarus amplius quam ignis in fornace in qua funditur aurum* (V, f° 46v).

« météorologiques » sur le monde entier. L'ange rassure finalement Adam et lui enjoint d'étudier ce livre, avant de repartir dans une flamme, comme il était apparu.

Le caractère de cette légende est loin d'être anodin, et nous pensons pouvoir affirmer qu'il n'est pas l'objet de l'imagination d'un auteur en quête d'envolée littéraire. De nombreux aspects le rapprochent d'autres apparitions d'anges, ce qui mérite d'être mis en évidence. Après avoir comparé ce récit à ce que disent la Bible et la littérature juive sur Raziel, nous comparerons donc l'apparition de Raziel à celles des anges bibliques.

L'origine biblique du nom Raziel

En réalité, l'ange Raziel n'apparaît pas en tant que tel dans la Bible ; mais les occurrences du terme qui est à l'origine du nom Raziel, à savoir « רז »¹²³⁷, le secret (puisque Raziel, רזיאל, signifie « les secrets de Dieu (אל) »), sont lourdes de sens.

Le terme « רז » apparaît huit fois dans la Bible (sous sa forme araméenne « רזא »), au sein d'une seule et même partie de livre : la partie araméenne du livre de Daniel (2, 19 à 2, 47 ; puis 4, 6). Le récit est bien connu : le roi Nabuchodonosor avait eu un rêve et menaçait de tailler ses magiciens et astrologues en pièces s'ils ne pouvaient lui dire quel était ce rêve et l'interpréter. Le *mystère* (רזא) fut révélé (גלי) à Daniel dans une vision nocturne (2, 19). Il s'adressa au roi en ces termes : « le *mystère* (רזא) que veut éclaircir le roi, ni sages, ni devins, ni magiciens, ni astrologues ne peuvent le révéler au roi. Mais il est un Dieu (אלה) au ciel qui dévoile (גלה) les secrets (רזא) [...] » (2, 27-28). Nous ne citerons pas le texte en entier, car chaque occurrence du mot רזא désigne ce même mystère – à savoir le contenu du rêve – objet d'une révélation, d'un dévoilement¹²³⁷. Le terme « dévoiler » qui l'accompagne dans presque chaque phrase est גלה, ce qui n'est peut-être pas sans lien avec le rapprochement que certains auteurs, dont celui du *Sefer ha-Yashar*, ont établi entre l'ange Raziel et l'ange Gallitsour (גליצור), « celui qui révèle (גלי) le Créateur (צור) »¹²³⁸.

Le verset 2, 28 est particulièrement intéressant, puisque nous trouvons les deux termes à l'origine du mot Raziel. Daniel y explique qu'il est normal que les devins et astrologues n'aient pas résolu l'énigme puisque seul « Dieu (אלה) dévoile les secrets (רזא) ».

Dans l'Ancien Testament, le terme רזא désigne donc un mystère révélé par El à un prophète, Daniel. Mais cette révélation se fait par un songe et non par l'intermédiaire d'un ange. Il n'est peut-être pas anodin que l'on trouve, dans le *Liber samayn*, un rituel pour interpréter le songe d'un grand¹²³⁹.

¹²³⁷ Voir à ce propos les commentaires du *Zohar* et du *Midrash Rabba* sur Genèse 41, qui font la distinction entre Joseph qui connut l'interprétation du rêve de Pharaon, et Daniel qui connut le rêve de Nabuchodonosor et son interprétation.

¹²³⁸ Voir aussi à ce sujet : *Mishnat haZohar*, vol. I, p. 444 ; et *A Fifteenth-Century Manuscript of Jewish Magic. MS New York Public Library, Heb. 190*, Introduction, Annotated Edition and Facsimile by G. BOHAK, Los Angeles, Cherub Press, 2014, p. 138. Pour la différence entre ces deux anges, cf. *ibid.*, p. 280.

¹²³⁹ § 108 et ss.

Raziel dans la littérature juive

Si Raziel en tant que tel est absent de la Bible, il convient d'étudier les quelques apparitions qu'il fait dans la littérature juive. Nous nous hasarderons quelque peu dans des périodes plus récentes que les SHR, pour observer les apparitions les plus importantes de l'ange Raziel. En effet, l'importance dans la tradition juive de la tradition orale, la *Torah she bealpe*, pousse tout historien à envisager l'existence d'un enseignement bien avant sa mise par écrit, et les rabbins eux-mêmes recommandent la considération de ces écrits comme un tout cohérent¹²⁴⁰.

Le Targoum sur Qohélet

Il semblerait que le texte le plus ancien dans lequel apparaît l'ange Raziel soit le *Targoum sur Qohélet*, targoum qui aurait été achevé vers 500, contemporain donc du *Talmud de Babylone*¹²⁴¹. Les *Targoums* ou *Targoumim* sont des traductions du texte biblique en araméen de Galilée¹²⁴², qui ont pour particularité d'être des traductions très libres, et pour atout d'avoir tenu compte des commentaires des pharisiens et rabbins et de les synthétiser¹²⁴³. Ils témoignent donc de traditions orales très anciennes conservées par eux seuls. On trouve déjà dans les *Targoumim* des légendes liant le roi Salomon à la démonologie ainsi que des récits inspirés des traditions mystiques de l'angélologie juive¹²⁴⁴. Le *Targoum sur Qohélet* a eu une postérité importante puisqu'il aurait été utilisé par les auteurs des *midrashim* sur l'Ecclésiaste, ainsi que de façon générale par les commentateurs juifs du Moyen Âge¹²⁴⁵.

Cet ouvrage mentionne une fois l'ange Raziel, et ce dans sa traduction d'Ecclésiaste 10, 20. Rappelons premièrement le texte biblique :

« Même dans ta pensée ne maudis pas le roi, et dans ta chambre à coucher ne maudis pas le riche, car l'oiseau du ciel emportera la voix et le porteur d'ailes publiera la parole ».

La traduction qu'en propose le *Targoum sur Qohélet* est la suivante :

« Même dans ta pensée, dans les cachettes de ton cœur, ne maudis pas le roi, et dans la chambre à coucher de ta maison ne maudis pas le sage, car l'ange Raziel lance des proclamations (מְכַרִּיז) du ciel chaque jour sur le mont Horeb, et la voix parcourt le monde entier, et Élie le grand prêtre se déplace, volant dans le ciel aérien comme un aigle ailé, et il divulgue les choses accomplies en secret à tous les habitants de la terre »¹²⁴⁶.

¹²⁴⁰ *Le Zohar*, traduction, annotation et avant-propos par C. MOPSIK, t. 1, Paris, Verdier, Collection « Les Dix Paroles », 1981, p. 9 ; pour un exemple concret, cf. *Talmud de Babylone*, *Berakhot*, 10a.

¹²⁴¹ MOPSIK, C., *L'Ecclésiaste et son double araméen*, Paris, Verdier, 1990, p. 20.

¹²⁴² Même si, comme le précise Charles Mopsik, il ne reste pas grand-chose de cette langue dans le texte qui nous est parvenu, les copistes médiévaux étant imprégnés de l'araméen babylonien du *Talmud de Babylone* et du *Targoum Onkelos sur le Pentateuque*.

¹²⁴³ MOPSIK, C., *op. cit.*, p. 23.

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹²⁴⁶ *Ibid.*, p. 87.

La proposition « car l'oiseau du ciel emportera la voix » est donc traduite par « car l'ange Raziel lance des proclamations du ciel chaque jour sur le mont Horeb, et la voix parcourt le monde entier ». Notre ange est ici envisagé de façon assez différente de ce que nous avons observé dans le corpus raziélien. Il se trouve sur une montagne et s'adresse à tous, alors que dans nos traités, il descend au bord d'un fleuve et s'adresse uniquement à Adam. La suite du texte, à savoir qu'il « divulgue les choses accomplies en secret à tous les habitants de la terre », rappelle ce que nous avons lu dans la Bible, mais les termes employés sont différents (וְמַחְיֵי וְמָלְאֵי דְמִתְעַבְדִּין בְּטַמְוִרְתָּא לְכָל דְּיִירֵי אָרְעָא).

Cet ange n'est donc décrit que succinctement, peut-être parce qu'il était connu du public auquel s'adressait le *Targoum*. Nous avons donc un témoignage de sa présence au plus tard vers 500 dans la tradition exégétique, mais doué de qualités différentes de celles qui lui seront attribuées dans les SHR.

Le Zohar

Chronologiquement, le témoignage suivant dont nous disposons (exception faite du SHR II) se trouve dans le *Sefer ha-Zohar* (Livre de la Splendeur), plus communément appelé *Zohar*, et faussement attribué au célèbre Rabbi Siméon bar Iohaï. À la suite de la révolte de la Judée conduite par Bar-Kokhba de 132 à 135, Jérusalem fut rasée par l'empereur Hadrien et les juifs interdits d'y entrer. Selon la tradition juive, le rabbin Siméon bar Iohaï, disciple du célèbre rabbi Akiba (l'un des rédacteurs de la *Mishnah*) parvint à fuir les Romains et, après s'être caché treize ans dans une grotte, fonda une école à Meron où il perpétua l'enseignement ésotérique de son maître. Le *Zohar* lui est traditionnellement attribué, mais cette théorie est historiquement controversée et aujourd'hui réfutée¹²⁴⁷. C'est en effet seulement à la fin du XIII^e siècle que le *Zohar* commença à se répandre, et ce à partir de la Castille. C'est rabbi Moïse de León qui lança sa diffusion, prétendant l'avoir copié sur un manuscrit plus ancien¹²⁴⁸. On raconte qu'à sa femme qui lui demandait pourquoi il ne revendiquait pas la paternité de l'ouvrage, il répondit :

« Si je disais que j'en suis l'auteur, personne ne prêterait attention à ce livre ou ne m'en donnerait un liard, parce qu'on dirait que ce sont des produits de ma propre imagination. Mais maintenant qu'on entend dire que je copie le livre du *Zohar* écrit par Siméon ben Yohaï sous l'inspiration du Saint-Esprit, on paie beaucoup ce travail, comme vous le savez »¹²⁴⁹.

Comme l'a montré C. Mopsik, la question aujourd'hui n'est plus de savoir qui a écrit le *Zohar*, mais plutôt comment l'envisager. En effet, pour ceux que C. Mopsik appelle les « traditionnaires », envisager le *Zohar* comme œuvre de Moïse de León est « un blasphème, puisque l'expérience juive traditionnelle reconnaît en Siméon bar Yohaï sinon le rédacteur, du moins l'inspirateur direct de cet ouvrage, à tel point que des hymnes à sa louange sont répétés

¹²⁴⁷ Voir toutefois l'introduction au *Zohar* du rabbin Ashlag, selon laquelle l'importance et la profondeur du livre du *Zohar* sont telles qu'elles éclipsent celle de l'auteur, que ce soit Moïse de León, Siméon bar Yohaï ou les Prophètes eux-mêmes.

¹²⁴⁸ D'HOOGHVORST, E., *op. cit.*, pp. 283-284.

¹²⁴⁹ SCHOLEM, G., *Les Grands Courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1983, p. 207.

depuis des siècles dans les synagogues du monde entier »¹²⁵⁰. Il ne nous paraît pas déplacé de nous arrêter un instant sur cette façon d'envisager les choses, premièrement parce qu'elle justifie que l'on s'intéresse au *Zohar* dans le cadre de notre étude sur les SHR, deuxièmement parce qu'elle n'est pas totalement étrangère à la façon dont le *Livre de Raziel* pourrait avoir été envisagé. Les traditionnaires juifs considèrent en effet que l'auteur de tout livre, ainsi que l'auteur du Livre suprême, est l'auteur du monde. C. Mopsik explique que l'anonymat du *Talmud* et des *Midrashim* en est la conséquence, puisque cet anonymat les attribue à la Parole du Créateur¹²⁵¹, et nous ajouterions qu'un livre envoyé par le Seigneur par l'intermédiaire d'un ange rejoint cette conception du livre.

Le *Zohar*, daté aujourd'hui de ca. 1270-1280, a donc été considéré par toute la tradition juive comme datant du II^e siècle après J.-C., se trouvant donc dans la continuité directe du *Talmud*, et surtout comme étant écrit par le même Esprit que ce dernier. Pourtant, il compile toute une série de sources : le corpus des études juives anciennes (*Talmud*, *Midrash*, liturgie synagogale, Littérature des Palais et textes apparentés) ; des philosophes juifs médiévaux (Abraham ibn Ezra, Abraham Bar Hiyya, Salomon ibn Gabirol, Juda Halevi, Maïmonide, etc.) ; mais aussi des écrits platoniciens et néoplatoniciens, en particulier Jamblique, Proclus et Jean Scot Erigène¹²⁵².

Il se présente sous la forme d'un commentaire verset par verset du Pentateuque, et c'est dans le commentaire du verset « Voici les engendremens d'Adam » (Genèse 5, 1) qu'il évoque l'ange Raziel. Ce passage mérite d'être cité en entier :

« “Voici le livre des engendremens d'Adam”¹²⁵³ : il s'agit vraiment d'un livre¹²⁵⁴. Nous l'avons d'ailleurs expliqué : quand Adam étant dans le jardin d'Éden, le Saint, béni soit-Il, lui fit descendre un livre par l'entremise de Raziel, l'ange saint, qui a la charge des saints secrets suprêmes. En ce livre sont inscrits les signes suprêmes, la sainte Sagesse et les soixante-douze genres de sagesse y sont expliqués en six cent soixante-dix signes de secrets suprêmes. Au milieu du livre, il y a un signe de la Sagesse qui permet de connaître les mille cinq cents clés qui ne sont pas même remises aux saints de l'En-haut. Tout cela était celé dans le livre. Quand il parvint à Adam, les anges de l'En-haut se rassemblèrent autour de lui pour le connaître et le comprendre, et ils disaient : “Élève-toi sur les cieux ô Élohim, que ta gloire soit sur toute la terre” (Psaume 57, 6). À ce moment, l'ange saint Adarniel suggéra ceci à Adam : “Adam, Adam, dit-il, cache donc la gloire de ton Maître car il n'a pas été donné aux êtres de l'En-haut de connaître la gloire de ton Maître, nul autre que toi ne le peut”. Ce livre resta auprès de lui, caché et dissimulé jusqu'à ce qu'il sortît du jardin d'Éden. À l'origine Adam en faisait la lecture et utilisait chaque jour les secrets suprêmes, ce qu'ignoraient même les serviteurs de l'En-haut. Quand il faillit, transgressant l'ordre de son Maître, ce livre lui échappa. Adam se frappa la tête

¹²⁵⁰ *Le Zohar, op. cit.*, t. 1, p. 9.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 9.

¹²⁵² Cf. e. a. SCHOLEM, G., *op. cit.*, pp. 188-192 et pp. 219-220.

¹²⁵³ Généralement traduit par : « Voici le livre de la postérité d'Adam », « de l'histoire d'Adam », ou « de la généalogie d'Adam ».

¹²⁵⁴ Cf. Baba Metzia, 85b.

et pleura quand il entra dans l'eau du fleuve Guihôn jusqu'au cou ; les eaux rongèrent son corps et son rayonnement ternit. À cet instant le Saint, béni soit-Il, fit signe à Raphaël qui lui restitua le livre. Adam s'adonna à son étude puis le remit à Chèt son fils, et ainsi de suite à tous ses descendants, si bien qu'il parvint à Abraham qui sut voir grâce à lui la gloire de son Maître. Cela a déjà été dit. Il en fut ainsi d'Hénoch à qui le livre fut donné, grâce à lui il scruta la gloire suprême. »¹²⁵⁵

Nous sommes donc en présence d'une nouvelle description de l'ange Raziel. Il est ici aussi l'intermédiaire qui permet de donner un livre à Adam de la part du Saint, béni soit-Il, et est décrit comme un « ange saint ayant la charge des saints secrets suprêmes », en araméen : « מְלַאכָא קְדִישָׁא מְמַנָּא עַל רַזִּי עֲלָאִין קְדִישִׁין ». Nous retrouvons le mot רַז, « secret », du livre de Daniel.

Une particularité majeure de cette version de la légende est que l'ange Raziel apparaît à Adam avant le péché originel, alors que celui-ci était encore au jardin d'Éden. Il le perdit au moment de la faute et ne le récupéra que grâce à la visite de l'ange Raphaël (qui apparaît donc ici à Adam pécheur et non à Noé, comme dans le corpus raziélien). Cette particularité est intéressante, et elle a en commun avec les versions du corpus raziélien que la possession du Livre est liée à l'absence de péché et que Raphaël est présent également. Tout porte donc à croire que le *Zohar* compile et commente entre les lignes des textes plus ou moins liés au corpus raziélien, ou en tout cas qu'ils ont des sources communes.

Le rôle des autres anges est également souligné dans l'extrait cité du *Zohar* puisqu'ils se rassemblent autour d'Adam pour connaître et comprendre le Livre. Si le corpus raziélien laissait supposer que ce qui liait le prologue aux *Liber samayn* et *Liber temporum* était le fait que Raziel était un ange, ce passage du *Zohar* précise le lien entre le Livre offert par Raziel et les anges, puisqu'il nous apprend que l'homme possédant ce Livre devient supérieur aux anges. Dans le *Zohar*, il lui est donné de connaître la gloire du Maître, qui doit rester cachée aux anges – tandis que le corpus raziélien permet d'invoquer les anges et de les soumettre à la volonté de l'homme.

D'autres éléments rapprochent les deux récits : dans les deux cas, Adam cache cet ouvrage. Pour des raisons différentes cependant : dans le SHR II, c'est parce que le monde ne pouvait pas le supporter tant il était puissant ; dans le *Zohar*, c'est pour éviter que les anges ne deviennent plus puissants que lui. La transmission, d'abord à Seth, puis à Abraham, et enfin à Hénoch, prouve également la parenté entre nos deux récits.

Nous ne sommes manifestement en présence que de certaines pièces d'un même puzzle, mais il est indéniable que les deux récits sont historiquement liés¹²⁵⁶.

¹²⁵⁵ *Zohar*, I, 55b dans *Le Zohar, op. cit.*, t. 1, pp. 283-284.

¹²⁵⁶ Cf. aussi *Zohar* I, 37b et I, 188a.

Le fils de Samaël

Il existe encore une légende juive faisant apparaître l'ange Raziel. Elle a été publiée par Louis Ginzberg dans la revue *ha-Gohen* en 1922¹²⁵⁷ et est issue d'une compilation de légendes conservée à la bibliothèque du Jewish Theological Seminary. L. Ginzberg n'en discute malheureusement pas la datation. Nous en proposons une traduction :

« “Parce que les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse”¹²⁵⁸
(Genèse 8, 21) Je vais maintenant vous révéler le secret de ce verset.

Lorsque le Saint, béni soit-Il, créa Son monde, Samaël descendit, et il avait avec lui quelque chose de semblable à un petit garçon. Il s'approcha d'Ève et lui dit : “Mon fils peut-il rester avec toi le temps que j'accomplisse un long voyage ?”. Elle lui dit : “Il peut rester”. Samaël s'en alla.

Ce jour-là, Adam le protoplaste avait fait une promenade dans le jardin d'Éden. Lorsqu'il rentra chez lui, il vit cet enfant pleurer. Il dit à Ève sa femme : “De qui est-ce le fils ?” Elle répondit : “C'est le fils de Samaël”. Il lui dit : “Pourquoi devons-nous endurer ce souci ?”. Le garçon continua à pleurer toujours plus fort et plus rudement, si bien qu'il exaspéra Adam le protoplaste. Que fit Adam le protoplaste ? Il se leva et le frappa, mais le garçon cria de plus belle ! Adam le protoplaste se leva à nouveau et le coupa en petits morceaux, mais chacune des pièces continuait à pleurer. Que fit Adam le protoplaste ? Il se leva encore et le cuisina, et lui et Ève sa femme le mangèrent.

Dès que Samaël se rendit compte qu'ils avaient mangé son fils, il vint à eux et leur dit : “Rendez-moi mon fils, et je m'en irai”. Ils répondirent : “Nous ne l'avons pas vu et ne savons pas où il est”. Il leur dit “Mentez-vous ? Le Saint, béni soit-il, donnera la Torah à Israël, et il y est écrit : 'éloigne-toi de celui qui dit un mensonge' ”. Tandis qu'ils parlaient, le fils de Samaël commença à parler depuis le cœur d'Adam et Ève, disant à Samaël : “Va ton chemin. Je suis à présent entré dans leur cœur, et je ne quitterai jamais leur cœur, ni celui de leurs descendants ou des descendants de leurs descendants jusqu'à la fin de toutes les générations”. Alors, Samaël alla son chemin.

Sur ce, Adam le protoplaste était triste et se couvrit d'un sac et de cendre. Et il s'affligeait d'innombrables jeûnes, jusqu'à ce que le Saint, béni soit-Il, se révélât à lui et lui dît : “Mon fils, ne le crains pas, je vais te donner un remède, car c'est à Ma demande qu'il est venu vers toi”. Il lui dit : “Quel est le remède que tu vas me donner ?” Il répondit : “La Torah”. Il lui dit : “Où est la Torah ?” À ce moment, il lui donna le livre de l'ange Raziel, qu'il étudia nuit et jour.

Au bout de quelque temps, les anges de service vinrent près d'Adam le protoplaste, car ils étaient jaloux de lui. Ils lui dirent qu'il était une divinité supérieure à eux et le révéraient. Mais Adam le protoplaste leur dit : “Ne me révérez pas ! Magnifiez le Seigneur votre Dieu avec moi, et exaltons ensemble son Nom, car comme vous, je suis un être créé !” Que firent les anges de service ? À cause de la grande jalousie qu'ils avaient à l'égard d'Adam le protoplaste,

¹²⁵⁷ GINZBERG, L., « בנו של סמאל », *op. cit.*, pp. 38-41.

¹²⁵⁸ Parole dite par le Seigneur lorsque Noé lui offrit un sacrifice après le déluge.

ils lui prirent le livre que le Saint, béni soit-il lui avait donné et le jetèrent à la mer. Puis ils s'en allèrent.

Adam le protoplaste chercha le livre et ne put le trouver. Il était très désespéré, et se couvrit d'un sac et de cendres. Il s'affligea d'innombrables jeûnes, jusqu'à ce que le Saint, béni soit-il, se révélât à lui des cieux d'en haut et lui dît : "Ne crains pas ! Je vais te rendre le livre !" À ce moment, le Saint, béni soit-il, appela le prince de la mer et lui dit : "Va de ma part dans la mer, sauve l'ouvrage et donne-le à Adam le protoplaste !" Le prince de la mer, dont le nom est Rahab, vint, sauva le livre et le donna à Adam le protoplaste. C'est celui qui est mentionné dans le verset "Voici le livre des engendremens d'Adam" (Genèse 5, 1). Que le Seigneur, béni soit-il, nous délivre du mauvais penchant ! Amen, que la volonté de Dieu soit faite ! »¹²⁵⁹

Nous retrouvons donc le livre de Raziel, offert ici à Adam directement par le Seigneur, comme remède au fait d'avoir mangé le fils de Samaël, qui semble symboliser le péché. Quoique ce livre soit appelé littéralement « Livre de l'ange Raziel », L. Ginzberg assure qu'il n'est pas lié aux *Livres de Raziel* qui nous occupent¹²⁶⁰. Nous n'avons pas d'informations supplémentaires sur Raziel, si ce n'est qu'il est doublé, dans la seconde partie du récit, non plus par Raphaël, mais par Rahab, ange de la mer, qui sauve le livre de la mer et l'offre à Adam.

Il est en revanche très intéressant de lire qu'Adam, à cause de ce livre, qui n'est rien d'autre que la Torah selon ce récit, rend jaloux les anges de service qui viennent alors le révéler. Le livre est qualifié de « Livre des engendremens d'Adam » (Genèse 5,1), ce qui le rapproche de la tradition du *Zohar*.

Cette légende adamique est encore liée à celle du SHR II par la présence de jeûnes accomplis par Adam aux moments où il ne dispose plus du livre. Ce n'est toutefois pas suffisant pour infirmer notre hypothèse de sa plus grande proximité avec le *Zohar* qu'avec le SHR II.

Abraham Aboulafia et Raziel

Une apparition de Raziel mérite encore d'être mentionnée ici. Le célèbre kabbaliste Abraham Aboulafia (1240-1291) fit de Raziel son pseudonyme, le terme hébreu « רַזִּיָּאֵל » ayant la même valeur numérique que son prénom Abraham « אַבְרָהָם », à savoir 248. Il écrit dans *l'Épître des sept voies*¹²⁶¹ avoir lu le *Livre des Mystères* et le *Livre de Raziel*, mais que cela ne lui « fut d'aucun secours pour atteindre l'Intellect Agent », jusqu'à ce qu'il « pût se louer et se glorifier de l'inspiration prophétique ». Sous-entend-il par là que le livre de l'ange Raziel ne lui était d'aucun secours avant de recevoir la visite cet ange qui fait les prophètes ?

L'ange Gallitzour

Nous pourrions mentionner, à côté de ces occurrences de Raziel, la mention de l'ange Gallitzour (dont le nom signifie celui qui révèle (גלִי) le Créateur (צור))¹²⁶². Les deux anges sont

¹²⁵⁹ La traduction est de nous. Le texte est reproduit, dans une version un peu adaptée, dans GINZBERG, L., *Les Légendes des Juifs*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, t. 1, pp. 114-115.

¹²⁶⁰ GINZBERG, L., « בְּנוֹ שֶׁל סַמָּאֵל », *op. cit.*, p. 38.

¹²⁶¹ ABULAFIA, A., *Les sept voies de la Torah*, édition en ligne (<http://ia801407.us.archive.org/26/items/AbrahamAbulafiaAStarterKit/shevanetivotfr.pdf>), p. 106.

¹²⁶² Cf. *Mishnat ha-Zohar*, vol. I, p. 144, où Gallitzour est en outre préposé au *hashmal*.

en effet identifiés explicitement par le midrash *Maayan Hokhma*¹²⁶³. Dans le *Sefer ha-Yashar*, § 1, on lit une paraphrase de notre légende : « Et ce livre fut donné au premier homme, car au moment où il pécha et où le Saint, Béni soit-Il l'expulsa du jardin d'Éden, lorsqu'Adam pleura, gémit et lui demanda miséricorde, Dieu lui envoya ce livre par l'ange Gallitsour »¹²⁶⁴. Nous retrouvons donc à propos d'un ange dont le nom a une signification similaire, des informations semblables.

Conclusions : description de l'ange Raziel

Notre parcours à travers la littérature juive nous mène à un double constat : un substrat commun entre le corpus raziélien hébreu et le reste de la littérature est indéniable, mais la façon de décrire l'ange Raziel y diffère.

Absent de la Bible, et présenté de façon très particulière dans le *Targoum Qohelet*, l'ange Raziel est décrit, dans le *Zohar* et la *haggadah*, comme un ange venant de la part du Saint, béni soit-Il, ayant la charge des secrets suprêmes, et qui apporte un livre dont la possession est d'une part manifestement liée à la prophétie – puisqu'il est transmis aux patriarches et aux prophètes – et d'autre part opposée au péché, puisque Adam le reçoit dans le jardin d'Éden, et/ou après avoir fait pénitence. Selon les indications d'Aboulafia, le livre en papier ne suffit pas mais doit être accompagné de l'inspiration prophétique pour être compris.

Ces descriptions concordent en de nombreux points avec celles du corpus raziélien, dans lequel l'ange Raziel apparaît également à Adam après sa pénitence, lui rendant la sagesse et le salut. Il y est également lié à la prophétie, passant de main en main parmi les prophètes. Le récit est en revanche plus foisonnant dans sa description de la visite de cet ange : il apparaît au bord du fleuve Peratz, dans une flamme, au moment le plus chaud du jour. Il effraie Adam qui tombe face contre terre avant de le rassurer et de l'instruire dans ce livre. Il est décrit comme puissant, lumineux comme une étoile et couvert de sel. Il peut également apparaître en songe, comme il l'a fait à Hénoch. On ne trouve en revanche aucune allusion explicite au fait que ce livre est la Torah, quoi qu'il soit décrit comme terriblement puissant, et comme contenant la rédemption et toute la Science.

La précision de la description de l'ange dans le corpus raziélien ne nous semble pas relever d'une extrapolation « littéraire ». La majorité des éléments qui s'y retrouvent sont conformes à d'autres récits d'apparitions d'anges de la tradition vétéro- et néotestamentaire, comme celle de Gabriel et de l'homme vêtu de lin à Daniel¹²⁶⁵, de l'ange de l'éternel à Manoach et sa femme¹²⁶⁶, de Gabriel à Zacharie et à Marie¹²⁶⁷, de l'ange du sépulcre du Christ aux femmes et aux gardes¹²⁶⁸, etc.

¹²⁶³ REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 273.

¹²⁶⁴ MS. Oxford, Michael 473, colonnes 5-7. Cf. WANDREY, I., *op. cit.*, p. 200.

¹²⁶⁵ Respectivement Daniel 8, 15-19 et 10, 1-21.

¹²⁶⁶ Juges 13, 2-12.

¹²⁶⁷ Respectivement Luc 1, 12-13 et 29-30.

¹²⁶⁸ Respectivement Luc 24, 5 et Matthieu 28, 1-6.

Pour ne reprendre que ces exemples, on trouve une apparition à la suite d'un jeûne dans le cas de l'homme vêtu de lin à Daniel, qui était en deuil depuis trois semaines et n'avait plus mangé ni mets délicats, ni viande, ni vin.

Le fleuve est également lié aux apparitions dans ce livre, puisque Gabriel apparaît à Daniel au milieu du fleuve Ulaï, tandis que l'homme vêtu de lin lui apparaît au bord du fleuve Hiddékel.

En outre, la peur suscitée par l'ange est présente dans les deux apparitions à Daniel, dans l'apparition à Marie, à Zacharie, aux gardes du sépulcre qui tremblent de peur et deviennent comme morts, aux femmes à la recherche de Jésus, et à Manoach et sa femme.

Toutefois, l'ange rassure généralement son interlocuteur : l'homme de lin dit à Daniel « sois attentif aux paroles que je vais te dire, et tiens-toi debout » puis, « ne crains rien; car dès le premier jour où tu as eu à cœur de comprendre, et de t'humilier devant ton Dieu, tes paroles ont été entendues » ; tandis que Gabriel dit à Marie, et l'ange du sépulcre aux femmes : « ne craignez pas ».

L'ange révèle ce qui arrivera, dans les deux cas concernant Daniel, et lui apporte de plus un livre dans un des deux cas : « toi, Daniel, tiens secrètes ces paroles, et scelle le livre jusqu'au temps de la fin. Plusieurs alors le liront, et la connaissance augmentera. »¹²⁶⁹

L'interprétation chrétienne laisse par ailleurs entendre que l'ange Gabriel est lié à l'absence du péché puisqu'il annonce la naissance du Rédempteur.

Quelques détails concordent encore avec ce que nous avons lu dans le corpus raziélien, notamment l'aspect fulgurant, puisque l'ange Gabriel est décrit dans le livre de Daniel avec un visage brillant comme l'éclair et des yeux comme des flammes de feu, tandis que les anges du sépulcre ont également un aspect comme l'éclair, et que leur apparition est accompagnée d'un tremblement de terre. Par ailleurs, dans le récit de l'apparition à Manoach et sa femme, l'ange remonte dans une flamme de feu, et ce n'est qu'après qu'ils comprennent que c'était l'ange de l'Éternel.

L'apparition de l'ange Raziel s'inscrit donc parfaitement dans la tradition judéo-chrétienne, à l'exception peut-être de quelques détails donnés par le *Liber temporum* de VH quant au fait qu'il soit couvert de sel et que son apparition soit suivie de celle d'un agneau, dont nous n'avons pu identifier d'autres témoignages.

¹²⁶⁹ Daniel 12, 4.

3. Finalités

Comme l'a montré G. Bohak, l'étude des influences entre les différentes cultures tardo-antiques et les différentes traditions magiques du point de vue des finalités est difficile pour deux raisons : premièrement, l'état des sources conservées ne nous donne qu'un faible aperçu de ce qui a existé, et de nombreux maillons manquent. Deuxièmement, de nombreuses finalités, comme la guérison, la nuisance à l'ennemi ou la magie amoureuse, sont communes à (pratiquement) toutes les cultures, sans s'être nécessairement influencées. Il y a donc lieu d'être très prudent dans cette étude.

Si l'on prend les finalités du SHR I, on ne peut affirmer que pour deux d'entre elles qu'elles sont manifestement d'origine étrangère : il s'agit du rituel permettant de gagner une course de chevaux¹²⁷⁰ ; et de celui qui permet de voir apparaître et de converser avec le Soleil¹²⁷¹. Le premier est lié aux paris de courses de chevaux, et l'emploi de la magie à cet effet est de fait attesté en contexte grec et hellénistique, dans des tablettes de défexion et dans les PGM – ainsi que dans le *Harba de-Mošē*¹²⁷². L'importance du Soleil dans le second dénote une influence non juive, et R. Lesses a montré avec fruit à quel point ce rituel était proche des PGM et de la littérature des *Hekhalot* par son caractère théurgique¹²⁷³.

Il est *a contrario* difficile de définir quelles finalités poursuivrait une magie typiquement juive. Certes, les « produits finis » retrouvés dans les synagogues relèvent très majoritairement d'une magie liée à la santé, ou agressive¹²⁷⁴, mais cet indice est relativement faible. Comparons-les avec le reste du corpus d'amulettes conservées (et les bols araméens), la littérature des *Hekhalot* et le *Harba de-Mošē*, afin d'observer quelles sont les tendances de la magie juive à l'époque en matière de finalités, et où les SHR se situent par rapport à celles-ci.

Dans le corpus d'amulettes édité par J. Naveh et S. Shaked, l'objectif le plus récurrent est la santé. S'il s'agit parfois de guérir une maladie bien précise, le plus souvent, le but est la santé de façon générale¹²⁷⁵. Quand la maladie est précisée, c'est le plus fréquemment la fièvre¹²⁷⁶, mais aussi les maux de tête, les souffrances aux yeux, aux narines, aux tendons ou aux paupières¹²⁷⁷. On relève également beaucoup de luttes contre l'impuissance sexuelle, les

¹²⁷⁰ Sur la façon dont cette finalité a été rendue par P, cf. la troisième partie, chapitre 2. C. 1. « Différences dues au contexte ».

¹²⁷¹ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 285.

¹²⁷² REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 248-249 ; GAGER, J., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 59 (n° 7) ; *Synopse zur Hekhalot Literatur*, *op. cit.*, Harba de Moshe, § 609 ; PGM III/15-42 ; III/162 et s. ; IV/2161 et s. ; IV/2210 et s. ; VII/390-393 ; et TREMEL, J., *Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport*, Hildesheim, Weidman, 2004.

¹²⁷³ LESSES, R., *op. cit.*

¹²⁷⁴ BOHAK, G., *op. cit.*, pp. 318-320.

¹²⁷⁵ NAVEH, J. et SHAKED, S., *Magic spells and Formulae*, *op. cit.*, p. 31.

¹²⁷⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹²⁷⁷ *Ibid.*, p. 37.

problèmes de sommeil, la lèpre, les morsures de scorpion¹²⁷⁸ ; et finalement, beaucoup d'amulettes sont consacrées à la protection des mères en couche et des nouveau-nés¹²⁷⁹.

Si les amulettes métalliques conservées concernent pratiquement toutes la santé, les exorcismes ou d'autres finalités apotropaïques, il nous est impossible de savoir si ce sont là les seules qui ont été réalisées, ou si celles qui visaient d'autres finalités étaient inscrites sur d'autres supports, comme le papyrus¹²⁸⁰.

Toujours au sein de ces amulettes, il est intéressant d'observer que très peu de magie amoureuse et agressive a été conservée, ce qui est inexplicable pour l'instant, et il est notoire que l'on ne connaisse pas en hébreu d'équivalent des *defixiones* sur plomb des Grecs¹²⁸¹. Les bols araméens sont eux aussi majoritairement apotropaïques : protéger une personne ou une famille, contre divers maux, principalement la sorcellerie et les démons, qui sont souvent nommés¹²⁸².

Le SHR I (le SHR II ne présente pas de finalités) nous paraît être tout à fait conforme aux tendances générales. Il permet en effet de réaliser cinq talismans et deux bagues apotropaïques : les talismans protègent contre une mauvaise réputation, un mauvais vent, les flèches, la maladie en général et lors d'un accouchement, tandis qu'une bague protège contre les mauvais esprits et l'autre contre les ennemis à la guerre. Du point de vue des finalités, le SHR I semble donc avoir en commun avec son contexte de rédaction de favoriser la création de talismans à des fins apotropaïques¹²⁸³.

Les finalités que l'on trouve dans la littérature des *Hekhalot* se rapprochent pour leur part beaucoup plus de celles du prologue de P que de ce que l'on trouve dans les SHR I et II. Le but de cette littérature est en effet soit de traverser les sept *Hekhalot* ou Palais¹²⁸⁴ et d'atteindre la vision du char ou de la *merkabah*, soit de faire descendre un ange, généralement pour découvrir les secrets divins et maîtriser la Torah¹²⁸⁵. G. Bohak synthétise les différents apports du livre pour le praticien : son visage brille, son corps se porte bien, sa crainte repose sur les peuples, ses rêves se réalisent, la Torah reste proche de lui et il n'oublie pas les paroles de la Torah. Il est bien dans ce monde et le monde à venir, ses péchés sont pardonnés, le mauvais penchant n'a pas de pouvoir sur lui, il est protégé contre les mauvais esprits et

¹²⁷⁸ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁷⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹²⁸⁰ BOHAK, G., *op. cit.*, pp. 152-153. Certains manuels conservés (c'est le cas du SHR I), recommandent en effet d'autres supports, comme une feuille vierge, du parchemin, etc. Pour le SHR I, nous n'avons pas pu observer de lien entre la finalité et le choix du support.

¹²⁸¹ BOHAK, G., *op. cit.*, pp. 152-153.

¹²⁸² Dans quelques cas, il s'agit de renvoyer le mauvais œil ou la magie d'un ennemi contre lui, et rarement de nuire à un individu ou d'obtenir son amour : cf. BOHAK, G., *op. cit.*, pp. 187-189.

¹²⁸³ Cela ne se vérifie pas pour les objets enterrés : sept objets sont enterrés (ou placés aux quatre coins d'une maison), et leur fonction n'est apotropaïque que dans quatre cas (protéger un lieu contre une bête ou un cours d'eau, une femme lors d'un accouchement ou quelqu'un contre la calomnie). Les trois autres permettent de rattraper un fugitif, d'obtenir l'amour de quelqu'un et de faire courir un cheval sans se fatiguer.

¹²⁸⁴ Il s'agit plus précisément de descendre, phénomène paradoxal. Les mystiques pratiquant ces ouvrages s'appellent d'ailleurs eux-mêmes « *Yorde Merkabah* », c'est-à-dire « ceux qui descendent vers la *Merkabah* » (SCHOLEM, G., *op. cit.*, p. 60).

¹²⁸⁵ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 333.

démons, les voleurs, et les animaux nuisibles (serpents et scorpions)¹²⁸⁶. Or, ces buts sont non seulement proches de ceux que l'on trouve dans le prologue de P, mais plus spécifiquement dans les parties communes à 1701 et au *Sefer ha-Yashar*. Peut-être est-ce même là un emprunt ultérieur de P à un ancêtre de 1701. En revanche, ils sont plutôt étrangers à ceux des SHR.

Il y a donc vraisemblablement eu une première phase, dans laquelle il y avait deux types de milieux et de contextes sociaux différents¹²⁸⁷ : celui des magiciens, voulant régler des problèmes ponctuels et quotidiens ; et celui des mystiques, en quête d'une réalisation théurgique. Ces finalités, qui étaient parfaitement séparées, ont fusionné de plus en plus avec le temps, déjà en hébreu. P serait la traduction d'une version ayant connu cette fusion.

Finalement, les finalités du *Harba de-Moše* méritent d'être exposées. Ici aussi, on trouve des rituels de guérison pour une légion de maladies, mais surtout beaucoup de rituels visant à résoudre des problèmes d'agriculture, ou des problèmes quotidiens (comme aider quelqu'un qui est tombé dans un puits ou une rivière, ou se défendre contre des ennemis). Quelques rituels, comme celui qui permet d'empoigner un lion par l'oreille, sont plus anecdotiques et difficiles à classer¹²⁸⁸. De façon globale, ces finalités sont beaucoup plus rurales que celles des SHR.

Il se dégage donc de cette analyse, qui n'est qu'un survol global dans l'attente d'une étude plus approfondie et surtout fondée sur des sources primaires, que les SHR ont en commun avec leur contexte de rédaction le fait, dans les cas de magie apotropaïque, de réaliser des talismans.

Par ailleurs, ses buts sont globalement liés à la vie quotidienne, contrairement à une littérature plus mystique et religieuse comme celle des Palais ou le *Sefer ha-Yashar*, dont il est encore très distant à l'époque tardo-antique ; mais ils sont liés à une vie quotidienne moins rurale que celle du *Harba de-Moše*, toutefois.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, p. 332.

¹²⁸⁷ *Ibid.*, p. 335.

¹²⁸⁸ *Ibid.*, pp. 177-178.

4. Rituels

Il est malheureusement impossible, dans le cadre de cette étude, de comparer les rituels du SHR I avec ceux des autres sources selon chacun des critères employés au cours de la seconde partie (composante orale, écrite, purifications, chargement de l'objet, etc.). Repartir des sources primaires serait un travail colossal, et les sources secondaires n'ont pas nécessairement construit leur analyse de la même manière que nous. Nous nous contenterons dès lors de mettre en évidence les points communs et différences majeures, d'abord de façon générale, puis pour les domaines où ils sont évidents, à savoir : les purifications, la matérialité et l'importance de l'écriture.

On trouve, dans les manuels de magie juive mentionnés et dans la littérature des *Hekhalot*, plusieurs points communs : l'importance des conjurations d'intelligences célestes, généralement attachées à des rituels complexes, l'attribution d'un pouvoir important aux noms divins et angéliques, souvent accompagnés d'épithètes et abondamment décrits ; et le recours à des *nomina barbara*. La littérature des *Hekhalot* a de plus en commun avec la magie juive de nombreux emprunts à la magie hellénistique, avec qui elle partage certains noms d'anges, et celui d'Abrasax¹²⁸⁹. Il est également probable que certains noms de la tradition magique soient empruntés à la littérature mystique.

La comparaison des rituels « théurgiques » des *PGM*, de la littérature des Palais et des SHR (en l'occurrence, la conjuration du Soleil) proposée par R. Lesses nous est utile. Elle observe que ces trois textes emploient la même structure de base tant pour les rituels que pour le texte des conjurations. Dans les trois cas, le but est d'obtenir une révélation verbale ou visuelle, le déroulement de cette révélation à attendre est explicite, et la méthode pour renvoyer l'entité invoquée est proposée. Cette comparaison met donc en évidence la proximité des trois traditions, mais dans le cadre d'un type de rituel choisi pour être commun aux trois, et qui est manifestement un emprunt au monde hellénistique dans le cas du SHR.

Les purifications

Les purifications sont une composante très importante, tant dans les *PGM* que dans les SHR et la littérature des *Hekhalot*. Les rituels juifs, peut-être influencés par les prescriptions « lévitiques » de leur tradition, requièrent une plus longue abstinence sexuelle, ainsi que l'éloignement des femmes menstruées, l'abstinence de certains aliments (comme la viande, le poisson, ou le vin) pendant un certain nombre de jours (souvent trois, sept ou quarante), mais les immersions rituelles dans l'eau et l'abstinence sexuelle sont pour leur part communes aux trois sources¹²⁹⁰. Selon la comparaison de R. Lesses, les purifications des *Hekhalot* sont plus purement juives que celles des SHR qui sont plus étroitement liées à l'ascèse gréco-égyptienne. Les premières ne sont par exemple jamais, contrairement aux secondes, précédées d'un sacrifice¹²⁹¹.

¹²⁸⁹ *Ibid.*, p. 336.

¹²⁹⁰ LESSES, R., *op. cit.*, p. 57.

¹²⁹¹ *Ibid.*, p. 60.

La matérialité

Du fait du nombre très restreint de manuels de magie conservés, nous sommes tout à fait tributaires, pour cette étude, des « produits finis » conservés, ce qui biaise nécessairement notre étude de la matérialité.

Notons, avant d'entrer dans le détail, que la matérialité des *PGM* et des *SHR* est bien plus importante que celle de la littérature des *Hekhalot*, qui, à deux exceptions près (qui sont justement empruntées aux *PGM*), comprennent pour seule matérialité la réalisation du fameux sceau, sur lequel des noms sont inscrits¹²⁹². La matérialité semble dans ce contexte remplacée par un emploi encore plus intense des noms de Dieu, et s'explique elle aussi par un milieu d'origine plus religieux et mystique du texte¹²⁹³.

Nous avons conservé de l'Antiquité tardive (toujours prise au sens très large, jusqu'au début de l'influence arabe) de très nombreuses amulettes¹²⁹⁴. Il s'agit généralement de fines lamelles, inscrites d'un côté puis roulées, soit dans un étui, soit autour d'une corde. La seule chose qui distingue les amulettes « juives » des autres de la même époque est leur écriture en hébreu ou en araméen (qui semble n'avoir été employés que par les juifs). Ces amulettes ont été retrouvées dans des tombes, des maisons privées, des espaces publics et des synagogues¹²⁹⁵. Certaines sont liées à la littérature des *Hekhalot*¹²⁹⁶, certaines aux *SHR* et d'autres à d'autres sources. Nombre de sources tardo-antiques ont ainsi en commun non seulement la réalisation de ces pièces de métal inscrites, mais aussi leur inhumation dans des endroits stratégiques, comme nous l'avons observé dans sept rituels du *SHR I*¹²⁹⁷. L'étude du *SHR I* nous apprend par ailleurs que d'autres objets que ceux conservés doivent avoir été enterrés, mais étaient voués à une disparition complète à moyen terme, ou du moins à une disparition de ce qui nous permettrait de les identifier comme « magiques ». Les rituels du *SHR I* requièrent en effet que soient enterrés de l'eau¹²⁹⁸, des feuilles inscrites¹²⁹⁹, un vase contenant de la sueur et une feuille¹³⁰⁰, une marmite contenant des tourtes¹³⁰¹, un vase de verre contenant une tourte dissoute dans du vin et du sang¹³⁰², et un vase de verre¹³⁰³. Le *SHR I* a également suscité la création d'amulettes métalliques non enterrées, mais portées par la personne concernée.

¹²⁹² *Ibid.*, p. 58 ; cf. e. a. SCHÄFER, P., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, t. 2, pp. 262-264, et t. 3, pp. 60-61.

¹²⁹³ LESSES, R., *op. cit.*, p. 60.

¹²⁹⁴ Dont quarante araméennes ont été éditées par NAVEH, J. et SHAKED, S., *Magic spells and Formulae*, *op. cit.*

¹²⁹⁵ BOHAK, G., *op. cit.*, pp. 150-151.

¹²⁹⁶ NAVEH J. et SHAKED, S., *Magic spells and Formulae*, *op. cit.*, p. 17.

¹²⁹⁷ Rituel 9 (pour poursuivre un fugitif), rituel 14 (pour empêcher quelqu'un de dormir), rituel 17 (pour écarter une bête), rituel 18 (pour éloigner un cours d'eau), rituel 19 (pour protéger une femme en couche), rituel 21 pour protéger quelqu'un contre la calomnie, et rituel 25 (pour que des chevaux courent sans se fatiguer).

¹²⁹⁸ Rituel 2.

¹²⁹⁹ Rituel 3.

¹³⁰⁰ Rituel 4.

¹³⁰¹ Rituel 5.

¹³⁰² Rituel 6.

¹³⁰³ Rituel 22.

Dans les manuels étudiés, les gemmes et les anneaux sont plus rares que les amulettes, ce qui s'explique certainement par le prix plus élevé de leur réalisation. Paradoxalement, leur matérialité a fait qu'ils ont été mieux conservés (environ 5000 pièces). À l'exception de quelques pièces représentant la *menorah*, les gemmes juives ne diffèrent en rien des non-juives¹³⁰⁴. Les SHR ne présente aucune réalisation de gemmes, mais bien de deux anneaux, un d'argent fin, avec dans sa tête douze feuilles d'or inscrites et une pierre blanche¹³⁰⁵, et un de fer auquel sont fixées des feuilles d'or et sur lequel sont dessinés un lion et un homme¹³⁰⁶.

Très peu de talismans en hébreu ont été conservés sur papyrus, quoi qu'ils aient dû exister en grand nombre¹³⁰⁷. Le SHR I propose la réalisation de feuilles (sans préciser s'il s'agit de parchemin ou de papyrus, ce qui peut avoir changé d'une région à l'autre) dans le rituel 3, où elles sont incrustées dans un mur ; le rituel 12, où des feuilles vierges inscrites sont premièrement enterrées à un carrefour, puis déterrées et cousues dans un tissu à porter ; et le cas un peu à part du rituel 20, où l'écriture se fait sur des feuilles de genévrier enveloppées dans du cuir rouge et portées comme talismans.

Les objets réalisés par les praticiens des SHR, et en particulier du SHR I, sont donc absolument dans la lignée des objets qui ont été retrouvés, et permettent d'imaginer quels objets ont dû être créés, mais disparaître, vu l'altérabilité de leur support.

Mentionnons finalement l'existence des bols babyloniens, dont 1500 ont été retrouvés (et dont 300 étaient publiés en 2008 lorsque G. Bohak en proposa une interprétation). Ces bols ont été retrouvés surtout en Iraq et à l'ouest de l'Iran, et datent du V^e au VIII^e siècle. Ils ont été généralement trouvés retournés, dans l'enceinte d'une habitation ou sous le seuil d'une maison, ou encore dans un cimetière. Toutefois, la branche occidentale de magie juive n'a aucun bol d'incantation (ce qui se confirme dans les SHR), alors que dans l'orientale, on n'a pratiquement que cela. Il n'y a donc manifestement pas eu d'échanges entre ce type de magie et celui qui nous intéresse, ce qui s'explique certainement par le fait qu'elles étaient pratiquées dans deux empires différents, et fréquemment en guerre¹³⁰⁸.

L'importance de l'écriture

C'est à partir du premier siècle avant et après J.-C., que l'écriture semble prendre de l'importance dans la magie gréco-égyptienne (que ce soit dans les *PGM*, les *defixiones*, les amulettes métalliques grecques, ou les gemmes magiques). Un processus semblable est observable dans la tradition magique juive, mais un peu plus tard, aux III^e et IV^e siècles. Si les historiens ne disposent à ce jour d'aucune preuve certaine pour affirmer l'existence d'un lien entre ces deux mouvements, celui-ci est toutefois très vraisemblable, d'autant plus que,

¹³⁰⁴ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 159.

¹³⁰⁵ Rituel 29.

¹³⁰⁶ Rituel 30.

¹³⁰⁷ BOHAK, G., *op. cit.*, pp. 165-168.

¹³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 183-193.

comme nous l'avons vu, la magie juive tardo-antique est plus étroitement liée à la magie gréco-égyptienne qu'à ce que l'on connaît de la magie juive de l'époque du Second Temple¹³⁰⁹.

Ce processus de scribalisation de la magie juive, s'il a été plus tardif que dans les autres traditions, a vraisemblablement aussi été plus intense, puisqu'il semblerait qu'à la fin de l'Antiquité, c'est dans cette tradition que l'on trouve les rituels accordant le plus de poids à la composante écrite¹³¹⁰.

Il ne se contente en outre pas de récupérer la composante écrite sémantique, mais se laisse imprégner par tous les éléments non sémantiques typiques de la magie gréco-égyptienne de l'Antiquité tardive (et des traditions qu'elle a influencées) : les *nomina barbara* (écrits et prononcés, mais dépourvus de sens dans la langue où le texte est écrit), les permutations de voyelles (écrites ou prononcées) ; l'écriture employée pour faire un dessin (très utilisée dans la culture juive pour le nom de Dieu inscrit I, IH, IHV, IHVH en triangle) ; les signes et symboles magiques non alphabétiques ; et les images magiques¹³¹¹.

Il est intéressant d'observer que ces éléments non sémantiques ne se retrouvent pas tous dans les SHR. On n'y trouve pas de *nomina barbara* à l'origine (à savoir tant que la prière au Soleil grecque transcrite en caractères hébreux était comprise par les scribes et lecteurs), pas de permutations de voyelles, pas d'écriture employée pour faire un dessin, mais seulement des caractères à lunettes (à tracer sur un morceau d'assiette dans un cas¹³¹² et sur une feuille d'argent dans l'autre¹³¹³), et un dessin d'un homme et d'un lion à graver sur une bague¹³¹⁴.

Si la composante écrite des SHR est majeure et pourrait confirmer l'observation d'une importance particulièrement grande de cette composante dans la magie juive tardo-antique, on n'y trouve que très peu les emprunts d'éléments non sémantiques au monde gréco-égyptien observés par G. Bohak dans d'autres sources et manuels juifs.

Au contraire, une comparaison des rituels du SHR I à ceux du *Testament de Salomon* (dont l'origine est, rappelons-le, très mystérieuse) révèle que ce dernier présente une magie comportant beaucoup moins d'écriture et d'emploi de supports matériels. Il présente uniquement des rituels fort simples et des conjurations très brèves¹³¹⁵.

Conclusion

Les rituels des SHR s'inscrivent donc bien dans le contexte hellénistique et dans la tradition juive, tout en ayant leurs spécificités.

¹³⁰⁹ Le fait que la magie gréco-égyptienne et la magie juive d'après la chute du Second Temple utilisent des formulaires, contrairement aux bols araméens, est l'un des principaux arguments (BOHAK, G., *op. cit.*, pp. 284-285).

¹³¹⁰ *Ibid.*, p. 195.

¹³¹¹ *Ibid.*, p. 258, pour en savoir plus, pp. 258-281.

¹³¹² Rituel 13.

¹³¹³ Rituel 16.

¹³¹⁴ Rituel 30.

¹³¹⁵ BOHAK, G., *op. cit.*, p. 181.

En matière de purifications, ils sont typiquement juifs si on les compare aux rituels gréco-égyptiens qui insistent moins sur l'abstinence sexuelle, l'éloignement des femmes menstruées et le jeûne, et se focalisent sur les bains rituels et une abstinence sexuelle moins longue. Mais ils sont typiquement « magiques » si on les compare aux *Hekhalot* qui insistent encore plus sur la pureté, et ne présentent jamais de sacrifices en lien avec ces purifications.

Du point de vue de la matérialité, les SHR semblent également plus proches de la tradition magique, qui réalise de nombreuses amulettes apotropaïques, et dans une moindre mesure des gemmes et des bagues, que des *Hekhalot*, dont la matérialité est pratiquement inexistante. L'absence d'influence des bols araméens sur la magie juive palestino-égyptienne se confirme également par l'étude des SHR.

Finalement, en ce qui concerne l'importance de l'écriture, nous pouvons affirmer qu'elle a du poids dans les SHR, mais il nous est difficile de quantifier celle-ci et de savoir si c'est de façon semblable à toute la magie gréco-égyptienne, ou de façon plus poussée comme c'est, selon G. Bohak, le cas dans la magie proprement juive de cette époque.

5. Faisabilité

Ce chapitre est compromis par le fait que très peu de sources ont été étudiées de ce point de vue par l'historiographie.

Du point de vue des connaissances requises, mentionnons que l'astronomie joue un rôle infime, voire absent, dans les sources étudiées. Mais nous ne pouvons être exhaustive à ce propos.

Pour ce qui concerne les matériaux nécessaires, nous ajouterons aux observations faites ci-dessus (sur la similitude entre les talismans du SHR I et des autres sources) que G. Bohak observe pour le *Harba de-Mošë* une matérialité encore plus simple que dans le SHR I. Il s'agit généralement d'huile végétale, de fibre de palmier, d'eau, de tessons de poteries, rarement d'or et d'argent, et jamais d'anneaux élaborés ou de gemmes gravées¹³¹⁶.

¹³¹⁶ *Ibid.*, p. 177.

6. Conclusion

Il est difficile de conclure cet aperçu non exhaustif. Notre étude, incomplète et fondée sur des sources secondaires, en appelle une autre, bien plus approfondie. Elle a toutefois permis de mettre en évidence quelques aspects selon lesquels les SHR sont spécifiques (ou non) par rapport à leur contexte.

Du point de vue angélologique et cosmologique, la comparaison mérite que l'on distingue trois parties : (1) le récit de l'apparition de l'ange Raziel qui s'inscrit dans la tradition biblique judéo-chrétienne par ses références à un ange effrayant, faisant tomber son interlocuteur face contre terre, puis le rassurant et lui annonçant le futur, etc. ; (2) la description des anges louant Dieu dans les cieux supérieurs, qui partagent beaucoup de caractéristiques avec les chérubins, séraphins et *haiot* des livres d'Isaïe et d'Ezéchiel ; (3) les anges invoqués dans les rituels, qui sont plutôt typiques de la magie hellénistique.

Les trois autres aspects étudiés des SHR (finalités, mécanismes des rituels et faisabilité) interrogent uniquement cette dernière partie beaucoup plus empreinte d'hellénisme, et les résultats de notre analyse font ressortir le SHR I comme typiquement juif et hellénistique. Il partage avec l'hellénisme une abstinence sexuelle et des bains rituels parfois accompagnés de sacrifices, mais y ajoute, comme c'est typique dans la magie juive, une abstinence de certains aliments (viande, vin, poisson, etc.), un éloignement des femmes menstruées et une abstinence sexuelle plus longue. De même que la magie hellénistique, il présente également une composante écrite importante – mais difficile à quantifier et à comparer à la magie d'origine juive – et une magie talismanique dans les rituels à finalités apotropaïques.

Par ailleurs, les SHR se distinguent d'un traité comme le *Harba de-Moše* par des finalités plus liées à la vie urbaine, et par une matérialité un peu plus fouillée et plus rare (usage de métaux plus important, réalisation de bagues, etc.).

Finalement, comparé à la littérature des *Hekhalot*, le corpus des SHR se révèle plus pragmatique dans ses finalités, moins mystique. Ses rituels ont une composante matérielle bien plus fondamentale – tout en partageant avec ces textes l'importance attribuée aux noms divins prononcés et écrits – tandis que les purifications y sont moins importantes. Si ces deux familles de textes semblent donc bien issues de milieux différents, elles doivent avoir été en contact assez tôt, et cette proximité est certainement l'une des causes du destin commun qu'elles ont eu, par exemple dans P dont certains extraits « mystiques » du prologue sont manifestement davantage liés à la tradition des *Hekhalot* qu'à celle des SHR.

Chapitre 2 - P et la magie occidentale (XII^e – XV^e siècle)

À défaut de pouvoir parvenir à notre but trop ambitieux, à savoir de mettre en évidence les apports de la traduction de P pour la magie occidentale, nous allons tenter, par une étude comparative ici aussi, de faire ressortir quelques-unes de ses spécificités dans ce contexte.

Pour ce faire, nous avons choisi, plutôt que de la comparer grossièrement à de nombreux textes pour n'observer que des généralités incertaines et dépendantes des travaux secondaires, d'approfondir un cas d'étude.

Notre choix s'est arrêté sur la version VH du *Liber Razielis* pour plusieurs raisons : 1) il permet de travailler à deux échelles, à savoir la mise en évidence des spécificités de P par rapport à son corpus et par rapport à la magie occidentale ; 2) c'est, avec le *Picatrix*, l'un des traités de magie les plus connus et les plus répandus à la fin du Moyen Âge ; 3) si les sources des cinq autres traités que les *Liber samayn* et *Liber temporum* ne sont pas identifiées à ce jour, une forte influence arabe est indubitable.

Dans un second temps, nous reviendrons sur quelques points saillants de notre comparaison de P avec le reste du corpus magique, en particulier avec le *Liber juratus*, l'*Ars notoria* et la compilation du manuscrit BnF, italien 1524.

A. P et la version alphonsine

La version VH, dont les *Liber samayn* et *Liber temporum* ont été étudiés du point de vue textuel dans la première partie, est composée de sept livres et d'un prologue¹³¹⁷.

Son **prologue** part du récit du péché originel pour décrire ce livre rédempteur qui a été reçu par Adam, puis transmis jusqu'à Salomon, et ainsi de suite jusqu'au roi Alphonse X de Castille, qui l'aurait fait traduire (du moins partiellement) par Johannes le clerc.

Il est suivi d'une table des matières très détaillée, puis d'une sorte de prologue particulier ou de chapitre introductif, annoncé dans le prologue général de « Johannes clericus » (V, f° 2v-3r) et placé en tête du *Liber clavis* (V, f° 10v-13v), avant même le premier chapitre de celui-ci (également intitulé « prologue » : V, f° 13v-14r). Ils décrit la pureté nécessaire aux opérations du livre, présente un récit légendaire offrant au livre une origine babylonienne, et donne finalement des instructions très précises sur la préparation d'un livre et d'encre pour copier les *Semiphoras*.

Le *Liber clavis* expose ensuite principalement les notions astrologiques nécessaires aux opérations des sept traités. Son nom vient du fait que de même que la seule façon de pénétrer

¹³¹⁷ La table des matières de l'ouvrage a été éditée par PAGE, S., *op. cit.*, pp. 96-105.

dans une forteresse bien gardée est d'en avoir la clef, la seule façon de pénétrer dans ce livre est de connaître l'*astronomia*¹³¹⁸. On y trouve une description des sept planètes, comparées à sept frères¹³¹⁹ ; puis des douze signes qui sont comme douze royaumes qui leur ont été attribués¹³²⁰ ; les liens entre les quatre éléments correspondant aux planètes et les quatre directions¹³²¹ ; une description de la nature et de la complexion de chaque planète¹³²² ; leurs différents noms¹³²³ ; un chapitre sur la nature des liens entre les choses supérieures et parfaites et les choses inférieures corrompues¹³²⁴ ; une correspondance entre les planètes et les parties du visage¹³²⁵ ; les principaux aspects (c'est-à-dire les angles formés par les planètes entre elles, jugés favorables ou défavorables en astrologie)¹³²⁶ ; et finalement une conclusion insistant sur le fait que celui qui veut réaliser les opérations du livre doit connaître toutes ces choses¹³²⁷.

Le *Liber ale* est une sorte de catalogue des vertus de vingt-quatre pierres, vingt-quatre plantes, vingt-quatre animaux et vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, qui sont présentées comme les ailes qui permettent d'obtenir ce que l'on désire, de même que les ailes de l'oiseau lui permettent de voler. Pour chacune des vingt-quatre pierres, correspondant aux vingt-quatre heures du jour et de la nuit, l'ouvrage donne une description physique, sa *potestas*, sa *virtus*, et la figure qui doit y être sculptée. Parfois, la façon de l'envelopper et de la porter est ajoutée¹³²⁸. Pour les vingt-quatre plantes (*herbe*), on trouve également une description physique, leur *virtus*, et la façon de les utiliser pour profiter de leurs effets (il s'agit généralement de les suffumiger ou de les manger)¹³²⁹. Les animaux sont présentés en fonction de celui des quatre éléments qu'ils habitent. Les habitants du feu (anges, esprits, âmes, vents, fantômes et démons) sont uniquement décrits quant à leur nature et apparence¹³³⁰, tandis que les animaux de l'air, de la terre et de l'eau sont décrits avec la vertu de leurs différents membres et la façon de les utiliser (cela peut-être une cuisson, une suffumigation, la réalisation d'un talisman, etc.) pour en tirer de la force¹³³¹. Finalement, les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu sont présentées avec leur vertu ; et l'auteur conclut en disant que celui qui saura utiliser ces lettres obtiendra le nom du grand Créateur, et tout ce qu'il désire¹³³².

¹³¹⁸ V, f° 13v-14r.

¹³¹⁹ V, f° 15r.

¹³²⁰ V, f° 15v-16r.

¹³²¹ V, f° 16r-16v.

¹³²² V, f° 16v.

¹³²³ V, f° 17r.

¹³²⁴ V, f° 17v.

¹³²⁵ V, f° 18r.

¹³²⁶ V, f° 18r-21r. Sur les aspects, cf. AL-QABĪSĪ (ALCABITIUS), *op. cit.*, livre I, chap. 18, pp. 26-27 (texte arabe et traduction anglaise) et pp. 234-235 (traduction latine du XII^e siècle).

¹³²⁷ V, f° 21r-21v.

¹³²⁸ V, f° 21v-26r.

¹³²⁹ V, f° 26r-29v.

¹³³⁰ V, f° 30r-31v.

¹³³¹ V, f° 31v-35v.

¹³³² V, f° 35v-37r.

Le **Liber thymiama** est un traité sur les fumigations, qui permettent à celui qui les connaît d'attirer les esprits qu'il désire. On y trouve les équivalences entre sept mélanges de fumigations et les sept cieux, planètes, jours et anges ; une correspondance entre les parties des plantes (fruit, bois, gomme, fleur, écorce et feuille) et les planètes ; le moment, l'ascèse et la pureté nécessaire à la réussite, ainsi que la façon de présenter les fumigations aux sept directions (nord, sud, ouest, est, haut, bas et cercle) ; une typologie d'esprits célestes, de l'air, du feu, de l'eau, des hommes, de démons et d'esprits apportant la tempête ; une explication de la façon dont ces fumigations lient les esprits célestes aux quatre éléments et leur font prendre un corps visible, mais non palpable ; des correspondances des fumigations avec les couleurs de visions obtenues, mais aussi avec les douze signes astrologiques, les trente-six *facies* (décans) des signes, les quatre éléments, les quatre saisons, et les quatre fumigations¹³³³.

Le **Liber temporum** est, comme dans P, une sorte de catalogue de noms d'anges et d'opérations pour les invoquer. Il comporte en plus quelques chapitres¹³³⁴.

Le **Liber mundicie** se divise en deux points principaux : (1) une description extrêmement détaillée des purifications préalables à toute opération. Il s'agit premièrement de se purifier le corps extérieur (bain, rasage, coupe des ongles, préparation d'une eau parfumée, onguents, fumigations, purification des vêtements, choix du bon moment), puis du corps intérieur (jeûne et aumône), de l'esprit et de l'âme (bonne volonté, prières, louanges au Créateur, fumigations), et du lieu (lieu secret, pur, fumigations, préparation d'une chandelle bien particulière)¹³³⁵. (2) un mode d'emploi de la confection de plusieurs éléments à avoir sur soi lorsque l'on opère, à savoir une corde des sept couleurs qui permettra de lier et délier (description du tressage, nouage, des suffumigations, et du moment à choisir) ; façon de porter cette corde ; réalisation d'un anneau à base de sept métaux achetés chacun le jour de la planète correspondante ; façon de se vêtir (gants, anneau, chapeau, tissu et capuche) pour opérer ; suffumigations, prières et pureté¹³³⁶.

Le **Liber samayn** est extrêmement proche de celui de P, à l'exception des ajouts des traducteurs de ce dernier, et avec en plus les chapitres 24 et 25 (dont nous détaillerons l'apport ci-dessous), ainsi que l'ajout assez systématique de fumigations.

Le dernier livre, le **Liber ymaginum et virtutum** est de loin le plus long de tous (63 folios dans V, f° 139v-202r). Il s'agit d'un traité de magie talismanique et astrale, expliquant d'une part quel métal choisir, mais surtout à quel moment astrologique. Il se constitue ainsi essentiellement d'une série de caractéristiques astrologiques et de la finalité que permettra

¹³³³ V, f° 37r-44r.

¹³³⁴ Cf. la première partie, au chapitre 3. C. 3., la section intitulée « La structure du *Liber temporum* » pour la liste ; et ci-dessous pour les différences de contenu qui en résultent.

¹³³⁵ V, f° 88r-91r.

¹³³⁶ V, f° 91r-95v.

de réaliser le talisman réalisé sous chacune d'elles. Ça et là, on trouve en plus des fumigations et même des invocations d'anges.

Nous nous proposons d'étudier ici chacun de ces sept traités selon les quatre critères usuels, en tentant d'une part d'observer s'ils forment un tout plus cohérent que P, et d'autre part quels sont les intérêts de VH par rapport à notre traité. Dans certains cas, nous prendrons la liberté de comparer certains des traités avec seulement l'une des trois parties de P, lorsque ce sera pertinent.

1. Cosmologie et angéologie

Commençons par étudier, traité par traité, les conceptions cosmologiques et angéologiques présentées par VH. Nous aurons principalement deux questions à l'esprit : VH est-il sous-tendu par un système cohérent ? Et en quoi est-il semblable ou dissemblable à P de ce point de vue ?

Le prologue

Le prologue ne présente aucune information cosmologique ou angéologique.

Le *Liber clavis*

Le prologue introductif au *Liber clavis* et explicitant comment se purifier et surtout comment confectionner un livre, de l'encre et un calame pour copier le *semiphoras*, ne mentionne ni anges, ni cosmologie. Dans le *Liber clavis* à proprement parler, il est seulement fait mention des sept anges ayant le pouvoir sur les sept cieux et sur les sept jours de la semaine, sans que le traité n'en dise plus ni sur leurs noms ni sur leur nature. Il semble donc se référer à un système septuple (nous allons voir que le nombre sept est très présent dans VH), considérant les sept anges principaux comme planétaires, puisque liés aux jours de la semaine et aux planètes.

Le *Liber ale*

Les quatre parties du *Liber ale* (consacrées respectivement aux pierres, aux herbes, aux animaux et aux lettres) méritent d'être étudiées une à une du point de vue angéologique, car elles semblent indépendantes, ou du moins peu uniformes entre elles en cette matière.

Les pierres

Dans l'introduction de la partie concernant les pierres, l'auteur présente sept pierres « que Raziel nomma dans son livre » : le *rubinus carbunculus*, l'émeraude (*esmaraldus*), le saphir (*saphirus*), le béryl (*berillus*), la topaze (*thapasius*), le [blanc] et le diamant (*diamans*), qui sont les couronnes des sept anges ayant le pouvoir sur les sept cieux ainsi que sur les sept jours¹³³⁷.

Dans le corps du texte, qui présente une à une vingt-quatre pierres, on ne retrouve des anges qu'à une reprise, à propos de la vingt-et-unième pierre appelée *ceraminus*, sur laquelle il faut écrire les noms *Raffael*, *Gabriel* et *Michael* d'un côté, et *Pantaseron*, *Mitration* et *Sandalfon* de l'autre pour vaincre tous ses ennemis¹³³⁸. Le texte n'emploie toutefois pas ici le terme « ange » pour désigner ces sept noms.

¹³³⁷ V, f° 22r.

¹³³⁸ V, f° 25r.

Dans les descriptions des autres pierres, on ne retrouve plus aucune allusion aux anges, mais simplement à des esprits et à des démons. L'*onichil* permet de contraindre les démons¹³³⁹ ; le *crisolitus* permet de les contraindre également, mais aussi de se protéger des mauvais esprits¹³⁴⁰ ; la dix-huitième pierre (dont le nom n'est pas donné) permet d'invoquer les esprits et de leur parler¹³⁴¹ ainsi que d'invoquer les morts¹³⁴² ; l'améthyste permet encore de faire fuir les démons¹³⁴³ ; et le diamant de faire venir les esprits, les vents, les démons et les fantômes¹³⁴⁴.

Les pierres du *Liber ale* semblent donc davantage liées aux esprits inférieurs qu'aux anges tels qu'on les trouve dans le *Liber samayn* de P par exemple, puisque l'on observe que cinq pierres sur vingt-quatre permettent de contraindre, de se protéger ou de faire fuir les esprits, démons, vents ou fantômes, tandis que des noms évoquant des anges (*Raffael*, *Gabriel*, *Michael*, etc.) doivent également être écrits sur une pierre, mais ne sont pas explicitement désignés comme anges.

Les plantes

Les plantes semblent également liées aux esprits, et ce de façon beaucoup plus directe encore que les pierres, puisque seules trois plantes y font exception. Celui qui fera bon usage de ces vingt-quatre plantes pourra en effet : faire fuir les démons ; invoquer les vents et tous les esprits ; invoquer les esprits, lier et délier les démons ; faire fuir les mauvais esprits et le mauvais œil ; rassembler les esprits et les invoquer ; être craint par les esprits ; retenir l'esprit d'un homme avec les autres esprits ; rassembler les esprits ; faire fuir les démons ; avoir du pouvoir sur les vents, les démons et les fantômes ; lier les démons ; voir démons et fantômes ; faire en sorte que des démons protègent un trésor ; faire parler les morts ; contraindre les démons ; faire voir des esprits dans les nuages ; rassembler vents et esprits ; séparer les mauvaises ombres et les esprits ; faire fuir des démons ; voir des démons ; éloigner les mauvais vents et les fantômes.

Seul le petit rituel lié à la vingt-quatrième plante (la *cicorea*) requiert que soient invoqués des anges : *Raphael*, *Gabriel*, *Anchael*, *Cherubin*, *Seraphin*, *Arielim*, *Pathaseron*, *Mitraton*, *Sandalfon*. Le texte ajoute que ce sont les neuf anges majeurs, mais que certains disent que ce sont les neuf ordres des anges, ce qui renvoie à une typologie chrétienne¹³⁴⁵.

¹³³⁹ [...] *habet potestatem super demones constringendo et invocando eos et coniungendo eos in speculo callibis* (V, f° 23r).

¹³⁴⁰ [...] *potestas eius est congregare demones et ventos et sua virtus est quod defendit locum ubi est, a malis spiritibus et hominibus mortuis quod faciant ibi aliquod et faciet quod demones obediant tibi* (V, f° 23v).

¹³⁴¹ [...] *et sua potentia est ad invocandum demones et loquendum cum ipsis* (V, f° 24v).

¹³⁴² [...] *et invocaveris quemcumque mortuorum volueris quem cognoveris vel alios quoscumque scias et statim apparebunt tibi et erunt tecum in illa hora* (V, f° 24v).

¹³⁴³ [...] *et potestatem fugandi demones* (V, f° 25r).

¹³⁴⁴ [...] *ad faciendum incantationes et ad faciendum venire ad te spiritus, ventos et demones, et cum isto lapide poteris facere quodcumque fantasma volueris ad quemcumque locum volueris* (V, f° 25v).

¹³⁴⁵ V, f° 29v.

Finalement, une plante est dite gardée par les anges célestes, tandis que son opposée est gardée par les démons¹³⁴⁶.

Les esprits inférieurs sont donc omniprésents dans la description des vingt-quatre plantes. On y voit apparaître des esprits, des vents, des démons, des fantômes, des ombres, des esprits de morts et le mauvais œil. Il s'agit généralement de s'en protéger et de les faire fuir, de les contraindre et de les rassembler. Dans de plus rares cas, celui qui emploiera les plantes convenablement pourra également les invoquer, leur demander de protéger un trésor, les voir ou en être craint.

Il est intéressant d'observer que la seconde vertu très récurrente parmi les plantes du *Liber ale* est médicale. On retrouve donc indirectement le lien déjà observé à plusieurs reprises entre mauvais esprits et maladie.

Les animaux

Les vingt-quatre animaux du *Liber ale* sont présentés en quatre sections correspondant aux quatre éléments¹³⁴⁷.

Les animaux du feu

Les animaux habitant le feu nous intéressent particulièrement pour cette étude, puisque ces animaux ne sont autres que les anges, les esprits, les âmes, les vents, les fantômes et les démons¹³⁴⁸. S'il est d'entrée de jeu particulier de les voir ici présentés comme des animaux et symétriquement aux oiseaux de l'air, aux poissons de l'eau et aux animaux terrestres, ce passage est surtout important en ce qu'il est le seul de VH et même du corpus raziélien à définir de façon aussi détaillée la nature de chacune de ces entités. Nous proposons pour cette raison une traduction complète de leurs descriptions¹³⁴⁹ :

« Le feu qui se trouve en haut n'est composé ni de bois, ni de cire, ni d'huile, ni d'autre composant. Au contraire, il est simple, et les choses qui vivent en lui sont les **anges** purs, clairs et lumineux, semblables aux rayons du soleil ou d'une flamme de feu scintillant, ou d'une étoile, ou de la couleur de l'argent vif ou de l'or pur. Et cet aspect a été donné aux animaux du feu naturel, et leur aspect apparaît comme la foudre, en ressemblance et en réalité, car de même que la prière fait la volonté du Créateur, de même ces êtres animés sont immédiatement prêts pour le bien et le mal. Et les saints et les prophètes disent qu'au-dessus des quatre éléments se trouvent les cieux avec leurs êtres animés dont nous parlerons plus

¹³⁴⁶ V, f° 27r.

¹³⁴⁷ Voir à ce propos VON REICHENAU, B., *De nigromantia seu divinatione daemonum contemnenda*, édité par B. MARXREITER, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2016, pp. 82-84, qui fait remonter la division du monde en quatre éléments, chacun habité par un type d'animal, à Platon. Sa répartition est un peu différente de celle du *Liber ale* puisque l'homme et les animaux terrestres s'y trouvent sur terre, les poissons dans l'eau, les démons dans l'air et les dieux dans l'éther. Nous remercions J. Véronèse de nous avoir communiqué cette référence.

¹³⁴⁸ V, f° 30r-31v.

¹³⁴⁹ La transcription et la traduction sont de nous.

bas – et nous avons déjà parlé du premier qui est l’ange, et qui est une chose nette, simple et pure plus que tout autre¹³⁵⁰. »

Nous retrouvons donc dans cette description certaines caractéristiques importantes observées dans notre étude des anges de P : leur caractère igné, leur similitude avec l’orage, et le fait qu’ils peuvent tant faire le bien que le mal.

« Le second être animé est l’**esprit**, et il est très pur, mais plus obscur ou plus ténébreux que l’ange, et semblable à un vent. Son aspect est celui qu’il veut prendre, et dépend de celui des quatre éléments auquel il s’unit, et il se forme de cette façon, soit par l’eau, soit par un nuage, soit par l’humidité, soit par l’épaisseur d’une ténèbre ; ou il reçoit en lui un corps comme la fumée d’une épice entrant en lui, ou par la voix ou le cri d’un animal élémenté. Et par ces choses, il reçoit une forme dépendant de ce dont dispose la matière supérieure¹³⁵¹.

Nous avons déjà dit plus haut ce qu’est un ange, puis ce qu’est un esprit, et nous parlerons maintenant de l’**âme** qui est la troisième *ratio*, dont les sages disent qu’elle lie l’esprit, mais elle est plus corporelle et épaisse que l’esprit, et pour cette raison, on trouve son apparition de nuit dans des lieux effrayants. On la voit et on l’entend, et ce fréquemment. Sa couleur est comme celle du temps, de la forme ou de l’apparence à partir desquelles elle est, et parfois semblable au corps d’où elle est sortie. C’est pour cela que certains voient les âmes des corps dans les cimetières. Et de ces êtres animés, les sages disent qu’ils sont spirituels et célestes. Spirituels à cause de leur bonté, et célestes à cause de leur simplicité¹³⁵².

Le quatrième être animé est le **vent**. Nous l’entendons chaque jour, mais nous ne le voyons pas, quoique nous voyions d’autres choses que nous n’entendons pas et qui apparaissent à l’œil par l’œuvre du vent. Ce qu’il amène dépend de son origine, car s’il vient de l’orient ou du midi, il est chaud, et s’il vient de l’occident ou du nord, il est froid. Nous le voyons avoir une très grande puissance, car c’est lui qui porte les nuages, les eaux, les tempêtes et la grêle, qui soulève la mer, agite l’air et brise les arbres. Celui-là est appelé air vif, tout comme le feu d’en haut est appelé feu vif, et pour cette raison, les éléments sont appelés

¹³⁵⁰ *Iste ignis qui est sursum non est compositus ex lignis nec cera nec oleo nec ex alia compositione ymo est simplex et res que vivunt in ipso sunt **angeli** mundi, clari et lucidi et similes radiis solis et flamme ignis scintillantibus vel stelle vel colori argenti vivi vel auri puri. Et ista similitudo fuit data animalibus ignis naturalis et apparent figure eorum quasi fulgur in similitudine et in facto quia sicut oratio facit preceptum creatoris, sic ista animalia sunt statim parata ad bonum et malum. Et dicunt sancti et prophete super quatuor elementa sunt celi cum suis animalibus de quibus infra dicemus, et iam diximus de primo animali quod est angelus qui est res munda simplex et pura super omnes alias (V, f° 30r-30v).*

¹³⁵¹ *Secundum animal est **spiritus** et est nimis mundus sed est obscurior seu tenebrosior quam angelus et similis vento, et sua figura est secundum quod ipse vult eam accipere et secundum illum du quatuor elementis cui coniungitur et formatur isto modo vel per aquam vel per nubem vel per humiditatem vel spicitudinem alicuius tenebre aut recipit aliquod corpus in se sicut fumum alicuius speciei accidentis in eo vel per vocem vel sonum animalis elementati. Et per ista accipit formam secundum quod sibi disponit materia superior (V, f° 30v).*

¹³⁵² *Iam diximus superius quid est angelus et deinde quid est spiritus et nunc dicemus de **anima** et est tertia ratio de qua dicunt sapientes quod associat spiritum sed est magis corporosa et spissa quam spiritus et propterea invenitur sua figura de nocte in locis timorosis et videtur et auditur et hoc multotiens et color eius est talis sicut tempus vel forma vel similitudo de quibus fit et aliquotiens est similis corpori unde exivit. Unde vident aliqui animas corporum in cimiteriis. Et de istis animalibus dicunt sapientes quod sunt spirituales et celestes spirituales propter bonitatem et celestes propter simplicitatem (V, f° 30v).*

de deux manières, car certains sont fixes et d'autres mobiles. Cela signifie que le mobile demeure dans les coins de la terre, bien qu'il descende d'en haut parce que les sept supérieurs le lient et délient ; et il descend d'eux et fut créé par eux, et il est le très grand créateur dans la mer, dans l'air et sur terre, selon qu'il vient tempéré¹³⁵³.

Le cinquième être animé ou la cinquième vision est le **fantôme**, c'est-à-dire l'ombre ; et il ressemble à diverses couleurs composées de diverses façons et séparées l'une de l'autre. Et cette forme se fait dans un lieu désert ou dans un air corrompu, et descend parfois dans les montagnes comme des soldats, qu'on appelle armées antiques ; et parfois à côté de l'eau, semblable à de belles femmes bien vêtues, ou sur une planète, et certains disent que ce sont des vaches. Cela arrive parfois aussi aux hommes à cause de la corruption des complexions et des humeurs se trouvant dans l'être humain, et on appelle ces hommes démoniaques, et ils s'élèvent et tombent sur les yeux, et une telle corruption fait voir beaucoup de fantômes¹³⁵⁴.

Le sixième être animé est appelé **démon** et descend des hauteurs vers les abysses. Il fut créé d'une matière pure sans corruption, et pour cette raison il ne s'affaiblira jamais et durera toujours, quoiqu'il ait reçu une épaisseur dans les ténèbres des abysses et de la terre. Et il est d'une matière pure et a un corps fort ; et de lui, le sage dit qu'il sait tout ce qui est, et les philosophes et les sages ont par lui les réponses au sujet de tout ce qu'ils veulent demander et avoir la vérité. Et il demeure toujours dans les ténèbres et l'obscurité et n'en est jamais séparé. À son sujet, le prophète dit qu'il peut recevoir la forme qu'il veut sur terre selon la volonté du Créateur. Il est dit ange pur et puissant et est formé comme la forme du Soleil, de la Lune, d'un ange, d'un nuage, d'un oiseau, d'un poisson, d'un homme, d'une bête, d'un reptile ou de n'importe quelle autre figure¹³⁵⁵.

Et tous ces six êtres animés susdits, sache qu'ils sont impalpables, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être pris par la main, ni touchés avec le pied, car ils sont des esprits et des vents. Et

¹³⁵³ *Quantum animal est ventus et istum cotidie audimus sed non videmus quamvis alia videmus et non audimus et apparent ad oculum opera venti et de qua parte venit talem causam ducit quia si venit de oriente vel de meridie est calidus, si de occidente vel de septentrione est frigidus. Et istum videmus habere maximam potestatem quia ipse portat nubes, aquas, tempestates et grandines et incitat mare et turbat aerem et fringit arbores et iste dicitur aer vivus sicut ignis superius dicitur ignis vivus et propter hoc dicuntur elementa de duobus modis quia quidam sunt fixa et alia mobilia et hoc est quod mobile moratur in angulis terre licet descendat desuper quia septem superiores ligant et solvunt ipsum et ex ipsis descendit et fuit creatus et iste est maximus creator in mari, in aere et in terra secundum quod venit temperatus (V, f° 30v-31r).*

¹³⁵⁴ *Quintum animal vel quinta visio est fantasma, hoc est umbra, et est ad similitudinem diversorum colorum compositorum de diversis modis et separatus ad invicem. Et ista forma fit in loco deserto vel in aere corrupto et aliquando descendit in montes ad similitudinem militum et dicuntur exercitus antiqui. Et aliquando iuxta aquam ad similitudinem mulierum pulcrarum et bene indutarum vel in planeta et dicuntur aliqui quod sunt vacce. Et aliquando evenit istud accidens hominibus propter corruptionem complexionum et humorum existentium in homine et dicuntur demoniaci et ascendunt et cadunt in oculis et talis corruptio facit videre multa fantasmata (V, f° 31r).*

¹³⁵⁵ *Sextum animal dicitur demon et descendit de altitudinibus in abissos et fuit creatus ex pura materia sine corruptione et propter hoc numquam deficiet sed semper durabit licet accepit spicitudinem in tenebris abissorum et terre et est in materia purus et fortis in corpore et de isto dicit sapiens quod scit omne quod est et per ipsum habent responsa philosophi et sapientes de omnibus volunt querere et scire veritatem. Et semper moratur in tenebris et obscuritatibus et numquam separatur ab ipsis et de isto dicit propheta quod potest accipere formam quam vult in terra secundum voluntatem creatoris et dicitur angelus mundus et potens et formatur sicut forma Solis vel Lune vel angeli vel nubis vel avis vel piscis vel hominis vel bestie vel reptilis vel alterius figure cuiuscumque (V, f° 31r-31v).*

sache que chacun de ces six êtres animés tombe dans les quatre éléments et reçoit d'eux un corps, quoique leur vie soit de feu, que leur habitation soit dans le feu, et que leurs actes soient ignés, car ils sont ignés. Et Raziel a dit à propos de ces six êtres animés que leur invocation, apparition, composition, ligation et dissolution, que faire le bien ou le mal avec eux se fait avec la pureté de celui qui veut les invoquer ou avoir leur service. Cela se fait par la prière, le jeûne, la suffumigation et la louange du Créateur, comme tu l'entendras plus loin¹³⁵⁶. »

Nous sommes donc en présence d'une description théorique de six types d'entités ignées. La description des anges concorde particulièrement avec ce que nous avons pu observer des anges de P (caractère igné, semblables à la foudre, aptitude à faire le bien et le mal). Les autres entités (*spiritus*, *anima*, *ventus*, *fantasma*, et *demon*) sont également présentes dans P, mais les parallèles sont moins évidents à tracer.

Il nous paraît probable que ce chapitre soit issu d'un autre ouvrage que celui des animaux de l'air, de l'eau et de la terre, ou compile même plusieurs sources. En l'état, tout n'est en effet pas parfaitement cohérent. Les anges habitent le feu, mais il est dit dans leur description qu'ils se trouvent au-dessus des quatre éléments¹³⁵⁷ ; l'aspect d'un esprit (de feu également) dépend de celui des quatre éléments auquel il s'unit. Soit la compilation est mal faite, soit il existe deux types d'éléments. C'est d'ailleurs peut-être le cas puisque dans la description du vent, qui est appelé air vif, on trouve une distinction, qui semble être un hapax dans VH, entre les éléments fixes et les éléments mobiles. Les seconds descendent ici-bas lorsque les sept « supérieurs » les lient et délient. Ce passage est obscur, ces sept « supérieurs » sont difficiles à identifier, et il semble qu'il nous manque des éléments pour le comprendre parfaitement.

Quoi qu'il en soit, les anges sont ici envisagés sans planètes, ni ordres, ni hiérarchie entre eux, mais plutôt comme des animaux. Ils ont en commun avec les cinq autres entités du feu (et avec les anges de P) de pouvoir faire le bien et le mal, et de devoir être invoqués avec pureté, prières, jeûne, suffumigations, et louanges au Créateur.

Les animaux de l'air

La description des animaux des trois autres éléments est différente, tant par son contenu que par sa structure. En effet, tandis que les animaux du feu n'étaient décrits que quant à leur apparence et nature, on retrouve pour les autres une structure semblable à celles des pierres et des plantes. Ils sont classés en fonction des vertus de leurs différentes parties,

¹³⁵⁶ *Et omnia ista sex animalia supradicta scias quod sunt impalpabilia hoc est quod non possunt accipi cum manu nec tangi cum pede quia sunt spiritus et venti. Et scias quod quodlibet de predictis sex animalibus accidit in aliquo de quatuor elementis accipit corpus ex ipsis licet vita eorum sit ex igne et sua habitatio sit in igne et sua facta sint ignea quia sunt de igne. Et dixit Raziel super ista sex animalia quod eorum invocatio et apparitio, constructio, ligatio et solutio et facere bonum aut malum cum ipsis totum fit cum munditia qui ea vult invocare aut habere servitium eorum. Et propter orationem et ieiunium et subfumigium et laudem creatoris sicut audies ultra (V, f° 31v).*

¹³⁵⁷ Remarquons cependant qu'il en va de même pour les signes du zodiaque en astrologie, classés en trois groupes (les triplicités) de quatre signes de feu, d'air, d'eau et de terre, alors que la sphère zodiacale est située au-delà des sphères planétaires.

et la façon de les utiliser (cuisson, suffumigation, réalisation d'un talisman, etc.) pour employer leur force est décrite.

Cette section est en outre, comme les descriptions des pierres et des plantes, plus emplie d'esprits inférieurs que d'anges : en suffumigeant des plumes de vautour, on repoussera les esprits, tandis que ses ailes protègent des mauvais vents, des mauvais esprits et des fantômes ; l'os de huppe permet de rassembler démons et esprits, tandis que celui qui portera sur lui la moitié de son sang et en boira l'autre aura toujours avec lui un démon ; celui qui tuera une cigogne un lundi, boira le sang de son cœur et s'en oindra, mangera sa viande avec des graines de fenouil, de cardamome et de girofle en brûlant de l'encens, du mastic, de la cannelle et d'autres épices, aura la grâce de contraindre les esprits de l'air et les autres esprits marchant sur les fontaines et les fleuves¹³⁵⁸.

Trois des six animaux aériens permettent donc, entre autres, une contrainte et un pouvoir sur les esprits, vents, démons et fantômes.

Les animaux de l'eau

Seuls deux des six animaux aquatiques permettent d'avoir du pouvoir sur les esprits : le sperme de baleine suffumigé sur les tombeaux des morts rassemble les esprits supérieurs¹³⁵⁹ ; et le crabe brûlé avec des excréments humains rassemble les esprits lui aussi¹³⁶⁰.

Les animaux de la terre

La proportion est un peu plus importante parmi les animaux terrestres : le sang de lion est utile pour invoquer le prince des démons pour qu'il accomplisse la volonté de celui qui l'invoque¹³⁶¹ ; la fumée de bois de cerf fait fuir les serpents et les démons¹³⁶² ; l'alcool réalisé à base d'yeux de chat et de chauve-souris permet de voir les démons et les esprits de l'air.

Le texte ajoute à deux reprises que celui qui veut connaître les vertus d'autres animaux doit faire ce qui est expliqué dans le livre des visions qui se trouve avant les douze mois, à savoir interroger le maître de la vision (*dominus visionis*) qui manifestera ce que l'on veut savoir¹³⁶³. Il s'agit du rituel avec sacrifice de deux colombes présent à deux reprises dans P.

¹³⁵⁸ V, f° 33r.

¹³⁵⁹ V, f° 33v.

¹³⁶⁰ V, f° 34r.

¹³⁶¹ V, f° 35r.

¹³⁶² V, f° 35r.

¹³⁶³ *Et iste sex aves sunt exempla super omnes alias. Et quando volueris scire virtutem membri cuiuslibet avis sive sit caput sive pes sive quodcumque aliud membrum volueris, facies secundum precepta istius libri Razielis super librum visionum angelorum super principium temporum in duodecim mensibus sicut ultra dicemus (V, f° 33r-v) ; Et quando volueris scire virtutes aliarum bestiarum facias sicut dicitur in libro visionum super quamlibet bestiam per se. Et petas a domino visionis hoc est ab illo qui tibi apparet illa que velueris scire de quocumque animali volueris (V, f° 35v).*

Les lettres

La quatrième et dernière section du *Liber ale*, consacrée aux vertus des lettres de l'alphabet hébreu, ne présente aucune mention ni d'anges ni d'autres entités spirituelles ou célestes.

Conclusion

Cette analyse fait donc ressortir le *Liber ale* comme un traité de magie bien plus tourné vers les mauvais esprits, démons, fantômes, le mauvais œil, etc., que vers les anges. Ces derniers n'ont en effet pas (ou très peu) de rôle dans l'efficacité de la magie dont il est question ici, qui est plutôt attribuée à la vertu de pierres, de plantes, d'animaux et de lettres. Ces vertus vont cependant permettre de contraindre, d'influencer, de rassembler, de chasser, de voir, de soumettre, etc. des esprits « inférieurs ». C'est de loin les plantes qui ont la vertu la plus importante dans ce domaine (vingt et un cas sur vingt-quatre), et nous avons pu observer qu'elles étaient également très utilisées pour les guérisons, qui sont implicitement liées à l'éloignement des esprits.

Les anges font quelques intrusions discrètes, que ce soit sous forme de neuf ordres assez inhabituels, de sept anges liés à sept pierres précieuses, de noms écrits sur une pierre ou d'un renvoi à l'apparition du *Liber visionis*. Dans ces derniers cas, il semblerait que le compilateur ait eu une bonne raison de mettre les passages en question ensemble, mais que le système qui en résulte n'est pas parfaitement cohérent.

Finalement, un passage semble, tant par sa structure que par son contenu, être issu d'une autre source : la description des six animaux ignés. Cet extrait théorise en effet pour le lecteur ce que sont ces différentes entités, mais il ne met pas à sa disposition toutes les informations nécessaires pour le comprendre en profondeur. Quoi qu'il en soit, les anges ignés, semblables à la foudre, bons ou mauvais, devant être invoqués avec pureté, sont ici présentés comme les habitants du feu le plus pur. Ils forment une seule classe, au sein de laquelle aucune hiérarchie n'est précisée.

Le *Liber thymiama*

Le *Liber thymiama*, ou *Livre des encens*, est intrinsèquement lié aux intelligences célestes et spirituelles puisque son argument principal est que celui qui connaît bien les différents encens et fumigations peut attirer avec précision les esprits qu'il souhaite¹³⁶⁴.

Plusieurs conceptions cosmologiques semblent s'entrecroiser dans ce traité sans être nécessairement fondues en un système cohérent. Dans un premier temps, on lit la description de sept *thymiama* correspondant chacun à un jour de la semaine, à un ciel, à une planète, et à un ange ; mais ce dernier n'est ni nommé ni décrit plus en profondeur¹³⁶⁵. Plus loin, le texte

¹³⁶⁴ Cf. e. a. V, f° 38r et 39r.

¹³⁶⁵ V, f° 37v et ss.

fait allusion à des bons et à des mauvais esprits, les bons étant repoussés par les mauvaises fumigations, tandis qu'ils sont tous attirés par les bonnes, « chaque chose aimant plus le salut que l'infirmité »¹³⁶⁶.

Au folio suivant, on apprend que les anges, esprits de l'air, âmes des morts, démons des abysses et fantômes des déserts répondent chacun à leur juste fumigation, et qu'ils connaissent le passé, le présent et le futur¹³⁶⁷. Mais un peu plus loin, une tout autre typologie est décrite : il y a les esprits célestes, qui sont lumineux et clairs comme la flamme ou une étoile ; les esprits de l'air qui sont de diverses couleurs comme le vert ; les esprits du feu, rouges et lumineux ; les esprits de l'eau, blancs comme la fumée ou lumineux comme le fer ou l'argent vif ; les esprits qui sortent des hommes, semblables à des nuages blancs ou à un tissu blanc, certains étant obscurs, d'autres ténébreux, d'autres de diverses formes. Ceux-là sont appelés démons et entrent et sortent avec le vent, vivent dans les profondeurs de la mer et des abysses, et amènent la tempête et la foudre¹³⁶⁸.

Au folio 42r (du ms. V), nous apprenons ce que provoquent les suffumigations : elles lient les esprits célestes aux quatre éléments et leur font prendre un corps visible, mais non palpable¹³⁶⁹. Nous avons donc ici à nouveau un traité bien plus lié aux intelligences inférieures qu'aux anges tels qu'on les trouve dans le *Liber samayn* de P. Il nous fournit au sujet des premières certaines informations théoriques très claires : les esprits ont besoin de fumigations comme support pour apparaître ; et à différents types d'esprits correspondent différentes fumigations, ce qui permet à celui qui les connaît bien de faire apparaître exactement l'esprit qu'il souhaite. D'autre part, on trouve dans le *Liber thymiama* une typologie des esprits célestes, du feu, de l'air, de l'eau, et de l'homme. Cette typologie ne peut néanmoins pas être mise en parallèle avec les autres que nous avons vues jusqu'à présent, mais il y a lieu de se demander si les esprits célestes, « lumineux et clairs comme la flamme ou une étoile », ne peuvent pas correspondre aux animaux ignés du *Liber ale*, ainsi qu'aux anges du *Liber samayn* de P.

Le *Liber temporum*

Nous n'allons pas reprendre ici les informations angélogiques du *Liber temporum* communes avec celui de P. Nous ne mentionnerons que celles que la version de VH fournit en plus.

Dans l'introduction, là où les deux versions expliquent que les anges sont toujours prêts à sortir, entrer, aller et venir pour faire le bien et le mal, cacher ou révéler les secrets, VH est plus loquace et ajoute que tous les anges majeurs et mineurs, et leurs princes avec leurs puissances (*cum suis potestatibus*), leurs ordres et leurs armées, « invoquent les autres

¹³⁶⁶ V, f° 39r.

¹³⁶⁷ V, f° 39v.

¹³⁶⁸ V, f° 41r.

¹³⁶⁹ V, f° 42r.

sur leurs noms ». En outre, les esprits bienheureux, c'est-à-dire supérieurs, louent le Créateur qui les a créés, et les puissances le louent depuis le jour où il les a créés. Selon Raziel, ce sont eux qui ont écrit ces noms et ce livre¹³⁷⁰.

Au f° 49r (de V), une conjuration absente de P demande que Michaël marche devant « N. fils de N. », Gabriel derrière lui, Mitraton¹³⁷¹ à sa droite, Candalfon¹³⁷² à sa gauche, et que le nom saint et glorieux *he yoth vauff he* soit sur sa tête pour le protéger¹³⁷³.

VH présente également un chapitre entier absent de P, consacré aux noms des anges des sept jours de la semaine¹³⁷⁴. Le chapitre 8 de VH, absent de P lui aussi, contient une section récapitulant les treize choses dont il faut tenir compte pour œuvrer dans les quatre saisons. Pour chacune d'elles, il faut nommer le nom, les anges, les puissances (ou parfois les princes), et procéder à la bonne suffumigation des entités suivantes : la saison ; le mois ; le jour ; l'heure ; le ciel ou la planète concernée¹³⁷⁵ ; la maison à l'ascendant (*qui ascendit*) ou le signe ou son décan ; l'étoile ou la planète qui est à l'ascendant et qui a le plus de pouvoir sur ce que l'on demande¹³⁷⁶ ; le Soleil selon la saison (en cas d'opération diurne) ; la Lune selon la saison (en cas d'opération nocturne) ; les quatre éléments ; les quatre directions ; les quatre complexions¹³⁷⁷. Chacune de ces entités a donc un nom, des anges, des puissances (ou des princes)¹³⁷⁸. Finalement, il faut nommer la chose que l'on désire, par exemple : « je veux que vienne l'ange Natael qui a puissance sur l'air, ou Rabadael qui a le pouvoir sur les nuages, ou Michaël, qui a le pouvoir sur les armées, ou Gabriel, qui a le pouvoir sur la bataille, ou Acreriel qui a le pouvoir de faire la paix, et qu'il m'apparaisse, etc. »¹³⁷⁹

Les chapitres 10 et 13 de VH sont eux aussi absents de P, et donnent les noms des légions d'anges de chacune des douze heures du jour et de la nuit¹³⁸⁰. Il en va de même pour la plus grande partie du chapitre 14, présentant les noms des sept planètes et de leurs anges pour chacun des quatre éléments¹³⁸¹ ; pour le chapitre 15, donnant les noms des quatre éléments pour chaque saison, ainsi que les noms de leurs anges (qui ne semblent pas dépendre des saisons)¹³⁸² ; pour le chapitre 18, dans lequel on lit entre autres que Natael a expliqué à Salomon que la vie des anges était une vie de pureté, de prière et de foi, que leur puissance était la puissance de la suffumigation, de l'holocauste et du sacrifice, et que leur service est d'être envoyés par le Créateur, lorsqu'un homme l'invoque avec pureté et justice,

¹³⁷⁰ V, f° 45r.

¹³⁷¹ Pour Métatron.

¹³⁷² Pour Sandalphon.

¹³⁷³ V, f° 49r.

¹³⁷⁴ V, f° 52v-55v.

¹³⁷⁵ Pour celle-ci, il s'agit de princes et non de puissances.

¹³⁷⁶ Idem.

¹³⁷⁷ Idem.

¹³⁷⁸ V, f° 58r-58v.

¹³⁷⁹ V, f° 58v.

¹³⁸⁰ V, f° 59r-61v.

¹³⁸¹ V, f° 61v-62v.

¹³⁸² V, f° 63r.

et de faire le bien et le mal selon la volonté du Créateur, car leur savoir, leur pouvoir et leur volonté sont parfaits¹³⁸³. Le même chapitre décrit ensuite sept cieux, habités chacun par une armée, dont les commandants « couronnés » respectifs sont : Boel (ciel de Sabbaday), Payzcar (ciel de Jupiter), Ascimor (ciel de Madin, c'est-à-dire Mars), Calamia (ciel du Soleil), Denael (ciel de Vénus), Ticgara (ciel de Mercure) et Orpeniel (ciel de la Lune). Le premier est plein de gel, de neige, de grêle, d'une colère froide et de fureur. Les anges qui s'y trouvent sont enduits de ténèbres très obscures. Ses anges ont le pouvoir sur les démons et les vents¹³⁸⁴. Le second est plein de douceur de pureté, de tempérance et de rosée, de bons vents, de bons fruits et de bonnes odeurs. Ses anges ont le pouvoir sur les vents pacifiques et les sages démons¹³⁸⁵. Les autres cieux sont ainsi décrits avec leur contenu. Ce phénomène est intéressant : les sept anges qui se trouvent dans le *Liber samayn* comme *domini* des sept armées du premier ciel sont ici chacun responsable d'un des sept cieux, ces cieux étant ici explicitement liés aux sept planètes, ainsi qu'à des « trésors » ayant des points communs avec ceux du *Liber samayn*, sans être tout à fait équivalents.

La version alphonsine présente encore le chapitre 25 sur les noms de chaque partie du visage dans chaque saison¹³⁸⁶ ; le chapitre 26 sur les noms des anges à écrire sur chaque membre du corps humain¹³⁸⁷ ; le chapitre 27 sur le nom de chaque planète dans chaque signe¹³⁸⁸ ; le chapitre 28 sur le nom de chaque planète dans chaque climat¹³⁸⁹ ; le chapitre 29 sur l'ange de chacune des neuf parties de chaque planète (à savoir l'intérieur, l'extérieur, le haut, le bas, la gauche, la droite, l'avant, l'arrière et le contour)¹³⁹⁰ ; le chapitre 30 sur les noms des planètes dans les sept langues (à savoir le chaldéen, l'hébreu, l'indien, l'éthiopien, l'arabe, le grec, et le latin)¹³⁹¹ ; le chapitre 31 sur le nom de chaque métal et de ses anges dans chaque saison¹³⁹² ; le chapitre 32 sur les noms des sept animaux supérieurs (à savoir les anges, esprits, âmes, vents, démons, fantômes et démons des songes) pour chaque saison¹³⁹³ ; le chapitre 33 sur les noms de chaque héritage (à savoir le royaume, le village (*villa*), la maison, le champ, la vigne, le jardin et le domaine (*magisterium*)) dans chaque saison¹³⁹⁴ ; et le chapitre 34 sur les noms des animaux de chaque élément dans chaque saison¹³⁹⁵.

Nous sommes donc en présence d'un *Liber temporum* cataloguant le même type d'anges que dans P, mais en proposant de longues séries en plus. Si sa configuration des sept cieux planétaires est conforme à ce que l'on trouve dans le *Liber temporum* de P, il n'est pas

¹³⁸³ V, f° 66r-66v.

¹³⁸⁴ V, f° 66v.

¹³⁸⁵ V, f° 66v-67r.

¹³⁸⁶ V, f° 72r.

¹³⁸⁷ V, f° 72v-73v.

¹³⁸⁸ V, f° 73v-74v.

¹³⁸⁹ V, f° 74v-75r.

¹³⁹⁰ V, f° 75r-76r.

¹³⁹¹ V, f° 76r-76v.

¹³⁹² V, f° 76v-77r.

¹³⁹³ V, f° 77v.

¹³⁹⁴ V, f° 77v-78r.

¹³⁹⁵ V, f° 78r-79v.

cohérent avec le *Liber samayn* (de P et VH) qui place les sept mêmes anges comme responsables des sept armées du premier ciel.

Le *Liber mundicie*

Le *Liber mundicie* étant une explication très détaillée des purifications nécessaires et autres préparations préalables à toute opération, les entités célestes y jouent un rôle secondaire.

Dans la préparation du matériel et des vêtements à porter, il mentionne toutefois que celui qui réalise le fil de sept couleurs doit réaliser chaque jour un fil, et nommer entre autres le nom des anges du jour, à savoir Captiel, Mitatron et Sandalfon le samedi ; Raphael, Gabriel et Talacafael le dimanche ; Gabriel, Samiel et Rabael le lundi ; Samael, Saliciel et Armaliel le mardi ; Michael, Sacfiel et Nuriel le mercredi ; Sacquiel, Pactan et Tusquiel le jeudi. Anael, Barquiel et Satguiel le vendredi¹³⁹⁶. Le texte donne plus loin les noms des planètes, mais ceux-ci ne semblent pas correspondre à des noms d'anges¹³⁹⁷.

Le *Liber samayn*

Les informations angélologiques et cosmologiques présentes dans le *Liber samayn* de VH sont parfaitement conformes à celles que nous trouvons dans P. Elles ne méritent donc pas d'être reprises ici.

Le *Liber ymaginum et virtutum*

Ni les anges ni les démons ne sont au centre des préoccupations du *Liber ymaginum et virtutum*. Dans ce traité, la configuration des astres, considérés comme des êtres vivants, est la principale force utilisée. Un lien entre esprits et planètes est toutefois établi au chapitre 2, où l'auteur explique que de même que la parole permet de rassembler et contraindre les démons, on peut par la vertu des planètes – et mille fois mieux qui plus est – les rassembler et les soumettre à notre volonté¹³⁹⁸. Plus loin, l'on apprend que les esprits liés au métal d'un talisman accompagneront le réalisateur de ce dernier¹³⁹⁹. On lit encore que les étoiles ont elles-mêmes un corps, un esprit et une âme, qu'elles sont considérées comme vivantes et font tourner le monde, ce qui correspond à une conception néo-platonicienne présente dans la magie astrale orientale mais absente de P¹⁴⁰⁰.

¹³⁹⁶ V, f° 91v.

¹³⁹⁷ V, f° 92r.

¹³⁹⁸ V, f° 143.

¹³⁹⁹ V, f° 147v.

¹⁴⁰⁰ V, f° 190v-191r.

Les esprits et les démons n'apparaissent que très anecdotiquement, parmi des centaines de talismans.

Le fondement de ce traité et de sa magie est donc planétaire bien plus qu'angélique.

Du point de vue cosmologique, notons que le chapitre 2 considère à nouveau les sept cieus comme planétaires, ce qui semble être une constante dans VH¹⁴⁰¹.

Conclusion – l'angélogie et la cosmologie de VH.

Une chose est évidente : les sept traités de VH ne sont pas beaucoup plus cohérents que ceux de P du point de vue angélogique et cosmologique. La raison semble être que différents systèmes sont superposés par la compilation, parfois même au sein d'un même traité. Si elles permettent généralement d'avoir pendant quelques pages un système théorique qui tient, fondé notamment sur la symbolique du nombre 7, ce système entre en conflit avec les informations angélogiques fournies à sa suite.

On retrouve pourtant des caractéristiques récurrentes, et proches de ce que nous avons observé dans P, comme le caractère lumineux et igné des anges, leur similitude avec le tonnerre, le fait qu'ils soient capables du bien et du mal, qu'ils doivent être invoqués avec pureté et qu'ils soient supérieurs aux autres entités spirituelles. En revanche, ils ne semblent pas être, comme dans P, la cause principale de l'efficacité de la magie : la vertu naturelle des pierres, des plantes, des animaux et des lettres, celle des astres employée par des choix astrologiques beaucoup plus complexes et insistant souvent moins sur l'existence d'esprits astraux, et la vertu naturelle des fumigations, supplée dans VH les anges, et parfois les remplace.

La version alphonsine est en revanche peuplée d'esprits, de démons, de vents, du mauvais œil et d'autres intelligences que nous qualifions d'« inférieures », que les nombreux rituels, et en particulier les fumigations, permettent de contraindre, d'enfermer, de soumettre, de faire apparaître, etc. C'est une différence majeure avec la magie principalement théurgique et angélique de P.

Du point de vue cosmologique, un caractère récurrent dans VH et différent du *Liber samayn* de P a pu être mis en évidence : la description des sept cieus comme planétaires.

¹⁴⁰¹ V, f° 142r.

2. Finalités

Passons à l'examen des finalités proposées par les différents traités de VH. Forment-ils un tout cohérent ? Quels sont, de ce point de vue, ses intérêts pour le lecteur par rapport à P ?

Le prologue

Le prologue de VH, s'il propose en substance la même chose que celui de P, à savoir « la sagesse, grâce à laquelle l'homme peut acquérir toutes les choses corporelles et spirituelles »¹⁴⁰², n'a pas toute cette déclinaison de finalités théurgiques observées dans P¹⁴⁰³. Il est en revanche beaucoup plus concis.

Le *Liber clavis*

Le chapitre introductif au *Liber clavis* a pour seul objet la réalisation d'un livre dans lequel copier le ou les *Semiphoras*. Les bienfaits pour celui qui le réalisera ne sont pas spécifiés, mais la réalisation en elle-même pourrait être ici considérée comme une finalité.

Le *Liber clavis* à proprement parler est sous-tendu par un but allégorique : pénétrer dans une forteresse très bien gardée, à savoir le livre, au moyen de la clef qui est la connaissance de certaines notions d'astrologie. Dans la conclusion, on lit que les connaissances que le lecteur vient d'acquérir sont nécessaires pour la réalisation des différentes opérations de l'ouvrage. Le *Liber clavis* est donc une sorte de manuel de référence pour les opérations des livres suivants, ce qui explique l'absence presque totale de finalités en son sein.

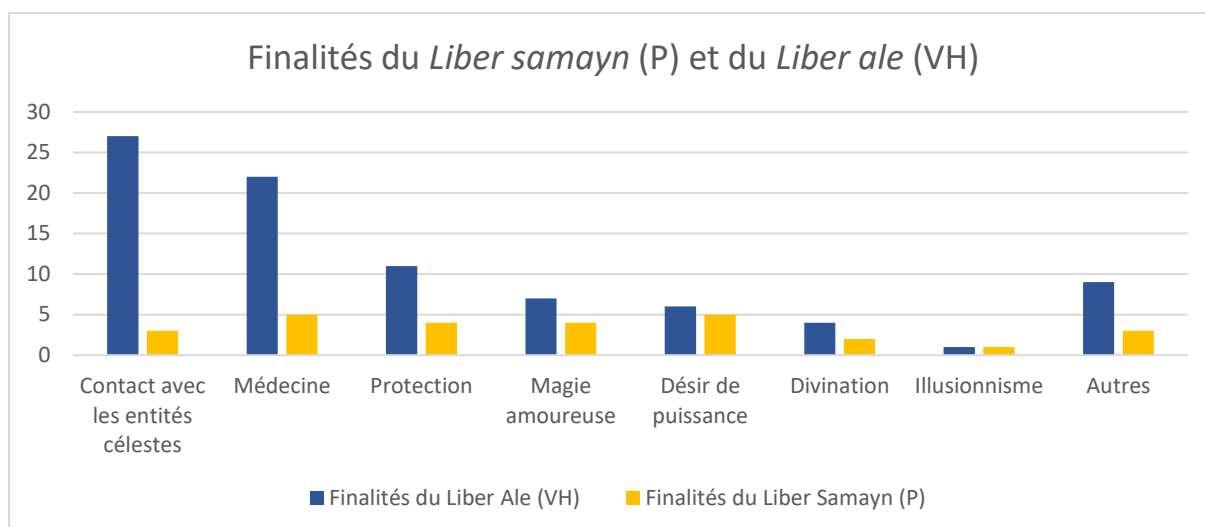
Le *Liber ale*

Le catalogue des vertus des vingt-quatre pierres, plantes, animaux et lettres proposé par le *Liber ale* représente quant à lui un corpus de 87 finalités, puisque chacune des propriétés énoncées peut être obtenue par celui qui gravera la pierre du bon dessin, fumigera la plante requise, préparera comme il convient le membre de l'animal, etc.

Ces 87 finalités peuvent être aisément classées dans les catégories réalisées pour les finalités du *Liber samayn*, en les remplissant différemment toutefois, comme nous allons le voir.

¹⁴⁰² [...] *sapientia propter quam potest homo acquirere omnes causas corporales et spirituales* (f° 1-1r).

¹⁴⁰³ Cf. la deuxième partie, au chapitre 1. A. 2., la section intitulée « Finalités théurgiques ». Pour rappel, ces finalités font partie d'extraits communs avec l'édition de 1701 et le *Sefer ha-Yashar*.



La plus grande différence observable entre les deux traités concerne la catégorie « contact avec les entités célestes ». Elle est non seulement beaucoup plus fournie dans le *Liber ale* (31% contre 11%), mais prend de plus une autre teinte, celle de la contrainte de démons. Pour rappel, dans le *Liber samayn*, nous avons deux rituels pour converser de jour et de nuit avec le Soleil, et un seul pour parler avec les démons et les contraindre. Dans le *Liber ale*, 27 rituels permettent d’avoir du pouvoir sur des démons, que ce soit en les contraignant dans un miroir¹⁴⁰⁴, en les empêchant d’entrer dans un lieu¹⁴⁰⁵, en les faisant fuir¹⁴⁰⁶, en parlant avec eux¹⁴⁰⁷, en obtenant leur amitié¹⁴⁰⁸ ou en les faisant apparaître¹⁴⁰⁹. C’est dans la partie concernant les plantes, nous l’avons dit, que ces buts sont le plus concentrés.

Une seconde catégorie un peu plus importante dans le *Liber ale* que dans le *Liber samayn* est celle qui est liée à la santé. Tandis qu’il s’agit dans le *Liber samayn* de combattre les torts physiques des mauvais vents, la migraine, l’insomnie, la goutte ainsi que de protéger les femmes en couche, le *Liber ale* propose une panoplie de sujets plus élargie (en plus de la goutte¹⁴¹⁰ et d’une aide au sommeil¹⁴¹¹ communes avec le *Liber samayn*) : guérir la vue¹⁴¹², les infections des yeux¹⁴¹³ et leur donner une meilleure couleur¹⁴¹⁴, soigner le visage¹⁴¹⁵, la fièvre¹⁴¹⁶, les saignements de nez¹⁴¹⁷, garder de l’ivresse¹⁴¹⁸, protéger les différents membres

¹⁴⁰⁴ V, f° 23r.

¹⁴⁰⁵ V, f° 23v.

¹⁴⁰⁶ V, f° 25r, 26r, 26v et 27v.

¹⁴⁰⁷ V, f° 24v.

¹⁴⁰⁸ V, f° 27r.

¹⁴⁰⁹ V, f° 28r.

¹⁴¹⁰ V, f° 22v.

¹⁴¹¹ V, f° 27v.

¹⁴¹² V, f° 22v.

¹⁴¹³ V, f° 23r.

¹⁴¹⁴ V, f° 32r.

¹⁴¹⁵ V, f° 22v.

¹⁴¹⁶ V, f° 24r et 32v.

¹⁴¹⁷ V, f° 24r.

¹⁴¹⁸ V, f° 25r.

du corps¹⁴¹⁹, renforcer les moelles et le cerveau¹⁴²⁰, guérir les pierres au rein¹⁴²¹, protéger la santé en général¹⁴²², guérir les dents et les rendre très belles¹⁴²³, guérir la maladie appelée cancer¹⁴²⁴, renforcer le cœur¹⁴²⁵, guérir les fistules¹⁴²⁶ et augmenter le lait d'une femme¹⁴²⁷. Le *Liber ale* propose donc beaucoup plus de guérisons, mais aussi pour des maux bien plus spécifiques. C'est également dans la partie consacrée aux plantes que celles-ci sont les plus fréquentes.

Cet élargissement des finalités magiques liées aux démons et à la santé a pour corollaire une diminution des autres, et en particulier de celle du désir de puissance, qui passe de 19% à 7%, et celle de l'amour, qui passe de 15% à 8%.

La taille de la catégorie consacrée à la divination varie peu, mais la nature de cette divination semble un peu différente dans le *Liber ale*. En effet, dans le *Liber samayn*, les deux rituels de divinations sont de même type (écrire des événements ou des dates sur des papiers jetés dans un liquide et observer lesquels remontent à la surface) ; dans le *Liber ale*, il s'agit non seulement de divination, mais dans trois cas sur quatre, de prophétie à proprement parler¹⁴²⁸.

Le *Liber ale* a donc une proportion très importante de finalités liées au pouvoir sur les démons et à la médecine.

Le *Liber thymiama*

Le *Liber thymiama* étant un traité mettant en relation les différentes suffumigations avec les entités célestes, il semble fonctionner comme un catalogue servant à enrichir les rituels des autres traités de la compilation alphonsine (comme on le lit d'ailleurs dans la conclusion du *Liber thymiama*), et ne propose pour cette raison pas ses finalités propres.

Le *Liber temporum*

Les finalités du *Liber temporum* de VH sont exactement les mêmes que celles de celui de P, les parties supplémentaires du premier faisant toutes partie du catalogue de noms et non d'opérations.

¹⁴¹⁹ V, f° 25v.

¹⁴²⁰ V, f° 26r.

¹⁴²¹ V, f° 27r.

¹⁴²² V, f° 28v et 29r.

¹⁴²³ V, f° 34r.

¹⁴²⁴ V, f° 34r.

¹⁴²⁵ V, f° 35r.

¹⁴²⁶ V, f° 35r.

¹⁴²⁷ V, f° 23v.

¹⁴²⁸ [...] *facit prophetizare* (V, f° 22v) ; *faciunt videri in aere futura et faciunt hominibus dicere multas prophetias* (V, f° 28v) ; *dat homini gratiam prophetandi futura* (V, f° 33r).

Le *Liber mundicie*

Ce livre présente la purification parfaite (dans le moindre détail) à réaliser avant chaque opération. Il est conçu pour servir aux opérations et finalités d'autres traités de l'ouvrage.

Le *Liber samayn*

Les finalités du *Liber samayn* de VH sont très semblables à celles de celui de P. Seul l'ajout d'un paragraphe du chapitre 24 (absent de P) mérite d'être mentionné. Il s'agit d'une sorte de conclusion du traité rappelant tout ce que l'on peut obtenir grâce à ce livre, dont le fait de devenir *quasi unus de prophetis terre et de angelis celorum*¹⁴²⁹. Pour le *Liber samayn* de VH, l'officiant qui œuvrera convenablement deviendra donc prophète et ange.

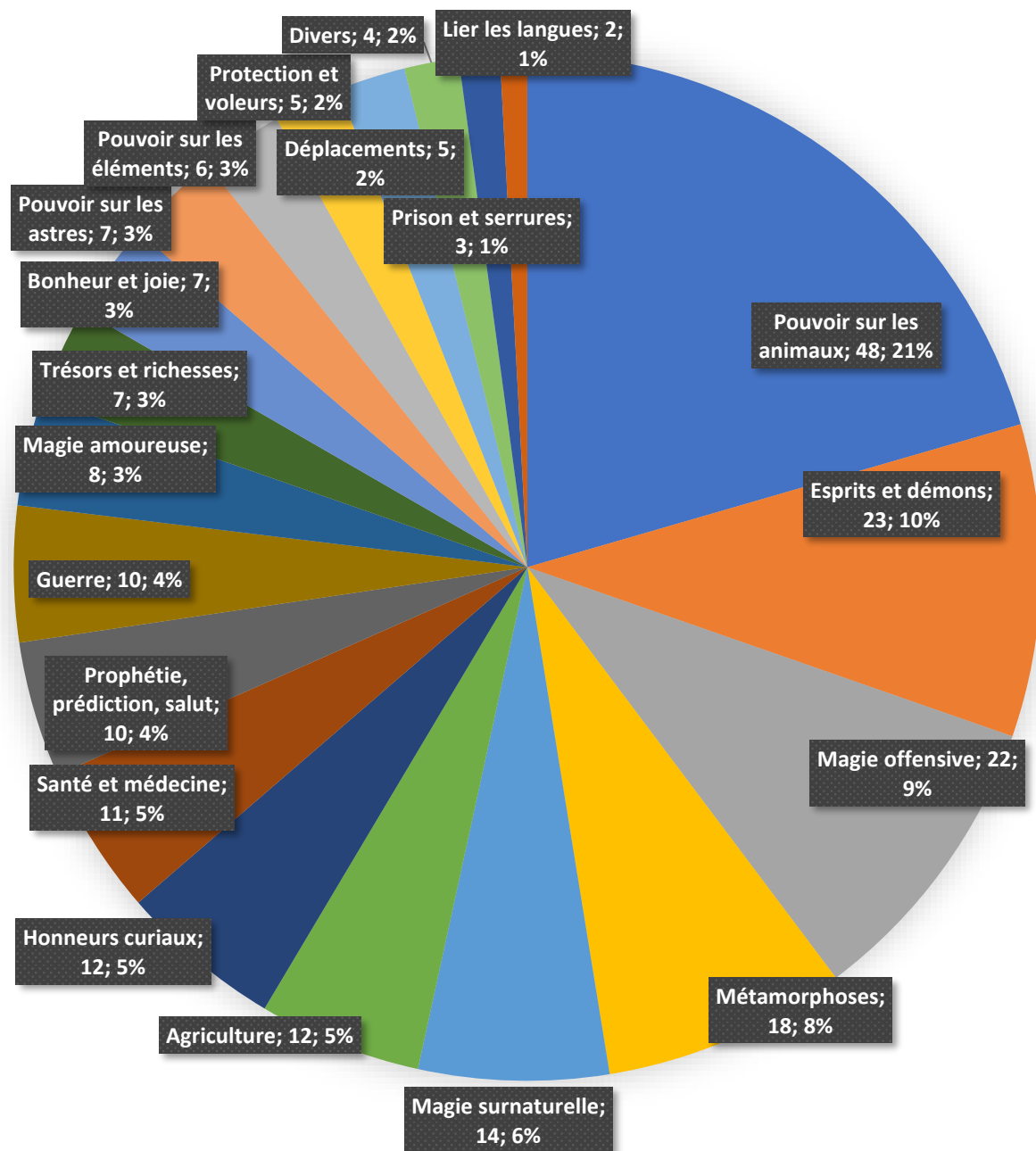
Le *Liber ymaginum et virtutum*

Le *Liber ymaginum et virtutum* est la partie de VH présentant le plus de finalités, puisqu'elles atteignent le nombre de 234. L'ouvrage présente en effet de nombreuses listes d'aspects astrologiques, au cours desquels un talisman¹⁴³⁰ réalisé permettra d'obtenir ces finalités bien précises. Contrairement à ce que nous avons observé pour le *Liber ale*, il est ici impossible de récupérer les catégories adaptées à l'étude de P.

¹⁴²⁹ § 263.

¹⁴³⁰ Le terme n'est pas présent dans l'ouvrage, qui le désigne toujours par le terme *ymago*.

Finalités du *Liber ymaginum* (VH)



Pouvoir sur les animaux

La plus grande particularité des finalités proposées par ce livre par rapport à ce que nous avons observé jusqu'à présent est l'émergence d'une très importante catégorie

consacrée au pouvoir sur les animaux – qui rappelle, mais en bien plus conséquent, le *Liber temporum* de P. Ces animaux peuvent être aussi bien domestiques (par exemple des chiens et des chevaux¹⁴³¹ ; des moutons et des chèvres¹⁴³²) que sauvages (par exemple des loups¹⁴³³). De même, le but (parfois implicite) poursuivi peut-être de les protéger (notamment protéger ses animaux contre tout mal¹⁴³⁴), ou de les empêcher de nuire (lier des serpents¹⁴³⁵). On peut également avoir des finalités très pratiques dans la gestion de ces animaux, comme rassembler des moutons et béliers¹⁴³⁶, ou faire venir le lait d'autres bêtes vers les siennes¹⁴³⁷.

Comme nous l'avons fait pour le *Liber temporum* de P, il y a lieu de se demander si cette importance du pouvoir sur les animaux n'est pas liée à la légende de Salomon, et la question se pose ici particulièrement au vu de cas comme : lier des ours¹⁴³⁸, des dauphins¹⁴³⁹ ; ou encore, comprendre les bêtes et les animaux¹⁴⁴⁰ ; mais surtout transformer une botte d'herbe en bétail¹⁴⁴¹ ; ou une botte de paille en cheval¹⁴⁴².

La liste des animaux cités mérite d'être dressée pour être comparée avec celle du *Liber temporum* : dans douze cas, le texte parle simplement de bête (*bestia*)¹⁴⁴³. Viennent ensuite les serpents (apparaissant sept fois)¹⁴⁴⁴, les chevaux (cinq fois)¹⁴⁴⁵ ; les oiseaux (quatre fois)¹⁴⁴⁶ ; puis deux fois les chiens¹⁴⁴⁷, les ours¹⁴⁴⁸, les moutons et béliers¹⁴⁴⁹, les abeilles¹⁴⁵⁰, les scorpions¹⁴⁵¹, les loups¹⁴⁵² et les vers¹⁴⁵³ ; finalement, avec une seule apparition, les cigales¹⁴⁵⁴, des bêtes sauvages (*fera*)¹⁴⁵⁵, les corbeaux¹⁴⁵⁶, les chèvres¹⁴⁵⁷, les dauphins¹⁴⁵⁸, les

¹⁴³¹ V, f° 170r.

¹⁴³² V, f° 171r.

¹⁴³³ V, f° 171r.

¹⁴³⁴ V, f° 197v.

¹⁴³⁵ V, f° 170v.

¹⁴³⁶ V, f° 177v.

¹⁴³⁷ V, f° 199v.

¹⁴³⁸ V, f° 170v.

¹⁴³⁹ V, f° 171v.

¹⁴⁴⁰ V, f° 200r.

¹⁴⁴¹ V, f° 199v.

¹⁴⁴² V, f° 199v.

¹⁴⁴³ V, f° 175v, 197v, 198r, 199v, 200r, 200v et 177r. Au f° 175r, le texte précise *bona bestia* ; au f° 176r, *mala bestia*.

¹⁴⁴⁴ V, f° 170r, 171r, 176v, 198v et 199v.

¹⁴⁴⁵ V, f° 170r, 171r, 177v et 199v.

¹⁴⁴⁶ V, f° 171r (*volucris*), 199v, 200r et 177r (*avis*).

¹⁴⁴⁷ V, f° 170r et 171r.

¹⁴⁴⁸ V, f° 170v et 198v.

¹⁴⁴⁹ V, f° 171r et 177v.

¹⁴⁵⁰ V, f° 171r et 199v.

¹⁴⁵¹ V, f° 171r et 198v.

¹⁴⁵² V, f° 171r et 198v.

¹⁴⁵³ V, f° 198v et 176v.

¹⁴⁵⁴ V, f° 170r et 170v.

¹⁴⁵⁵ V, f° 170r et 176v.

¹⁴⁵⁶ V, f° 170v.

¹⁴⁵⁷ V, f° 171r.

¹⁴⁵⁸ V, f° 171v.

sauterelles¹⁴⁵⁹, les chameaux¹⁴⁶⁰, les éléphants¹⁴⁶¹, le bouc¹⁴⁶², et les poissons¹⁴⁶³. Pour rappel, nous avons dans le *Liber temporum* des animaux et animaux comestibles, des bêtes (*bestia*), mais aussi des serpents, lézards, chameaux, éléphants, buffles, oiseaux et grands oiseaux, poissons et animaux marins.

Il est étonnant de retrouver les éléphants et les chameaux en commun, animaux plutôt inattendus dans un contexte européen (mais la magie alphonsine est volontiers exotique, d'autant qu'elle trouve une partie de ses sources dans le monde arabe). L'originalité du *Liber ymaginum* est certainement l'importance des chevaux. Pour le reste, le faible nombre d'occurrences ne permet pas de savoir si les différences ne sont pas simplement dues aux statistiques (vu le plus petit nombre d'animaux dans P).

Métamorphoses

Une catégorie étonnante et totalement originale par rapport à l'ensemble de P (et d'ailleurs au reste de VH) est celle des métamorphoses, à savoir de la possibilité pour l'homme de se transformer en un autre être. Elle est, avec 8% des finalités, la quatrième catégorie la plus importante. Il peut s'agir de se transformer en loup¹⁴⁶⁴, en cheval¹⁴⁶⁵, en un quadrupède au choix¹⁴⁶⁶, en faucon¹⁴⁶⁷, en aigle¹⁴⁶⁸, en oiseau au choix¹⁴⁶⁹, en dauphin¹⁴⁷⁰, en forme au choix¹⁴⁷¹, en poisson¹⁴⁷², en reptile (serpent ou scorpion)¹⁴⁷³ ; mais aussi en fumée¹⁴⁷⁴, en feu¹⁴⁷⁵, en ange¹⁴⁷⁶, en étoile¹⁴⁷⁷, en ombre¹⁴⁷⁸, en vent¹⁴⁷⁹, ou en la similitude d'un homme¹⁴⁸⁰. Cette section donne d'emblée au *Liber ymaginum* un caractère spectaculaire et illusionniste.

¹⁴⁵⁹ V, f° 198v.

¹⁴⁶⁰ V, f° 198v.

¹⁴⁶¹ V, f° 198v.

¹⁴⁶² V, f° 199v.

¹⁴⁶³ V, f° 177r.

¹⁴⁶⁴ V, f° 199r.

¹⁴⁶⁵ V, f° 199r.

¹⁴⁶⁶ V, f° 199r.

¹⁴⁶⁷ V, f° 199r.

¹⁴⁶⁸ V, f° 199r.

¹⁴⁶⁹ V, f° 199r.

¹⁴⁷⁰ V, f° 199r.

¹⁴⁷¹ V, f° 199r et 197v.

¹⁴⁷² V, f° 199r.

¹⁴⁷³ V, f° 199r.

¹⁴⁷⁴ V, f° 199r.

¹⁴⁷⁵ V, f° 199r.

¹⁴⁷⁶ V, f° 199r.

¹⁴⁷⁷ V, f° 199r.

¹⁴⁷⁸ V, f° 199r.

¹⁴⁷⁹ V, f° 199r.

¹⁴⁸⁰ V, f° 200r.

Les esprits et démons

Une particularité du *Liber ymaginum* le rapproche du *Liber ale* : l'importance du contact avec les esprits et les démons. Il s'agit avant tout d'esprits (*spiritus*), qui peuvent être du ciel, de l'air ou des fleuves et fontaines (huit occurrences)¹⁴⁸¹ ; de démons (*demon*) avec cinq occurrences¹⁴⁸² ; de vents (*ventus*) avec cinq occurrences également¹⁴⁸³ ; de morts (*mortuus*) (quatre occurrences)¹⁴⁸⁴ ; ou encore de diables (*dyabolus*)¹⁴⁸⁵ ou d'un esprit familier (*spiritus familiaris*)¹⁴⁸⁶. On retrouve donc les mêmes types d'entités que dans le *Liber samayn* – avec en plus les diables – mais le contact avec les esprits et démons est proportionnellement plus présent dans le *Liber ymaginum* que dans P.

Magie offensive

La magie offensive occupe également une place de choix dans le *Liber ymaginum*, alors qu'elle est peu présente dans P. Il s'agit d'infliger de la fièvre à quelqu'un¹⁴⁸⁷, de le dépouiller¹⁴⁸⁸, de détruire un ennemi¹⁴⁸⁹ ou un homme ou une femme¹⁴⁹⁰, de faire tout mal (*omne malum*)¹⁴⁹¹, de créer la discorde entre deux personnes¹⁴⁹², de moquer un homme ou une femme¹⁴⁹³, d'affaiblir quelqu'un¹⁴⁹⁴, de faire qu'un ennemi soit blessé par un démon¹⁴⁹⁵, d'expulser un homme de sa maison¹⁴⁹⁶, de tuer quelqu'un¹⁴⁹⁷, de le destituer de son honneur¹⁴⁹⁸, de détruire le bien et la concorde¹⁴⁹⁹, de terrifier quelqu'un¹⁵⁰⁰, et d'incendier des champs et des vignes¹⁵⁰¹.

À ces finalités s'ajoutent celles directement liées à la guerre, qui sont plus ou moins offensives : détruire, dévaster et faire tout mal¹⁵⁰², expulser un roi de son royaume¹⁵⁰³,

¹⁴⁸¹ V, f° 176r, 198r, 198v et 200r.

¹⁴⁸² V, f° 196r, 198r, 199v et 200r.

¹⁴⁸³ V, f° 196r, 198r, 198v et 199v.

¹⁴⁸⁴ V, f° 196r, 198r, 199v et 200r.

¹⁴⁸⁵ V, f° 198r.

¹⁴⁸⁶ V, f° 198r.

¹⁴⁸⁷ V, f° 170v et 197v.

¹⁴⁸⁸ V, f° 171r.

¹⁴⁸⁹ V, f° 170v et 196r.

¹⁴⁹⁰ V, f° 177v.

¹⁴⁹¹ V, f° 177v et 197v.

¹⁴⁹² V, f° 175v et 197v.

¹⁴⁹³ V, f° 175v.

¹⁴⁹⁴ V, f° 176v, 195v et 197v.

¹⁴⁹⁵ V, f° 197v.

¹⁴⁹⁶ V, f° 197v.

¹⁴⁹⁷ V, f° 198r.

¹⁴⁹⁸ V, f° 197v.

¹⁴⁹⁹ V, f° 171v.

¹⁵⁰⁰ V, f° 200r.

¹⁵⁰¹ V, f° 198v.

¹⁵⁰² V, f° 170v.

¹⁵⁰³ V, f° 175r, 176r et 177v.

prendre une ville ou la garder¹⁵⁰⁴, prendre une ville, un camp ou une tente¹⁵⁰⁵, vaincre ses ennemis ou adversaires¹⁵⁰⁶, faire apparaître des hommes armés avec soi¹⁵⁰⁷, faire venir une très grande armée dans n'importe quel royaume¹⁵⁰⁸, et faire fuir une armée d'une ville assiégée¹⁵⁰⁹.

Les finalités offensives du *Liber ymaginum* peuvent donc être liées ou non à la guerre, et sont à la fois plus nombreuses, plus violentes et plus précises que ce que nous avons observé dans P.

Magie surnaturelle

Une nouvelle catégorie a également dû être créée ici, regroupant toutes les finalités qui sont en soi surnaturelles. On trouve par exemple deux cas qui permettent de transformer un métal en un autre¹⁵¹⁰, et qui pourraient donc être liés à l'alchimie ; tandis que d'autres talismans du *Liber ymaginum* permettent d'avoir des pouvoirs rendant semblables à certains personnages bibliques : marcher sur la mer comme sur la terre¹⁵¹¹, ouvrir la mer et y marcher au sec¹⁵¹², marcher fermement sur n'importe quelle eau¹⁵¹³, déplacer la terre d'un endroit à l'autre (on pense à la foi qui déplace les montagnes)¹⁵¹⁴, faire sortir du lait d'un arbre (on pense à l'eau du rocher)¹⁵¹⁵, faire sortir de l'eau d'un rocher¹⁵¹⁶.

D'autres talismans permettent enfin de devenir invisible¹⁵¹⁷, de faire apparaître des merveilles¹⁵¹⁸, de faire apparaître ce que l'on veut dans l'air et dans les étoiles¹⁵¹⁹, de marcher dans les nuages¹⁵²⁰, ou même d'avoir le pouvoir de chevaucher un dragon¹⁵²¹.

Nous pouvons ajouter à ceux-ci la catégorie liée au pouvoir sur les astres, qui concerne sept talismans (3%) : pour changer la couleur du Soleil¹⁵²², avoir la grâce par rapport au Soleil,

¹⁵⁰⁴ V, f° 175v.

¹⁵⁰⁵ V, f° 175v.

¹⁵⁰⁶ V, f° 197v.

¹⁵⁰⁷ V, f° 199v.

¹⁵⁰⁸ V, f° 200r.

¹⁵⁰⁹ V, f° 200r.

¹⁵¹⁰ V, f° 176r et 200r.

¹⁵¹¹ V, f° 199r.

¹⁵¹² V, f° 199r.

¹⁵¹³ V, f° 199r.

¹⁵¹⁴ V, f° 199r.

¹⁵¹⁵ V, f° 199v.

¹⁵¹⁶ V, f° 199v.

¹⁵¹⁷ V, f° 175r.

¹⁵¹⁸ V, f° 176r.

¹⁵¹⁹ V, f° 176v.

¹⁵²⁰ V, f° 198v.

¹⁵²¹ V, f° 200r.

¹⁵²² V, f° 175v.

à la Lune et aux étoiles¹⁵²³, obscurcir le Soleil¹⁵²⁴, obscurcir la Lune¹⁵²⁵, parler avec le Soleil¹⁵²⁶, parler avec la Lune¹⁵²⁷, parler avec les étoiles du septentrion¹⁵²⁸. Nous observons un double point commun avec P : premièrement, le rituel pour parler avec le Soleil ; deuxièmement, la grande importance en général du Soleil et de la Lune par rapport aux autres planètes et astres. Mais la dimension cosmique du septième traité de VH est beaucoup plus spectaculaire que celle de P.

Si l'on y ajoute encore les dix-huit cas de métamorphoses mentionnés plus haut, on obtient une classe de 14% ; ce qui nous éloigne tout à fait de P qui comportait seulement un cas d'illusionnisme, et deux cas de dialogue avec le Soleil.

Agriculture

Nous avons observé que la partie la plus liée à la vie agricole de P était le *Liber temporum*, avec de nombreuses finalités concernant les animaux et les éléments. Nous avons également un cas de divination dans le *Liber samayn*, permettant de prédire notamment les pluies et les bonnes récoltes.

Dans le *Liber ymaginum*, cette catégorie prend beaucoup plus d'importance. Les talismans permettront de lier des vignes¹⁵²⁹, des champs et des terres¹⁵³⁰, de retirer tous les vers d'une moisson, d'une terre ou d'un champ¹⁵³¹, de lier des champs ou des jardins¹⁵³², de faire tomber la pluie¹⁵³³, de rassembler le blé et les graines¹⁵³⁴, de lier les herbes¹⁵³⁵, de lier les arbres qui ne portent pas de fruit¹⁵³⁶, de lier les arbres qui portent du fruit¹⁵³⁷, de lier les semences¹⁵³⁸, et de lier des fleurs¹⁵³⁹. Ces finalités montrent donc ici un intérêt direct pour la protection et l'amélioration des récoltes.

Honneurs curiaux

La classe comprenant les finalités liées aux honneurs et à la grâce du roi est de même envergure. Celle-ci est en revanche commune à ce que l'on trouve dans le *Liber samayn* de P, dont, pour rappel, l'une des deux catégories les plus fournies est celles liée au désir de

¹⁵²³ V, f° 198v.

¹⁵²⁴ V, f° 199r.

¹⁵²⁵ V, f° 199r.

¹⁵²⁶ V, f° 199r.

¹⁵²⁷ V, f° 199r.

¹⁵²⁸ V, f° 199r.

¹⁵²⁹ V, f° 170v.

¹⁵³⁰ V, f° 170v.

¹⁵³¹ V, f° 175r.

¹⁵³² V, f° 175r.

¹⁵³³ V, f° 175v.

¹⁵³⁴ V, f° 177v.

¹⁵³⁵ V, f° 198v.

¹⁵³⁶ V, f° 198v.

¹⁵³⁷ V, f° 198v.

¹⁵³⁸ V, f° 198v.

¹⁵³⁹ V, f° 198v.

puissance et à la grâce des puissants. Proportionnellement, c'est donc dans le *Liber samayn* qu'elle a le plus d'importance. Sa nature diffère également. Dans P en effet, il s'agit non seulement d'être honoré auprès du roi, mais aussi du pouvoir d'une ville, des vassaux d'un roi, d'un juge, d'un riche, d'un maire, d'un puissant, ou d'un bayle. La figure du roi est beaucoup plus centrale dans le *Liber ymaginum*, puisque l'on y apprend à : faire du roi son ami¹⁵⁴⁰, lier le roi ou un malfaiteur¹⁵⁴¹, acquérir la dignité du roi ou par le roi¹⁵⁴², obtenir un grand amour du roi ou de n'importe quel seigneur¹⁵⁴³, avoir le roi sous son commandement (*ad mandatum tuum*)¹⁵⁴⁴, faire en sorte que le roi t'aime beaucoup¹⁵⁴⁵, garder le roi de tout mal¹⁵⁴⁶, faire en sorte que toi ou ton roi teniez d'autres rois sous vos pieds et sous votre domination¹⁵⁴⁷. Sans surprise, cette partie de la version alphonsine est plus adaptée à la vie politique d'un royaume comme celui de la Castille du XIII^e siècle.

On y apprendra également à simplement acquérir l'honneur¹⁵⁴⁸, à être exalté et honoré au-dessus des autres hommes¹⁵⁴⁹, à être honoré par sa famille et à être meilleur et plus vénérable qu'eux¹⁵⁵⁰.

Un lien plus étroit avec le pouvoir du roi est donc indéniable dans le *Liber ymaginum*, et n'est pas sans lien avec l'origine alphonsine de VH. Ce livre pourrait en tout cas émaner d'un milieu plus proche du pouvoir royal que P. Mais le nombre d'inconnues dans ce domaine ne nous permet d'énoncer que des suppositions.

Santé et médecine

Une troisième catégorie de la même importance est celle de la santé. Ici aussi, elle est passée du premier rang en quantité dans le *Liber samayn* au sixième dans le *Liber ymaginum*. Dans ce domaine, il faut observer que la majorité des finalités proposées par ce dernier sont très générales : être toujours sain tant que l'on vivra¹⁵⁵¹, guérir un homme¹⁵⁵², garder un homme sain¹⁵⁵³, lier toute infirmité¹⁵⁵⁴, être soustrait à l'infirmité¹⁵⁵⁵, guérir n'importe qui de

¹⁵⁴⁰ V, f° 174v.

¹⁵⁴¹ V, f° 171r.

¹⁵⁴² V, f° 175v.

¹⁵⁴³ V, f° 176r.

¹⁵⁴⁴ V, f° 177v.

¹⁵⁴⁵ V, f° 198v.

¹⁵⁴⁶ V, f° 198v.

¹⁵⁴⁷ V, f° 198v.

¹⁵⁴⁸ V, f° 177v.

¹⁵⁴⁹ V, f° 198v.

¹⁵⁵⁰ V, f° 197r.

¹⁵⁵¹ V, f° 175r.

¹⁵⁵² V, f° 175v.

¹⁵⁵³ V, f° 175v.

¹⁵⁵⁴ V, f° 174v.

¹⁵⁵⁵ V, f° 197v.

n'importe quelle infirmité¹⁵⁵⁶. On ne retrouve qu'une seule fois le lien observé dans le *Liber samayn* entre les démons et la maladie¹⁵⁵⁷.

Seuls trois cas médicaux sont un peu plus spécifiques : l'un pour la grossesse et le mal des femmes¹⁵⁵⁸, le second pour avoir beaucoup d'enfants¹⁵⁵⁹, et le troisième pour faire dormir n'importe qui¹⁵⁶⁰. Notons que les premier et troisième sont également présents dans le *Liber samayn*. Mais la migraine, la goutte, et la description plus précise de l'effet des démons (face tordue, parole empêchée, etc.), ne se retrouvent pas ici.

Alors que dans certains domaines (magie offensive, pouvoir sur les animaux, pouvoir sur les esprits), nous observions que le *Liber ymaginum* proposait des finalités beaucoup plus spécifiques que P, nous pouvons ici au contraire affirmer qu'il est moins détaillé.

Divination et prophétie

Un ensemble de finalités fait encore l'originalité du *Liber ymaginum*, non pas par son importance en quantité, mais par son originalité par rapport à ce que nous avons observé ailleurs. Tandis que le *Liber samayn* propose deux rituels de divination, cet ouvrage propose d'une part des finalités semblables (savoir ce qui adviendra dans le monde, et faire de ces choses tout bien et tout mal¹⁵⁶¹ ; avoir une réponse de nuit à propos de ce que tu désires¹⁵⁶²), mais permet également d'avoir ce pouvoir de prédiction non pas ponctuellement, mais pour toujours (avoir le pouvoir de dire toute chose future¹⁵⁶³), d'augmenter sa science (obtenir toujours la vérité¹⁵⁶⁴, acquérir la science que tu veux¹⁵⁶⁵, augmenter ta science¹⁵⁶⁶, que toute science et raison abonde en toi¹⁵⁶⁷), ou encore, de s'élever religieusement : avoir la grâce dans la science et dans l'Écriture¹⁵⁶⁸, que le Dieu très-haut (*Deus altissimus*) soit ton ami¹⁵⁶⁹, pour la croissance (*incremento*) de la vie, c'est-à-dire pour avoir le salut¹⁵⁷⁰.

Ces dernières finalités rappellent plutôt celles du prologue de P, alors qu'elles sont ici le résultat de confections de rituels très précis. Le *Liber ymaginum* peut donc dans une certaine mesure être qualifié de plus cérémoniel et clérical, sinon de plus religieux que P.

¹⁵⁵⁶ V, f° 200r.

¹⁵⁵⁷ V, f° 198v.

¹⁵⁵⁸ V, f° 177r.

¹⁵⁵⁹ V, f° 197v.

¹⁵⁶⁰ V, f° 200r.

¹⁵⁶¹ V, f° 142v.

¹⁵⁶² V, f° 176v.

¹⁵⁶³ V, f° 200r.

¹⁵⁶⁴ V, f° 143r.

¹⁵⁶⁵ V, f° 175r.

¹⁵⁶⁶ V, f° 176r.

¹⁵⁶⁷ V, f° 198r.

¹⁵⁶⁸ V, f° 177v.

¹⁵⁶⁹ V, f° 198r.

¹⁵⁷⁰ V, f° 176v.

Magie amoureuse

La magie amoureuse est assez peu présente dans le *Liber ymaginum*, puisque l'on n'y trouve que huit cas (3%). Alors que la moitié des cas de magie amoureuse du *Liber samayn* de P (deux cas sur quatre) était consacrée à l'obtention de l'amour d'une dame honorée, les finalités du *Liber ymaginum* sont ici aussi moins spécifiques : faire venir à toi une femme¹⁵⁷¹, mettre l'amour entre deux personnes¹⁵⁷², obtenir l'amour d'un homme ou d'une femme et les faire venir à toi¹⁵⁷³, provoquer un mariage¹⁵⁷⁴, obtenir n'importe quel mariage¹⁵⁷⁵, unir deux personnes¹⁵⁷⁶, mettre un grand amour entre un homme et une femme¹⁵⁷⁷, faire venir à toi immédiatement la femme que tu veux, même si elle est très éloignée¹⁵⁷⁸. La version alphonsine est donc plus riche aussi sur ce plan, tout en étant moins spécifique et en insistant moins sur une volonté d'hypergamie.

Trésors et richesses

Une catégorie absente de P et présente dans le *Liber ymaginum* (sept cas, 3%) est celle des trésors et des richesses. Dans celle-ci, les finalités sont très précises : trouver un trésor antique¹⁵⁷⁹, avoir la grâce de trouver des choses occultes¹⁵⁸⁰, trouver une chose cachée contre la volonté de celui qui la possède¹⁵⁸¹, résoudre toute perte de richesse¹⁵⁸², acquérir richesses et héritages¹⁵⁸³, lier les lieux où sont vendues des marchandises¹⁵⁸⁴, et toujours recouvrer ses dettes¹⁵⁸⁵.

Bonheur et joie

Une autre catégorie de finalités absente de P est celle qui relève de l'obtention du bonheur et de la joie. On trouve en effet un rituel pour jouer, rire et chanter¹⁵⁸⁶, pour réjouir un homme et le faire chanter¹⁵⁸⁷, pour être toujours hilare et paisible¹⁵⁸⁸, pour faire entrer la joie (*gaudium*) dans une maison¹⁵⁸⁹, pour que soit heureuse la maison dans laquelle on se

¹⁵⁷¹ V, f° 170v.

¹⁵⁷² V, f° 175r.

¹⁵⁷³ V, f° 175v.

¹⁵⁷⁴ V, f° 177v.

¹⁵⁷⁵ V, f° 197v.

¹⁵⁷⁶ V, f° 197v.

¹⁵⁷⁷ V, f° 197v.

¹⁵⁷⁸ V, f° 200r.

¹⁵⁷⁹ V, f° 177v.

¹⁵⁸⁰ V, f° 197r.

¹⁵⁸¹ V, f° 175v.

¹⁵⁸² V, f° 176r.

¹⁵⁸³ V, f° 198r.

¹⁵⁸⁴ V, f° 171r.

¹⁵⁸⁵ V, f° 197v.

¹⁵⁸⁶ V, f° 171r.

¹⁵⁸⁷ V, f° 171r.

¹⁵⁸⁸ V, f° 197v.

¹⁵⁸⁹ V, f° 197v.

trouve¹⁵⁹⁰, pour toute tempérance¹⁵⁹¹, pour être toujours capable de faire tout le bien¹⁵⁹². Si donc, comme nous l'avons observé plus haut, le *Liber ymaginum* se distingue de P par l'importance de sa magie offensive, il s'en distingue tout autant par la présence d'une magie ayant des finalités ludiques et destinée à obtenir bonheur et joie ici-bas.

Puissance sur les éléments

Une catégorie de talismans permettant d'avoir du pouvoir sur les éléments (six cas, 3%) nous renvoie à nouveau au *Liber temporum* de P. Le praticien y apprendra à : lier le feu¹⁵⁹³, faire en sorte que le feu n'ait pas le pouvoir de brûler dans un certain lieu¹⁵⁹⁴, amener de l'eau à lui¹⁵⁹⁵, comprendre le tonnerre¹⁵⁹⁶, les vents¹⁵⁹⁷, et faire trembler la terre¹⁵⁹⁸. Ici, nous sommes dans le même registre que les finalités appartenant à la même catégorie dans le *Liber temporum* de P.

Magie apotropaïque

Le *Liber ymaginum* se caractérise encore par la faible proportion de finalités apotropaïques, qui pourtant constituent la base de nombreuses traditions magiques. On trouve (en plus de la catégorie liée à la santé) trois talismans liés aux voleurs : œuvrer sur les voleurs¹⁵⁹⁹, les lier¹⁶⁰⁰, ou être protégé parmi eux¹⁶⁰¹. Un talisman permet de voyager en sécurité¹⁶⁰², et un dernier proposant de faire en sorte que le royaume ou la ville dans laquelle on vit soit en paix¹⁶⁰³.

Facilité de déplacement

Cinq rituels permettent également de faciliter les déplacements : déplacer un homme d'un lieu à un autre¹⁶⁰⁴, faire venir n'importe quelle chose vers n'importe quel lieu¹⁶⁰⁵, amener de la nourriture d'une autre maison vers la tienne¹⁶⁰⁶, voler ou marcher en un instant vers n'importe quel lieu, ou faire venir ce que l'on veut¹⁶⁰⁷, et se rendre en une heure où l'on

¹⁵⁹⁰ V, f° 198v.

¹⁵⁹¹ V, f° 171v.

¹⁵⁹² V, f° 197v.

¹⁵⁹³ V, f° 171r.

¹⁵⁹⁴ V, f° 177r.

¹⁵⁹⁵ V, f° 177r.

¹⁵⁹⁶ V, f° 200r.

¹⁵⁹⁷ V, f° 200r.

¹⁵⁹⁸ V, f° 200r.

¹⁵⁹⁹ V, f° 170r.

¹⁶⁰⁰ V, f° 171v.

¹⁶⁰¹ V, f° 198r.

¹⁶⁰² V, f° 198r.

¹⁶⁰³ V, f° 198v.

¹⁶⁰⁴ V, f° 176v.

¹⁶⁰⁵ V, f° 176v.

¹⁶⁰⁶ V, f° 177r.

¹⁶⁰⁷ V, f° 196r.

veut¹⁶⁰⁸. Cette catégorie n'est pas totalement étrangère au *Liber samayn* de P qui dispose d'un rituel comparable pour faire revenir un fugitif.

Autres

On trouve encore trois rituels permettant de libérer quelqu'un de prison¹⁶⁰⁹, ou d'ouvrir n'importe quelle serrure ou fermeture¹⁶¹⁰, deux rituels qui pourraient être liés à des procès, puisqu'il s'agit de lier des langues¹⁶¹¹, et finalement quelques finalités plus générales – dissoudre toute ligation ou lien¹⁶¹², détruire des murs¹⁶¹³, faire ce que l'on veut sous ses pieds¹⁶¹⁴ – qui peuvent avoir diverses applications.

Conclusion sur le *Liber ymaginum et virtutum*

Les finalités des *Liber ymaginum* sont très originales par rapport à celles de P. D'une part, nous avons dû avoir recours à de nouvelles catégories pour des séries (souvent importantes) de finalités totalement absentes de P. C'est le cas des dix-huit métamorphoses, en animaux et autres ; mais aussi de la volonté de découvrir des trésors et d'accroître ses richesses ; ou encore d'obtenir gaieté, joie et bonheur. D'autre part, certaines classes sont communes à P, mais diffèrent par leur taille, par la précision de leur description ou par les nuances de leur contenu. Dans la version alphonsine, la magie agressive est ainsi beaucoup plus importante en quantité, mais aussi en précision et en degré de violence ; tandis que les cas de médecine ou de protection sont beaucoup moins détaillés. Les finalités de magie amoureuse sont plus générales et semblent moins sous-tendues, contrairement à ce que nous avons observé dans le *Liber samayn* de P, par la volonté d'hypergamie. Les rituels permettant d'avoir du pouvoir sur les esprits et les démons sont quant à eux beaucoup plus importants en nombre, tout en correspondant à une nomenclature proche de celle de P. Finalement, la catégorie relative aux honneurs curiaux se distingue par son intérêt presque unilatéral pour l'amour et la grâce du roi, alors que P mentionne de nombreux personnages inférieurs dans la hiérarchie.

Notons encore que certaines catégories ne sont communes qu'avec le *Liber temporum* ; c'est le cas de celle qui permet d'avoir du pouvoir sur les animaux (plus importante, et présentant un plus grand nombre d'animaux), sur les éléments et sur les cultures.

Finalement, le *Liber ymaginum* se distingue de P par une importance plus forte des buts non seulement surnaturels, mais aussi (potentiellement au moins) cléricaux, voire religieux. Ce dernier caractère se distingue de l'aspect théurgique anhistorique du prologue

¹⁶⁰⁸ V, f° 198r.

¹⁶⁰⁹ V, f° 175r et 177r.

¹⁶¹⁰ V, f° 198v.

¹⁶¹¹ V, f° 175r et 197v.

¹⁶¹² V, f° 170r.

¹⁶¹³ V, f° 170v.

¹⁶¹⁴ V, f° 197v.

de P et relève d'une magie plus ancrée dans la société chrétienne des derniers siècles du Moyen Âge où la religiosité, l'amour de Dieu et la compréhension des Écritures peuvent être confortés par la confection d'un talisman bien particulier.

Conclusion : les finalités de VH

La version VH comprend donc, outre les *Liber temporum* et *Liber samayn* communs à P et très semblables à ceux de cette version du point de vue des finalités, trois manuels théoriques ne présentant pas de finalités : le *Liber clavis* (manuel d'astrologie), le *Liber thymiama* (catalogue d'encens) et le *Liber mundicie* (manuel de purification), mais auquel l'officiant pourra se référer pour réaliser les opérations des autres traités ; et seulement deux traités présentant des finalités, pour le coup très nombreuses et très spécifiques : le *Liber ale* (87 finalités) et le *Liber ymaginum* (234 finalités).

Le premier apporte à VH une très importante quantité d'opérations magiques visant à dominer tous types d'esprits inférieurs, majoritairement à l'aide de fumigations, mais aussi d'opérations proposant de guérir une panoplie de maladies et d'infirmités très précises. Quant au *Liber ymaginum*, il enrichit considérablement l'ouvrage de finalités différentes de ce que l'on trouve partout ailleurs, comme les métamorphoses, la magie surnaturelle, une magie plus agressive, ou permettant d'obtenir la richesse. Il est intéressant de noter que là où le *Liber ale* est le plus spécialisé (pouvoir sur les esprits et médecine), le *Liber ymaginum* l'est particulièrement peu, – ce qui n'est évidemment pas un hasard.

Il semble peu probable que ces deux derniers traités n'aient été choisis que pour leurs finalités. C'est peut-être surtout le type de magie qu'ils renferment (magie naturelle opérant essentiellement par la vertu des choses et magie talismanique) qui a guidé ce choix, nous y reviendrons dans un instant. Notre analyse nous permet toutefois déjà de formuler deux observations : premièrement, le compilateur a mêlé de façon très équilibrée les manuels théoriques (*Liber clavis*, *Liber thymiama*, première partie du *Liber temporum*, et *Liber mundicie*) et les manuels correspondant à des finalités pratiques immédiates (*Liber ale*, seconde partie du *Liber temporum*, *Liber samayn* et *Liber ymaginum*). À ce point de vue, son choix pourrait avoir été assez rationnel. Deuxièmement, les finalités du *Liber samayn* et du *Liber temporum* sont globalement moins variées et précises que celles des *Liber ale* et *Liber ymaginum*, ce qui pourrait laisser supposer que ces deux traités d'origine juive ont davantage été importés pour leur angélologie que pour des finalités concrètes autres que défensives et apotropaïques.

3. Le fonctionnement des rituels

Dans ce chapitre, nous allons étudier les mécanismes qui sous-tendent les rituels de chacun des sept traités de VH, afin de les comparer à ceux de P, et de comprendre ce qui a guidé le choix de leur union dans la version « alphonsine », et l'intérêt de cette dernière par rapport à P de ce point de vue.

Le prologue

Aucun rituel n'est présenté dans le prologue général de VH, qui est entièrement littéraire.

Le *Liber clavis*

La partie introductive du *Liber clavis* comprend un mode d'emploi pour la réalisation de l'ouvrage dans lequel sera copié le *Semiphoras*. Les instructions sont d'une précision rare (V, f° 12-13v).

Il faudra l'écrire sur un parchemin pur, de préférence du parchemin de chevreaux ou d'agneaux vierges, ou de petits cerfs, qui sont meilleurs que tous les autres. L'encre doit être faite avec des noix de galle bonnes et pures, du bon vin blanc et sain, et de la gomme, du vitriol, du mastic, de l'encens et du crocus. Trois jours plus tard, quand elle est devenue bien claire, décantée et pure, il faut y ajouter un peu de noix de galle¹⁶¹⁵ et de styrax liquide¹⁶¹⁶, du bon musc, de l'ambre, du baumier, de la myrrhe et du bois d'aloès.

Il faut alors mélanger l'encre obtenue avec du mastic, de l'encens (*thus*), du crocus, du bois d'aloès et un peu d'encens (*thimiama*) et de bdellium bleu¹⁶¹⁷, avant de la filtrer avec un tissu pur, ténu et plié en trois. On y ajoutera alors le musc, l'ambre, le styrax, la noix de galle, le baumier et la myrrhe, tous bien broyés, et l'on le mélangera avec l'encre.

Il faut ensuite laisser le tout reposer pendant trois jours, bien couvert, dans un lieu sûr. On obtient alors l'encre avec laquelle on peut écrire les noms saints de Dieu et de ses anges et les autres choses dans lesquelles se trouve le *Semiphoras*, « le grand nom parfait » (V, f° 11v), afin que tout ce que fait l'opérateur soit accompli selon sa volonté, pour son service. Toute chose ajoutée à cette encre doit être neuve, propre, pure et bonne.

¹⁶¹⁵ *Algalia*, i.e. *Algalla* (selon C. Burnett et ZERDOUN BAT-YEHOUDA, M., *Les Encres noires au moyen âge*, Paris, CNRS, 1983, p. 342).

¹⁶¹⁶ En latin, *almea*, translittération de l'arabe *al-may'a*, terme arabe désignant le styrax liquide (cf. *Tuhfat al-ahbab. Glossaire de la matière médicale marocaine*, édité par H.-P.-J. RENAUD et G. COLIN, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1934, pp. 27-28, n° 58 ; et *Sahr Asma' al-'Uqqar. L'Explication des noms des drogues. Un glossaire de matière médicale composé par Maïmonide*, Le Caire, Imprimerie de l'institut Français, 1940, p. 25). Nous remercions Sébastien Moureau pour son aide à l'identification de ces substances.

¹⁶¹⁷ *Almutazarat*, translittération de l'arabe *al-muql al-azraq* (*ibid.*, pp. 114-115).

Quant au calame, il doit être fait d'un jonc (*canna*) vert cueilli le matin avant le lever du Soleil. Celui qui le cueille doit être pur et baigné dans de l'eau courante ou dans une source vive, ainsi que vêtu de vêtements purs. La Lune doit être croissante et se trouver en compagnie de la Tête du Dragon ou de Jupiter, « car ils sont porteurs de vérité » (« *quia isti sunt veraces* »)¹⁶¹⁸. Il faudra regarder vers l'orient et dire : « Adonaï El Saday, aidez-moi et accomplissez mes volontés avec ce jonc », puis couper un ou le nombre désiré de joncs (comme Moïse a dit que le glaive doit ainsi être bien plat et aiguisé et sain, comme si tu devais l'employer pour tuer)¹⁶¹⁹. Il faut alors, les mains propres, couper le jonc en différents morceaux.

On pourra ensuite, avec ce calame et cette encre, écrire tous les noms *Semiforas* séparés. Pour écrire ces noms, il faudra également être pur, seul et isolé, dans un lieu pur, et avoir jeûné trois jours à l'avance, s'être baigné dans de l'eau pure, être chaste depuis neuf jours, porter des vêtements purs. La maison ou le lieu doit être pur, bien nettoyé, lavé et suffumigé. Celui qui écrira sera tourné vers l'orient. Il écrira le matin jusqu'à midi ou jusqu'à ce qu'il ait mangé, mais après avoir mangé ou bu, il s'arrêtera. Pour écrire le *semiforas* avec ses forces, il faut que le jour du mois lunaire soit pair (« *sit compotus Lune par* »), et il faut surtout opérer le jour de la Lune, de Mercure, de Jupiter ou de Vénus, en prenant garde à l'influence de Saturne et du Soleil.

Salomon a dit qu'il était meilleur de mettre dans cette encre du sang de vautour ou de tourterelle ou d'oie toute blanche, et l'auteur ajoute que l'encre sera plus noble si l'on y ajoute du bon saphir broyé et réduit en poudre, et de l'émeraude, de la jacinthe et de la topaze¹⁶²⁰.

Si cette description est difficile à étudier en tant que rituel, parce qu'elle constitue plutôt une recette qu'une opération magique, elle nous informe sur l'importance conférée à l'écriture dans cette tradition. Il est en effet rare, d'après Charles Burnett, de trouver des recettes si détaillées, surtout pour la confection d'encre magique¹⁶²¹. Le choix de ce texte comme première partie de l'ouvrage met donc en évidence une valeur certaine attribuée par le compilateur à l'écriture – et à la pureté.

Le *Liber ale*

Chacune des quatre parties du *Liber ale* (pierres, plantes, animaux et lettres) présente des rituels de type différent. Nous les étudierons donc ici aussi séparément.

¹⁶¹⁸ Cf. la suite du *Liber clavis* qui en donne la théorie : la Tête du Dragon (nœud ascendant de l'orbite de la Lune avec le plan de l'écliptique) et Jupiter sont réputés favorables en astrologie.

¹⁶¹⁹ Allusion au « *Glaive de Moïse* ».

¹⁶²⁰ V, f° 12r-13v.

¹⁶²¹ À propos de l'importance de l'écriture en magie salomonienne, cf. BURNETT, C., « *Inscriptio characterum* », *op. cit.*

Les pierres

Cette partie du traité semble se fonder sur deux vertus principales : la vertu naturelle de chacune des vingt-quatre pierres, et celle que la figure qu'il faut y graver leur apporte.

La figure devant être gravée sur chacune des pierres est détaillée. Il peut s'agir d'un animal réel : un faucon, un scarabée, un âne, une grenouille, un chameau ou deux chèvres entre deux arbres, un aigle, un vautour, une chauve-souris, une huppe, une hirondelle, ou un ours ; ou d'un animal imaginaire : un dragon ou un *grigus* (à savoir, un animal ailé à quatre pattes). C'est parfois un signe du zodiaque : le Sagittaire, le Lion, le Bélier ou le Taureau ; ou un homme dans une certaine posture : un homme bien vêtu tenant une branche en main, un homme armé portant un arc et des flèches, un homme tenant une épée, une image levant la main droite, un homme armé. Dans un cas, il s'agit d'une forme géométrique : une figure à cinq angles ; et dans un dernier cas, de noms d'anges (Raffael, Gabriel, Michael, Pantaseron, Mitraton et Sandalfon).

Dans certains cas, le texte fait la distinction entre la vertu naturelle de la pierre et celle qu'elle acquiert si l'on y grave la figure en question. C'est le cas par exemple du jaspe, dont la vertu est de protéger un homme contre différents venins, mais qui obtient la vertu de protéger un homme contre la fièvre, si l'on y dessine le symbole du Bélier, du Lion ou du Sagittaire¹⁶²².

Trois pierres se distinguent par le fait qu'elles doivent subir d'autres préparations ou rituels que cette seule gravure : le béryl, dont la *potentia* est de réchauffer la main qui la tient, permettra d'instaurer une grande amitié entre deux personnes si elle est placée dans de l'or¹⁶²³ ; la dix-huitième pierre (sans nom), portée dans une peau d'âne et suffumigée avec du mastic, de l'encens et du crocus, permettra d'invoquer les morts¹⁶²⁴ ; et l'aimant sur lequel on sculptera un homme armé quand la Lune sera dans le Bélier ou le Scorpion, conjointe à Mars et en trigone avec le Soleil, permettra de réaliser des incantations¹⁶²⁵.

Dans la conclusion de cette partie, on lit finalement que celui qui porte une de ces pierres doit être parfaitement pur.

Cette première partie du *Liber ale* est donc principalement fondée sur la vertu naturelle des pierres, qui est augmentée ou modifiée par l'ajout de figures gravées, avec trois cas particuliers : un mélange avec de l'or, un ajout de fumigations et de la peau dans laquelle porter la pierre, et une réalisation de la gravure à un moment astrologique favorable.

¹⁶²² *Et obtinebit aliam virtutem quam defendit hominem a febre si in eo sculpatur Aries, Leo vel Sagittarius* (V, f° 24r).

¹⁶²³ V, f° 23r.

¹⁶²⁴ V, f° 24v.

¹⁶²⁵ V, f° 25v.

Les plantes

Les vingt-quatre plantes qui suivent peuvent subir une plus grande variété de préparations différentes.

Un grand nombre doivent être suffumigées, souvent à un moment astrologique bien précis. C'est le cas du romarin, du persil (*petroxillum* et *apium*), et de la coriandre – qui sera suffumigée au lieu où l'on veut cacher un trésor, quand la Lune sera conjointe au Soleil. L'astrologie est également importante pour la cueillette de la serpentaire¹⁶²⁶ qui doit avoir lieu lorsque le Soleil est dans la première minute du Cancer, quand la Lune reçoit (*respicit*) Mercure¹⁶²⁷ ou est dans son domicile ou lui est conjointe, afin de permettre d'ouvrir une serrure rien qu'en la touchant¹⁶²⁸ ; ou pour la cueillette du népenthès (*nepita*) qui doit avoir lieu dans la pureté, lorsque la Lune est croissante et au Soleil levant, lorsque celui-ci se trouve entre le premier degré du Bélier et le premier du Cancer (soit au printemps). La plante sera ensuite mélangée à neuf autres plantes pour protéger une maison¹⁶²⁹.

Les plantes peuvent également être ingérées. C'est le cas de la cardamome qui doit être mangée au cours de l'invocation des esprits¹⁶³⁰ ; et de la *canna serula* qui guérira celui qui la mange et la porte¹⁶³¹. Elles peuvent aussi être mélangées à d'autres : nous ne donnons que l'exemple de l'anis qui, s'il est mélangé à du camphre (et fumigé), fera en sorte que les esprits craindront l'officiant.

La sarriette doit quant à elle être portée le vendredi pour obtenir la grâce des biens, et protéger un lieu des mauvais vents et fantômes ; tandis que la *savina* portée dans un anneau d'or avec une langue de serpent et un peu de crocus protégera contre le roi ou un autre puissant¹⁶³².

On trouve un rituel particulièrement complexe au f° 28r : « si quelqu'un prend l'eau qui a été récoltée à la quatrième heure de la nuit et va sur la tombe d'un homme mort avec l'esprit duquel il veut converser, qu'il jette de cette eau sur la tombe, avec l'herbe qui est appelée hysope, et que cette eau soit auparavant suffumigée avec du costus et du musc. Et

¹⁶²⁶ [...] *colobrina que dicitur dragontea viperina vel serpentina*.

¹⁶²⁷ La réception est une notion relevant de l'astrologie arabo-latine : c'est la situation d'une planète A se trouvant en application (i.e. approchant de la conjonction) ou en conjonction (i.e. ayant la même longitude) avec une planète B, A recevant l'influence de B dans un lieu du zodiaque correspondant à l'une des dignités essentielles (i.e. le domicile, l'exaltation, etc.) de B. Voir AL-QABĪSĪ (ALCABITIUS), *op. cit.*, III, 19, p. 305 (mais Alcabitius n'est pas très clair sur le sujet et il y a d'autres sources arabo-latines plus claires et précises, Zahel par exemple...).

¹⁶²⁸ V, f° 28r.

¹⁶²⁹ V, f° 28v.

¹⁶³⁰ V, f° 26v.

¹⁶³¹ V, f° 29r.

¹⁶³² V, f° 28v.

qu'il lui dise quatre fois : "lève-toi, lève-toi, et viens parler avec moi". Et fais cela pendant trois nuits, et la troisième nuit, il viendra à toi et te parlera »¹⁶³³.

Ce rituel est typique de la nécromancie tel qu'on en trouve dans le corpus raziélien. Il est par exemple tout à fait comparable à ceux des anges d'Asimon et de Boel (premier ciel du *Liber samayn*). On lit en effet dans P que celui qui se lève le matin, va sur la tombe d'un inconnu avec en main un vase de verre dans lequel soient mélangés du miel et de l'huile, nomme les anges d'Asimon puis dit : « je te conjure, esprit de cette tombe dont le nom est Cusbina, toi qui reposes toujours sur les os des morts, de recevoir de ma main cette oblation, de faire ma volonté et de m'apporter ici Untel, fils d'Untel », le verra se lever sans aucune crainte et lui annoncer la vérité. Le texte précise que s'il parle, c'est bien, mais que sinon il devra recommencer la conjuration trois fois. Il brisera ensuite, en tenant une branche de myrte en main, l'ampoule contenant le miel et l'huile sur la tombe¹⁶³⁴.

Quant aux anges de Boel, le praticien apprendra que s'il se lève à la troisième heure de la nuit, et monte sur la rive d'un fleuve ou de la mer avec un récipient contenant des charbons allumés, sur lesquels il ajoutera du musc et de l'encens blanc, qu'il place ce récipient dans la rivière et conjure les anges de Boel, il verra apparaître l'image d'un arc-en-ciel entre le ciel et la terre, à qui il pourra parler et qui lui révélera le sens du songe d'un puissant. Cette opération devra être répétée trois nuits d'affilée, et la quatrième nuit, la figure apparaîtra sous les traits d'un homme¹⁶³⁵.

Ces deux rituels présentent une grande proximité avec celui du *Liber ale*, et il n'est pas impossible qu'ils soient inspirés les uns des autres, ou plus vraisemblablement qu'ils aient des sources communes.

Les plantes du *Liber ale* ont donc une vertu naturelle que l'officiant pourra employer en les fumigeant, en les mangeant et/ou en les portant sur lui, parfois unies à d'autres substances. Le moment astrologique, très précis, a un rôle indéniable lui aussi dans ce traité, avec une précision technique que l'on ne trouve pas dans P.

Les animaux

Pour ce qui est des animaux, leurs différents membres semblent avoir une vertu naturelle qui est récupérée par l'officiant au moyen de pratiques communes au *Liber samayn* de P : ingestion, onction, port comme talisman, etc.

¹⁶³³ [...] si aliquis accepit aquam que fuerit collecta in quarta hora noctis et vadit supra tumulum alicuius mortui hominis cum cuius spiritu vult habere societatem et proiciat de ista aqua super tumulum cum herba ista que dicitur ysopo et sit prius aqua subfumigata cum costo, musco et dicat ei 4 vicibus surge, surge, et veni et loquere mecum. Et ista facies per 3 noctes et tertia nocte veniet ad te et loquetur tibi (V, f° 28r).

¹⁶³⁴ § 98-100.

¹⁶³⁵ § 109-111.

Les animaux vivant dans le feu font exception puisqu'ils ne sont pas liés à des rituels particuliers. La conclusion de leur description précise simplement qu'ils doivent être invoqués avec pureté, prière, jeûne, suffumigations et louanges au Créateur.

Pour les autres animaux (eau, air et terre), on observe des choses semblables entre elles. Certains membres seront fumigés (des plumes de vautour ; du sperme, le cœur et du sang de baleine ; du bois de cerf, etc.) ; d'autres seront employés dans la réalisation de talismans (des yeux de vautours placés dans une peau de serpent et sa langue enveloppée avec eux dans un tissu de soie rouge permettent d'obtenir l'amour¹⁶³⁶ ; une canine de lion enrobée dans le l'or permet de voler le bien d'autrui¹⁶³⁷ ; etc.).

Le sang de ces animaux semble particulièrement prisé : celui de la huppe sera partiellement bu et partiellement porté par une personne voulant avoir un démon familier¹⁶³⁸ ; le sang du cœur d'une cigogne tuée un lundi sera bu, tandis que sa viande sera mangée avec du fenouil simultanément à une fumigation, afin de pouvoir contraindre les esprits de l'air et ceux qui marchent sur les sources et les fleuves¹⁶³⁹.

L'onction, présente dans le *Liber samayn* de P, se retrouve ici également, puisque la graisse de baleine conservée pendant sept ans sera mélangée à du sang pour oindre la tête de quelqu'un et la renforcer.

On a finalement parfois un mélange de ces différentes pratiques, comme dans certains cas cités, ou celui-ci : un mâle et une femelle tourterelle cuits dans une même casserole avec du crocus et dont la cendre est jetée sur deux personnes ou portée par elles, les rendra amoureuse l'une de l'autre¹⁶⁴⁰.

Nous ne pouvons ici citer tous les exemples présents, mais cet échantillon met bien en évidence le fait que les différents membres des animaux ont une vertu naturelle, qui va être transférée vers le destinataire du rituel par les mêmes moyens que dans le *Liber samayn* : ingestion, port, onction, etc. (notons que l'inhumation n'est pas employée). Un aspect particulier de cette partie est peut-être que l'union de deux substances semble parfois leur donner plus de force, ou une force spécifique ; tandis que l'astrologie joue un rôle moindre que pour la préparation des plantes par exemple.

Les lettres

Aucun rituel n'est décrit à propos des lettres dont seule la vertu générale est donnée.

¹⁶³⁶ V, f° 32r-v.

¹⁶³⁷ V, f° 34v.

¹⁶³⁸ V, f° 33r.

¹⁶³⁹ V, f° 33r.

¹⁶⁴⁰ V, f° 32v.

Conclusion

Les rituels du *Liber ale* sont donc sans aucun doute fondés principalement sur la vertu naturelle des pierres, des plantes, et des animaux (de l'air, de la terre et de l'eau).

Dans le cas des pierres, cette vertu est augmentée et/ou modifiée par le fait d'y graver une image bien particulière, et très rares sont les cas où est requis le choix du bon moment astrologique, une fumigation ou le mélange avec une autre substance.

Quant aux plantes et aux animaux, la fonction du rituel est de transférer vers le destinataire ou la cible une vertu qui, contrairement à ce que nous avons observé dans le *Liber samayn*, leur est inhérente et non pas conférée par l'officiant. Les moyens employés pour transférer cette vertu sont en revanche très semblables à ceux du *Liber samayn* : ingestion, onction, fumigation, et port comme talisman.

Le *Liber thymiama*

Comme nous l'avons spécifié plus haut, ce livre est une liste mettant en relation de façon théorique les différentes fumigations et les entités célestes. Il ne présente donc pas de rituels de façon systématique. Le seul que l'on trouve est un rituel de nécromancie, semblable à celui que nous avons vu dans le *Liber ale* (et comparé à ceux du *Liber samayn*) : selon Salomon, celui qui veut rassembler ou contraindre des esprits de l'air ou des âmes qu'il connaît, doit se purifier le mieux qu'il peut et se rendre sur la tombe de la personne en question. Il doit s'être suffumigé et suffumiger la tombe, puis invoquer l'âme par son nom et l'inviter. L'opération doit être répétée pendant trois nuits, et si elle n'apparaît pas, il faut l'inviter ailleurs, dans une maison, un carrefour ou un jardin. La tombe doit être suffumigée dans les quatre directions, de même que l'endroit où l'esprit est invité¹⁶⁴¹.

Hormis ce rituel, les indications que l'on trouve dans le traité sont plus générales, comme l'importance de la pureté¹⁶⁴² ; la septuple façon de suffumiger, à savoir dans les quatre directions, vers le haut, vers le bas et en cercle¹⁶⁴³ ; ou l'importance de choisir le bon moment¹⁶⁴⁴.

À défaut d'autres rituels pratiques, on lit toutefois cette belle explication théorique du sens de la prière, des suffumigations et du jeûne, attribuée à Raziel : « sache que cette prière intègre et pure est la vie des anges, que la suffumigation est le pain dont vivent les esprits, que le jeûne avec pureté et charité est la maison des âmes saintes, et que le sacrifice [fait] avec une prière et la foi est l'autel de Dieu »¹⁶⁴⁵.

¹⁶⁴¹ V, f° 41r.

¹⁶⁴² V, f° 38v, 40v et 41v.

¹⁶⁴³ V, f° 40v.

¹⁶⁴⁴ V, f° 43v.

¹⁶⁴⁵ *Et Raziel dixit Ade: scias quod ista oratio integra et munda est vita angelorum et suffumigium est panis de quo vivunt spiritus, Et ieunium cum munditia et caritate est domus sanctorum animarum. Et sacrificium cum oratione et fiducia est altare Dei* (V, f° 41v).

Le *Liber temporum*

Les rituels du *Liber temporum* de VH sont majoritairement communs à ceux de P. Ici aussi, nous ne présenterons que ceux qui lui sont propres.

En une occasion, VH présente des caractères absents dans P, à « prononcer » après un sacrifice¹⁶⁴⁶. Le chapitre 8 de VH, absent dans P également, insiste sur l'importance des quatre saisons et de la connaissance de leurs complexions. Il contient une section rappelant les treize choses dont il faut tenir compte pour œuvrer dans les quatre saisons, à savoir : la saison ; le mois ; le jour ; l'heure ; le ciel ou la planète concernée ; la maison qui monte (*qui ascendit*) ou le signe ou le décan ; l'étoile ou la planète qui est à l'ascendant et qui a le plus de pouvoir sur ce que l'on demande ; le Soleil selon la saison (en cas d'opération diurne) ; la Lune selon la saison (en cas d'opération nocturne) ; les quatre éléments ; les quatre directions ; les quatre complexions ; et finalement la chose que l'on désire¹⁶⁴⁷. Pour chacun de ces treize éléments, l'officiant devra prononcer son nom, nommer ses anges, ses puissances, et fumer sa suffumigation¹⁶⁴⁸.

Cette partie systématise de façon beaucoup plus claire les informations parsemées dans le *Liber temporum*. Par le fait d'insister sur la nécessité de prononcer trois noms ou séries de noms multipliés par treize éléments (ce qui fait trente-neuf noms ou séries de noms par rituel), il renforce ostensiblement le caractère oral du *Liber temporum*. Il confirme également qu'il y a une différence à entendre entre noms, anges et puissances. Par ailleurs, il faudra trouver la bonne fumigation, ce pour quoi l'auteur renvoie au *Liber thymiama*, créant par cela, une fois de plus, une certaine interdépendance des sept traités.

Le chapitre 22, absent de P également, est constitué d'une invocation à prononcer pour toute opération. Elle commence par des *nomina barbara*, suivis d'une prière au Seigneur de toutes choses¹⁶⁴⁹. Ce chapitre accentue donc lui aussi l'importance de la composante orale du *Liber temporum* de VH.

Le chapitre 36 de cette version explique comment tracer une figure sur le sol, y écrire différents noms dans les quatre directions, et passer d'une partie à l'autre pour réciter les noms¹⁶⁵⁰. Cela est digne d'être souligné, puisque l'on ne trouve dans P aucune figure tracée au sol. C'est ici la seule de P et VH réunis.

Finalement, VH achève le *Liber temporum* par un chapitre 38 dans lequel est présenté le grand nom, qui doit être prononcé avec pureté pendant sept nuits d'affilée en regardant le ciel, avec une prière. La prière dite, l'officiant tournera ses mains dans les quatre directions

¹⁶⁴⁶ V, f° 49r. Il s'agit du fameux sacrifice pour obtenir une vision.

¹⁶⁴⁷ V, f° 58r-58v.

¹⁶⁴⁸ L'auteur renvoie au *Liber thymiama* pour la connaître.

¹⁶⁴⁹ V, f° 71r-71v.

¹⁶⁵⁰ V, f° 80r-80v.

en tenant la *littera* sur laquelle le nom est écrit, et en invoquant Michaël vers l'orient, Gabriel vers l'occident, Raphaël vers le sud et Azriel vers le nord¹⁶⁵¹.

Par la présence de quatre chapitres supplémentaires, le *Liber temporum* renforce considérablement sa composante orale – qui était déjà majeure dans son homologue dans P. Il présente en outre une figure tracée au sol, cas unique dans le corpus raziélien.

Le *Liber mundicie*

Le *Liber mundicie* est un traité de purification, dans lequel celle-ci, qui est requise dans chacun des sept traités, est détaillée de façon plus approfondie que partout ailleurs.

Ce livre se divise en deux parties principales : une description extrêmement détaillée des purifications préalables à toute opération, et le mode d'emploi pour la confection d'un anneau fait de sept métaux et d'une corde de sept couleurs, à porter avec un chapeau, une capuche et des gants pour chaque opération du livre (ce qui n'est pourtant pas précisé dans les six autres traités).

On trouve en premier lieu la description des purifications du corps extérieur : comment et où se baigner, comment se raser, se couper les ongles, préparer et s'enduire d'une eau parfumée, puis d'onguents – le tout accompagné de fumigations – comment purifier ses vêtements, et bien sûr l'importance de faire tout cela au bon moment du point de vue astrologique¹⁶⁵². C'est ensuite la manière de purifier le corps intérieur qui est décrite, avec le détail jour par jour du jeûne et des aumônes à distribuer¹⁶⁵³ ; puis celle de se purifier l'esprit et l'âme par la bonne volonté, les prières et louanges au Créateur, et à nouveau des fumigations¹⁶⁵⁴. On lit ensuite comment purifier le lieu, qui doit être secret et fumigé ; et comment préparer une chandelle particulière devant servir aux opérations¹⁶⁵⁵.

Vient alors la seconde partie, qui décrit les objets que l'officiant doit avoir avec lui lorsqu'il opère : il réalisera une corde des sept couleurs (une pour chaque jour et planète) qui permettra de lier et de délier (description du tressage, du nouage, des suffumigations, et du choix du moment)¹⁶⁵⁶. Cette corde doit être placée sur la tête de celui qui opère¹⁶⁵⁷. Il réalisera également un anneau de sept métaux achetés chacun un jour idoine¹⁶⁵⁸. Le texte explique

¹⁶⁵¹ V, f° 86r-87r.

¹⁶⁵² V, f° 88r-89v.

¹⁶⁵³ V, f° 89v-90r.

¹⁶⁵⁴ V, f° 90r.

¹⁶⁵⁵ V, f° 90r-91r.

¹⁶⁵⁶ V, f° 91r-93r. Notons que l'on retrouve un fil de sept couleurs dans le SHR I et les différents *Liber samayn* latins, ou il est employé pour coudre un drap noir trempé dans de l'argent, à poser sur une douleur pour la guérir (§ 176). On le retrouve également dans les *Cyranides*, pour lier des herbes et de la semence humaine dans un tissu de lin à porter sur le pubis d'une femme qui veut concevoir (*Cyranides, elementum III : gamma*, dans DELATTE, L. (éd.), *op. cit.*, p. 33).

¹⁶⁵⁷ V, f° 93r-93v.

¹⁶⁵⁸ V, f° 93v.

ensuite comment porter non seulement cet anneau et cette corde, mais aussi des gants, un chapeau et une capuche¹⁶⁵⁹. Le traité s'achève par la description de la suffumigation propre à chaque partie du corps et de l'ordre dans lequel celles-ci doivent être fumigées¹⁶⁶⁰, suivie des prières à dire en tenant la chandelle en mains¹⁶⁶¹ et de la liste des choses à ne pas toucher pour rester pur¹⁶⁶².

Le *Liber mundicie* ne présente donc pas de rituels à proprement parler, mais détaille en profondeur un aspect commun à ceux de tous les traités de VH : la purification. Il rehausse donc encore, par cela même, l'importance de la pureté comme valeur absolue dans ce recueil.

Il est intéressant d'observer que les fumigations jouent un rôle prépondérant dans ces purifications, et qu'elles semblent ici, contrairement à ce que nous avons vu dans les autres traités, directement liées à la pureté et non aux esprits.

Le *Liber samayn*

Les rituels du *Liber samayn* de VH sont extrêmement semblables à ceux de celui de P (si l'on omet les ajouts de notre fameux traducteur)¹⁶⁶³.

Seul l'ajout de deux chapitres en fin d'ouvrage mérite d'être mentionné. Le chapitre 24 contient notamment un paragraphe liant ce livre au *Liber temporum* et rappelant quels noms prononcer pour chaque opération, à savoir : le nom de la saison, de son *maior* et de ses anges, le nom du mois et des anges du mois, le nom du jour et de ses anges, le nom du signe dans lequel se trouve le Soleil de jour, et où se trouve la Lune de nuit, selon la saison, et le nom de leurs anges, le nom du Soleil de jour et de la Lune de nuit selon la saison, et les noms de leurs anges, le nom du ciel selon la saison, et de la terre selon la saison. Et si l'opération est liée au feu, le nom du Soleil selon la saison, les noms de ses anges, les noms des quatre directions selon la saison, et de leurs anges, et le grand nom et les sept noms, vingt et une fois. Ici aussi, cet ajout renforce encore la composante orale dans ce traité, ainsi que l'interdépendance entre les sept livres.

Le chapitre 25 renforce lui aussi cette composante, puisqu'il s'agit du *semyphoras*, qui doit être prononcé pour toute grande cause, avec pureté et sainteté, dans un lieu secret, dans les quatre directions. Il sera accompagné d'une fumigation d'encens (*thus* et *thimiama*) et de camphre.

¹⁶⁵⁹ V, f° 94r.

¹⁶⁶⁰ V, f° 94v.

¹⁶⁶¹ V, f° 95r-95v.

¹⁶⁶² V, f° 95v.

¹⁶⁶³ Cf. la première partie, chapitre 3. E. 1. « Le *Liber Samayn* ».

Le *Liber ymaginum et virtutum*

Le *Liber ymaginum et virtutum* est consacré à la réalisation de talismans. Sa particularité est de fonder son efficacité presque exclusivement sur l'influence astrale¹⁶⁶⁴. La majorité de ses chapitres est dès lors très théorique, présentant d'innombrables aspects astronomiques et les finalités qu'ils permettent d'obtenir. Plus anecdotiquement, le traité insiste sur l'importance de la pureté (de l'officiant, du métal et du lieu) ; il présente quelques fumigations, des noms à écrire sur le métal et des conjurations à prononcer ; et il renvoie aux autres livres de la compilation pour savoir quels noms conjurer, ce qui pourrait laisser penser que cette composante était originellement encore moins présente dans ce traité¹⁶⁶⁵. À une reprise, la nécessité de graver des caractères est mentionnée¹⁶⁶⁶.

Le lien entre planètes et métaux est clairement établi¹⁶⁶⁷. Les différents métaux doivent être achetés dans des endroits différents, à un moment propice en disant mentalement une conjuration¹⁶⁶⁸, et parfois même en fumigeant¹⁶⁶⁹. Le choix du vendeur a de l'importance : le plomb sera acheté à un homme saturnien, puis gravé par un homme saturnien et mélancolique qui ait un type physique propre à Saturne ou bien dont on sache que Saturne est son significateur (*significator*, mot technique typique de l'astrologie arabo-latine). L'*ymago* doit être faite, fondue et martelée par une personne saturnienne également¹⁶⁷⁰. Il en est de même pour l'œuvre de Mars, où le vendeur doit être roux, martial, etc.¹⁶⁷¹ Les métaux utilisés devront être purifiés dans sept crucibles différents, disposés selon une figure céleste bien particulière, tandis que certains noms seront prononcés. Ils seront ensuite exposés à la belle étoile au moment opportun, pendant trois, cinq ou sept nuits, et fumigés avec de bonnes fumigations. Les différents métaux seront ensuite fusionnés suivant des proportions et un ordre très précis¹⁶⁷². Pendant la fusion, l'officiant nommera la chose désirée et certains anges¹⁶⁷³. Les crucibles et les métaux eux-mêmes ont un nom particulier qui doit être prononcé¹⁶⁷⁴.

Le lien entre planètes et métaux est également très évident dans la description de la réalisation d'un anneau d'or que l'on coule après avoir jeûné, s'être purifié, et enduit d'onguents, avoir accompli certaines fumigations, prononcé le *magnum nomen* et allumé deux chandelles, pour l'ange *Cherubyn* et l'ange *Seraphyn*. On sculpte sur cet anneau un lion avant de le conserver dans de la soie rouge elle-même fumigée¹⁶⁷⁵. On retrouve ici une forte

¹⁶⁶⁴ Cf. e. a. V, f° 142v.

¹⁶⁶⁵ V, f° 144r.

¹⁶⁶⁶ V, f° 150v.

¹⁶⁶⁷ Cf. e. a. V, f° 145r et 146v.

¹⁶⁶⁸ V, f° 180r.

¹⁶⁶⁹ V, f° 181r.

¹⁶⁷⁰ V, f° 182r.

¹⁶⁷¹ V, f° 154v et 180r-182r.

¹⁶⁷² Voir également à ce sujet V, f° 156v-157v.

¹⁶⁷³ V, f° 154v.

¹⁶⁷⁴ V, f° 155v.

¹⁶⁷⁵ V, f° 200v.

importance accordée aux liens sympathiques entre métaux, planètes, signes, etc. : tout semble solaire dans ce rituel.

Mais tous les rituels ne sont pas si complexes, et parfois, la prononciation de noms est la seule composante suppléant le choix du bon moment astronomique¹⁶⁷⁶.

Quatre rituels assez particuliers méritent d'être mentionnés. Pour réaliser toute chose liée à Jupiter, il faut pendant vingt et un jours l'honorer comme un dieu. En effet, explique l'auteur, les Grecs avaient pour dieux Saturne, Jupiter, Mars et Phébus, qu'ils honoraient comme des anges, des prophètes ou des saints. L'officiant devra donc honorer le dieu en question comme un prophète ou un saint, puis, après avoir jeûné, illuminer sa maison avec de l'huile pure, la suffumiger, et éclairer l'autel d'un saint (qui peut être choisi dans n'importe quelle « loi », à savoir la religion juive, celle des Gentils, des Indiens, ou une autre, et peut même être choisie au hasard)¹⁶⁷⁷. Dans l'esprit du compilateur, les différentes religions semblent donc se valoir pour servir une opération magique.

On trouve également un rituel plus nécromantique, qui consiste à invoquer trois morts et trois esprits dans un miroir ou un glaive¹⁶⁷⁸. Ces morts sont guidés par des anges conjurés, ce qui rappelle à nouveau les différents rituels nécromantiques du corpus cités plus haut. Un rituel permet également de parler avec les démons, en réalisant des images aux noms de Payzcar, Danael, Ascymor, et Boel¹⁶⁷⁹. Le livre se termine par le sacrifice de trois coqs vers l'est, trois colombes vers le nord, trois oies vers l'ouest et trois tourterelles vers le sud, accompagnés de fumigations, d'invocations et de purifications.

Le *Liber ymaginum et virtutum* est donc à proprement parler un traité de magie astrale, et la vertu de ses talismans est essentiellement attribuée à leur réalisation au moment opportun (qui est bien plus complexe, nous le verrons, que dans P). Il est sous-tendu par une idée de sympathie entre les sept jours, les sept métaux, les sept planètes et les sept types d'hommes influencés par celles-ci. La pureté, la prononciation de certains noms et les fumigations jouent également, à un degré moindre, un rôle.

Conclusion

Du point de vue des mécanismes des rituels et des sources de leur vertu, les sept livres de VH se complètent admirablement.

Le prologue du *Liber clavis* propose une description si détaillée de la façon dont il faut s'y prendre pour copier le *Semiforas*, qu'il en confère une importance primordiale à l'écriture

¹⁶⁷⁶ V, f° 195v.

¹⁶⁷⁷ V, f° 174r-174v.

¹⁶⁷⁸ V, f° 195r.

¹⁶⁷⁹ V, f° 196r.

dans le cadre des rituels du livre. Le reste du *Liber clavis* donne ensuite en détail la théorie astrologique à connaître pour œuvrer avec l'ouvrage.

Le *Liber ale* est fondé sur la magie naturelle, attribuant des vertus à différentes pierres, plantes, et animaux, et présente ensuite des rituels assez simples pour employer cette vertu. À côté de cela, on lit une description théorique de ce que sont les anges, les esprits, les âmes, les démons, les vents et les fantômes, animaux habitant le feu et devant être invoqués avec pureté.

Le *Liber thymiama* est une description théorique détaillée des fumigations, à laquelle l'officiant pourra se référer pour réaliser les opérations des autres traités.

Le *Liber temporum* est quant à lui un catalogue de noms, d'anges et de puissances (qui sont trois réalités différentes), puis d'opérations à réaliser grâce à eux. Nous avons pu observer que la composante de ses rituels était encore plus importante ici que dans P.

Le *Liber mundicie* est une description extrêmement approfondie de la manière de se purifier, puis de réaliser les vêtements et accessoires à porter lors des opérations.

Le *Liber samayn* est le catalogue d'anges que l'on connaît, accompagné pour chaque armée de rituels. Ces rituels sont certainement les plus complexes en termes de durée et de nombre d'étapes¹⁶⁸⁰. Ici aussi, par les ajouts du compilateur, la composante orale a été encore un peu exaltée par rapport à P.

Finalement, le *Liber ymaginum* est un traité à la fois théorique et pratique de magie talismanique et astrale.

Le lecteur trouvera donc, au rythme de cette version alphonsine en sept livres, d'une part toute la théorie nécessaire du point de vue des purifications, des fumigations, de l'astrologie, des noms et noms d'anges à dire ou à écrire, et de la magie naturelle ; d'autre part, des rituels mettant en œuvre selon des proportions diverses selon les cas, la plupart ou chacune de ces composantes. Le compilateur de l'ouvrage a par ailleurs créé de nombreux renvois d'un traité à l'autre, ce qui rend encore plus vraisemblable le fait que c'est là le critère principal qui a guidé son choix d'unir ces sept traités ensemble.

Notons finalement la présence commune à la majorité des livres (*Liber ale*, *Liber thymiama*, *Liber samayn* et *Liber ymaginum*) de rituels de nécromancie assez semblables.

¹⁶⁸⁰ Mais pas, comme nous le verrons au chapitre prochain, de complexité théorique, astronomique, etc.

4. Substances requises

Pour plus de clarté et de suivi dans notre comparaison, nous avons séparé en deux parties la section sur la faisabilité des rituels : la complexité des substances fera l'objet de ce chapitre, et celle des connaissances requises sera présentée au chapitre suivant.

Le *Liber clavis*

La préparation de l'encre et du calame présentée au début du *Liber clavis* cite quarante substances différentes. Toutes ne sont cependant pas absolument nécessaires, puisque certaines font partie de listes parmi lesquelles une seule doit être choisie, ou encore de listes permettant d'améliorer la préparation. Ces quarante substances peuvent être classées selon la typologie employée dans l'étude de P, mais dans des proportions très différentes.

On trouve en effet des supports d'écritures, l'officiant devant choisir un parchemin propre, ne venant pas d'un animal mort, et pouvant être de veau, de bouc, d'agneau vierge, ou mieux : de petit cerf. Il faudra également se procurer un calame fait d'une tige de jonc vert cueilli avant le lever du soleil. Ces supports d'écriture sont bien plus précis (et onéreux pour le parchemin) que ce que nous avons observé dans P.

Contrairement au *Liber samayn*, le *Liber clavis* ne requiert aucun métal, qui faisait partie des substances les plus importantes dans le premier. Comme aliments, très présents également dans P, on n'y trouve qu'une seule occurrence du vin ; et les récipients ne sont ici pas spécifiés. Comme substances animales, on trouve, outre le parchemin, le sang d'un rapace (*vultur*), d'une tourterelle ou d'une oie totalement blanche.

Le début du *Liber clavis* nécessite en outre un arsenal de substances utilisées d'une part pour fumer le parchemin, mais aussi dans la préparation de l'encre : le mastic, l'encens, le crocus, la noix de galle¹⁶⁸¹, le storax¹⁶⁸², le musc, l'ambre, le baumier, la myrrhe, et le bois d'aloès servent aux deux ; l'encens, le bdellium bleu¹⁶⁸³ et la gomme sont uniquement fumigés. Quatre minéraux, plus précieux que ceux que nous avons trouvés dans P, sont également broyés dans la préparation de l'encre : de l'émeraude, du rubis, de la topaze et du bon saphir. Finalement, l'officiant devra encore disposer d'un drap propre et très fin pour filtrer son encre.

Le matériel présenté dans ce petit traité se résume donc à quatre types de substances : supports d'écriture et calame, sang animal, minéraux et végétaux pour l'encre et les fumigations. Ces substances sont beaucoup plus spécifiques et précieuses que ce que nous avons observé dans P : parchemin d'animaux précis, fumigations rares, et pierres précieuses. Pourtant, ces dernières ne sont pas une condition *sine qua non* et l'officiant pourra choisir un

¹⁶⁸¹ *Algalla*. Cf. *supra*, note 1615.

¹⁶⁸² *Almea*. Cf. *supra*, note 1616.

¹⁶⁸³ *Mutalazerat*. Cf. *supra*, note 1617.

parcemin de veau parmi les différentes propositions. Cette spécificité des matériaux ne rend donc pas le *Liber clavis* si exclusif.

Le *Liber ale*

Nous présentons ici les différentes substances présentées dans le *Liber ale*, qu'elles soient l'une des vingt-quatre pierres, plantes ou animaux, ou qu'elles soient nécessaires pour les rituels.

Les pierres présentes sont le *lapis carbunculus*¹⁶⁸⁴, la topaze (*thopazius*), l'émeraude (*smaraldus*), la jacinthe (*iacinthus*), le *trisopasius*, le saphir (*saphirus*)¹⁶⁸⁵, le béryl (*berillus*), l'onichil, la sardoine (*sardius*)¹⁶⁸⁶, la chrysolithe (*crisolitus*), l'eleturpia, le cristal (*cristallus*)¹⁶⁸⁷, la cornaline (*cornelina*), le jaspe (*jaspis*), l'iris (*yris*), le *corallus*¹⁶⁸⁸, la prase (*prasius*), le *colonitus*, la calcédoine (*calcedonius*)¹⁶⁸⁹, la céramite (*ceramius*), l'améthyste (*amatistus*), l'aimant (*magnetes*), et le diamant (*adamus*)¹⁶⁹⁰.

Les plantes sont : le mélilot ou romarin¹⁶⁹¹, l'armoise, le chanvre, la *semeles*, la cardamome, l'anis, le camphre, la coriandre¹⁶⁹², la jusquiame, le persil, le mille-pertuis, le crocus, le jus de racine de valériane, le persil, le *vazabelil* c'est-à-dire le *martango*¹⁶⁹³, le *fagaralmeyz*¹⁶⁹⁴, la coriandre d'une autre espèce, le *panis niger*, le jus de ciguë, l'encens, le musc, le bois d'aloès, le costus, la sarriette, l'herbe des prophètes¹⁶⁹⁵, l'hysope, le serpolet, la chicorée (*citorea*), le gamon, l'arbre à noix qui est appelé *arbor cancri* (arbre du crabe), l'*herba lucens*, la marjolaine, la gentiane, la couleuvrine¹⁶⁹⁶, la mandragore, le capillaire¹⁶⁹⁷, le népenthès, la *thanasia*¹⁶⁹⁸, le fenouil, le girofle, le mastic et la cannelle¹⁶⁹⁹.

¹⁶⁸⁴ V, f° 22r.

¹⁶⁸⁵ V, f° 22v.

¹⁶⁸⁶ V, f° 23r.

¹⁶⁸⁷ V, f° 23v.

¹⁶⁸⁸ V, f° 24r.

¹⁶⁸⁹ V, f° 24v.

¹⁶⁹⁰ V, f° 25r.

¹⁶⁹¹ « [...] *achillamallic et dicitur corona regis et in latino dicitur rosmarinus et aliter dicitur romeus* » (V, f° 26r). *Achillamallic* est la transcription de l'arabe *iklīl al-malik*, le mélilot, (littéralement « couronne du roi »). Il semblerait que son équivalence avec le romarin soit due à une confusion avec l'*iklīl al-jabal*, « couronne de la montagne », nom arabe de ce dernier.

¹⁶⁹² V, f° 26r.

¹⁶⁹³ Soit le martagon ? Le martagon, ou *lilium martagon*, est mentionné dans le *De quattuor annulis* attribué à Salomon et dans le chapitre sur le gui du *Liber de virtutibus herbarum* du pseudo-Albert le Grand : voir l'édition et la traduction française de DRAELANTS, I., *Le Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium (Liber aggregationis). Un texte à succès attribué à Albert le Grand*, Florence, Sismel, Ed. del Galluzzo, 2007, pp. 278 et 382-383.

¹⁶⁹⁴ V, f° 27r.

¹⁶⁹⁵ V, f° 27v.

¹⁶⁹⁶ Appelée *colobrina*, *dragontea*, *urperina* ou *serpentina*.

¹⁶⁹⁷ *Capillus Zohara* ou *capillus Veneris*. « Zohara » est la translittération de l'arabe *zuhara*, « Vénus ».

¹⁶⁹⁸ V, f° 28r.

¹⁶⁹⁹ V, f° 33r.

Les animaux et substances animales sont (outre les anges, esprits, âmes, vents, démons et fantômes présentés comme animaux habitant le feu et qui doivent être invoqués plutôt qu'employés) : un œil et un cœur d'aigle ; une tête, des pattes, des plumes, de la bile, une langue, une aile et des yeux de vautour ; une peau et une langue de serpent ; l'os supérieur de l'aile gauche d'un faucon ; des tourterelles ; un os d'aile de huppe ; le lait d'une vache toute blanche, toute noire ou toute rouge ; le sang du cœur d'une cigogne et la viande d'une cigogne ; du sang et du sperme de baleine ; du sang et un cœur de dauphin ; un crabe ; une sèche ; une murène ; une grenouille ; la peau, la dent et le cœur d'un lion ; l'os et l'« *epos* » (?) d'un éléphant ; un bois de cerf ; un œil de chat ; une peau de belette ; et une taupe.

À ces pierres, plantes et animaux doivent encore être ajoutés de la rosée de mai, un tissu de soie rouge et du miel.

Comme on pouvait l'attendre d'un tel catalogue, le *Liber ale* présente des substances minérales, végétales et animales particulièrement spécifiques.

Le *Liber thymiama*

Quant au *Liber thymiama*, manuel de fumigations, il ne présente pas moins de 55 substances à fumer : l'encens (*thimiama* et *thus*), le mastic (*mastix*)¹⁷⁰⁰, la feuille d'argan (*folium arayghan*), c'est-à-dire de laurier (*lauri*), l'écorce de canelle (*cortex de canella*), le cannelier (*cassia lignea*), l'écorce de laurier ou de noix (*cortex lauri vel nucis*), la noix de muscade (*nux muscata*), la girofle (*garifolium*), le cédratier (*citrulium*), de l'écorce de branches sèches (*cortex ramorum dessicatorum*), le *max*, la rose (*rosa*), le crocus (*crocus*), la violette (*violetta*), l'aloès (*aloes*)¹⁷⁰¹, le soufre (*sulphur*)¹⁷⁰², l'argent vif (*argentum vivum*)¹⁷⁰³, la vapeur d'huile (*fumum fetis olei*), la vapeur de salive d'un homme à jeun (*fumus salive hominis jejuni*)¹⁷⁰⁴, le santal (*sandalum*), le galbanum (*galbanum*), la cigüe (*cicuta*), la myrrhe (*mirra*), l'ambre (*ambra*)¹⁷⁰⁵, le costus (*costum*), la *classa*¹⁷⁰⁶, l'*appoponac*¹⁷⁰⁷, le bois d'aloès (*lignum aloes*), l'ase fétide (*asa fetida*), l'euphorbe (*euforbium*), l'estamonea¹⁷⁰⁸, le poivre noir (*piper nigrum*), la cardamome (*cardemomum*), le cannelier (*casia*), le cyprès (*cipressus*), le musc (*muc*), le suc (*suc*), l'anis (*anisus*), le bois de balsam (*lignum balsami*), la sandaraque

¹⁷⁰⁰ V, f° 37v.

¹⁷⁰¹ V, f° 38r.

¹⁷⁰² V, f° 39r.

¹⁷⁰³ V, f° 39v.

¹⁷⁰⁴ V, f° 40r.

¹⁷⁰⁵ V, f° 40v.

¹⁷⁰⁶ Non identifié.

¹⁷⁰⁷ Idem.

¹⁷⁰⁸ Idem.

(*sandaroc*), la muscade (*macis*), le bofor¹⁷⁰⁹, la myrte (*mirtum*), l'*opoponat*¹⁷¹⁰, l'*acremero*¹⁷¹¹, la girofle (*gariofolium*), la *calofonia*¹⁷¹², le poivre long (*piper longum*), la rhubarbe (*reubarbarum*), le safran (*safra*)¹⁷¹³, le santal blanc (*sandalum album*)¹⁷¹⁴, la noix de galle (*algalia*), le storax (*almea*)¹⁷¹⁵, la *tinata*¹⁷¹⁶, le camphre (*camphora*), de l'huile claire d'olive (*oleum clarum olivarum*)¹⁷¹⁷.

Le *Liber temporum*

Les substances présentes dans le *Liber temporum* de VH sont communes à celles de celui de P. L'unique différence observée est que le rituel de purification pour obtenir une vision a été enrichi, premièrement de fumigations : de l'encens (*thus*), du bois d'aloès (*lignum aloes*), de l'ambre (*ambra*), du crocus (*crocus*), du costus (*costus*), du camphre (*camphora*) et du mastic (*mastix*) ; et deuxièmement, de condiments à ajouter dans les entrailles des tourterelles : du musc, du crocus, de l'encens blanc, de la cannelle, des clous de girofle, du poivre noir, du vin blanc, de la sandaraque, du cornouiller¹⁷¹⁸, du camphre, et du miel¹⁷¹⁹.

Nous aurons l'occasion d'observer que le compilateur a fait le même type d'ajouts, en bien plus grand nombre, dans le *Liber samayn*.

Le *Liber mundicie*

Dans le *Liber mundicie*, les fumigations sont très présentes, et davantage liées à la pureté qu'aux esprits. Passons-les en revue.

La première partie du traité, décrivant les purifications à proprement parler, requiert des condiments et fumigations à plusieurs effets : ceux qui entrent dans la composition d'une eau parfumée pour se laver (eau de rose, musc, noix de galle, ambre, girofle, muscade et autres bonnes épices)¹⁷²⁰ ; les ingrédients permettant de réaliser un onguent (baumier,

¹⁷⁰⁹ Idem.

¹⁷¹⁰ Idem.

¹⁷¹¹ Idem.

¹⁷¹² Idem.

¹⁷¹³ V, f° 43r.

¹⁷¹⁴ V, f° 43v.

¹⁷¹⁵ Cf. note 1616.

¹⁷¹⁶ Non identifié.

¹⁷¹⁷ V, f° 44r.

¹⁷¹⁸ *Mue*, translittération de l'arabe *mū*, cornouiller),

¹⁷¹⁹ *Et deinde accipe tria pondera de musco et tria de croco et de thure albo et lucido et de canella et decem clavos de giariofolio et .xxvii. grana de pipere nigro et deinde accipe vinum album et antiquum et sandaraosandarac et muc et camphoram et modicum de melle et commisce omnia ista cum albo vino illo et ponas omnia ista sic commixta omnia in visceribus turturum* (V, f° 48r).

¹⁷²⁰ V, f° 88v.

véronique, ambre, storax¹⁷²¹, noix de galle, cannelier (*cassiact*), musc, cire blanche et pure, et huile d'olive pure¹⁷²²).

Plus loin, on apprend quelle fumigation employer pour se purifier chaque partie du corps : l'encens (*thus*) pour les yeux, l'encens (*thimiama*) pour le sommet du corps, le galbanum pour les oreilles, la sandaraque pour les narines, l'ambre pour la bouche, l'aloès pour toute la tête, le mastic pour le cou, le costus¹⁷²³ pour les pieds, la cannelle pour le ventre, le crocus pour les bras, le cannelier (*cassia*) pour le dos, la lavande aspic pour le nombril et les parties inférieures¹⁷²⁴.

Les vêtements doivent quant à eux être fumigés avec les sept fumigations des sept planètes, « comme le costus, l'encens et le crocus »¹⁷²⁵.

L'officiant devra également manger un morceau de *diamargariton* (?) indien (*morsellum de diamargariton indico*) dans lequel soient de bonnes épices et des pierres précieuses, de l'or, de l'ambre, des perles, de l'ivoire et d'autres choses précieuses¹⁷²⁶.

La purification du lieu requiert pour sa part la fumigation d'encens très pur (*thus clarissimum*), de muscade et de costus à l'est ; de mastic, de cubèbe et de bois d'aloès au nord ; de sandaraque, de suc et de coriandre à l'ouest ; de cornouiller, de feuille et de gousse (*spica*) au sud ; et de cannelle, de cannelier (*cassia*), de galbanum, de myrrhe, de poivre et de noix de muscade au milieu¹⁷²⁷.

Pour la réalisation de la chandelle, sont nécessaires : un tissu doré, de la cire pure, du baumier, de l'huile d'olive, du camphre, de la thériaque (*triaca*), de l'ambre, du bois d'aloès, de l'encens (*thus*) clair, du crocus, de l'encens (*thimiama*)¹⁷²⁸. Pour celle de la corde de sept couleurs, il faudra : des fils de soie de sept couleurs bien précises, ainsi que de l'encens clair (pour le Soleil), du mastic (pour la Lune), de la muscade (pour Mars), de la sandaraque (pour Mercure), de l'encens (*thimiama*) (pour Jupiter), du camphre (pour Vénus), du cornouiller (pour Saturne)¹⁷²⁹.

Pour la réalisation de l'anneau, il lui faudra se procurer chacun des sept métaux, le jour correspondant : de l'or (pour le Soleil), de l'argent (pour la Lune), de l'airain (pour Mars), du fer (pour Mercure), de l'électrum (pour Jupiter), de l'étain (pour Vénus), et du plomb (pour Saturne)¹⁷³⁰.

¹⁷²¹ Ou *almea*.

¹⁷²² V, f° 88v.

¹⁷²³ *Alcutz*, translittération de l'arabe « *al qusṭ* », le costus.

¹⁷²⁴ V, f° 88v-89r.

¹⁷²⁵ V, f° 89r.

¹⁷²⁶ V, f° 89r.

¹⁷²⁷ V, f° 90v.

¹⁷²⁸ V, f° 90v.

¹⁷²⁹ V, f° 92v-93r.

¹⁷³⁰ V, f° 93v.

L'officiant devra également disposer de gants, d'un chapeau, de tissus et d'une capuche¹⁷³¹.

On trouve finalement une seconde liste de fumigations en correspondance avec les parties du corps : l'herbe *tur*¹⁷³² pour les pieds et jambes ; la buphtalme¹⁷³³ et l'*alfozeyma*¹⁷³⁴ pour les « parties secrètes postérieures » ; le cornouiller pour les parties secrètes antérieures, le nombril et le ventre ; la galbanum pour les mains ; le mastic, le crocus et la cannelle pour la poitrine et les seins ; le bois d'aloès, la myrrhe et la girofle¹⁷³⁵ pour le cou ; la muscade et l'encens pour la bouche ; la sandaraque blanche et le cannelier pour les narines ; l'encens (*thimiama*) et l'ambre pour les yeux ; le costus et le cubèbe pour les oreilles ; et le musc, la noix de galle, le storax, le bois d'aloès, le camphre, l'ambre, le baumier, avec de la cire blanche pour la tête et le contour de l'officiant¹⁷³⁶.

Nous avons donc ici aussi un catalogue extrêmement riche de fumigations, qui ont, nous l'avons dit, une fonction purificatrice – nouvelle fonction par rapport à ce que nous avons observé dans certains traités où ils visaient explicitement à faire venir et à donner corps à des esprits.

Une particularité est également la présence de pierres précieuses, commune avec le prologue du *Liber clavis*.

Le *Liber samayn*

Les substances requises dans le *Liber samayn* de VH sont communes à celles de P, à une exception majeure près : l'ajout à treize reprises, certainement par son compilateur, de fumigations semblables à celles des six autres traités de l'ouvrage.

Les treize ajouts de fumigations se trouvent principalement dans le premier, le troisième et le quatrième ciel, et peuvent prendre plusieurs formes. La plus fréquente (cinq cas) est l'ajout d'un paragraphe en fin de chapitre – donc juste après le rituel – disant qu'il faut être pur pour arriver à ses fins, et fumer telle et telle substance. C'est ce que l'on trouve à propos des anges du premier ciel obéissant à Ticgaria (bois d'aloès, costus et crocus) ; à Ascymor (bois d'aloès, ambre, camphre, mastic, encens, crocus et costus¹⁷³⁷) ; et à Pascar (encens, bois d'aloès, lavande aspic, cannelle, feuille de mastic et encens (*thymiama*)¹⁷³⁸). À la fin du rituel de la première altitude du second ciel, il ajoute du bois d'aloès, du cornouiller,

¹⁷³¹ V, f° 94r.

¹⁷³² Non identifié.

¹⁷³³ *Albohor* en latin, transcription d'*al-bahār*, mot arabe pour « buphtalme », ou éventuellement d'*albihar*, mot désignant la camomille en espagnol moderne (MAÏMONIDES, *op. cit.*, p. 26).

¹⁷³⁴ Non identifié.

¹⁷³⁵ *Carufal* en latin, translittération de l'arabe *qaranfūl* désignant la girofle.

¹⁷³⁶ V, f° 94v.

¹⁷³⁷ § 102.

¹⁷³⁸ § 106.

et du cannelier (*cassialignea*)¹⁷³⁹ ; et à la fin de celui des anges de Dalquiel (troisième ciel), du camphre, du musc, de l'ambre, du bois d'aloès, du cornouiller, du *suc*¹⁷⁴⁰, et du *candy*¹⁷⁴¹.

Parfois, il ajoute le même type de paragraphe de fin de chapitre, mais dans lequel il se contente de dire qu'il faut être suffumigé, sans préciser avec quoi. C'est le cas des rituels liés au cinquième et au sixième ciel¹⁷⁴².

Un troisième cas de figure est celui où le texte hébreu recommande d'employer des fumigations, et où le traducteur (ou le compilateur) précise lesquelles. C'est le cas du rituel pour voir le Soleil de jour, où il transforme « de bonnes fumigations » en bois d'aloès, encens clair, camphre, mastic, crocus, noix de galle, storax et girofle¹⁷⁴³. Dans le rituel lié aux anges de Boel, le traducteur transforme ainsi le seul « encens blanc » en musc, encens pur, crocus, mastic, bois d'aloès, cornouiller, et costus¹⁷⁴⁴.

Dans deux cas, l'ajout est fait au cœur même du rituel, alors que l'hébreu ne mentionnait rien. C'est le cas du rituel lié aux anges de Kalamia (avec insertion de storax, d'ambre et de crocus¹⁷⁴⁵) et de ceux de la seconde altitude du second ciel (avec du mastic, du crocus, du bdellium bleu, du mélilot, du romarin et de l'eau de rose)¹⁷⁴⁶.

Dans un dernier cas (celui des anges d'Orpeniel), le traducteur ajoute des fumigations bien précises liées à des réalisations supplémentaires : « et si tu veux guérir quelqu'un de la fièvre quarte, ajoute aux deux suffumigations susdites [à savoir du musc et de l'encens]¹⁷⁴⁷ du mastic ; si c'est de la fièvre quotidienne, ajoute du crocus ; si c'est de la fièvre erratique, ajoute de la sandaraque ; si c'est la fièvre tierce, du cornouiller. Et si le malade commence à se dessécher, mets du bois d'aloès ; s'il perd la parole, du « *sue* » ; si ses membres tremblent, de la cannelle. Et sache que tu dois toujours ajouter à chaque médecine, les deux premières »¹⁷⁴⁸.

Pour tenter de définir à quel livre ces fumigations avaient été empruntées, nous avons repris en une liste toutes les substances ajoutées dans le *Liber samayn*, avec leur nombre d'occurrences : crocus et bois d'aloès (7), mastic (6), encens (4), camphre (3), cannelle, crocus, storax et ambre (2), costus, lavande aspic, encens (*thymiama*), *suc*, *candy*, cannelier (*cassialignea*), bdellium bleu, mélilot, romarin, eau de rose, noix de galle, girofle, sandaraque,

¹⁷³⁹ § 123.

¹⁷⁴⁰ Non identifié, de même que le suivant.

¹⁷⁴¹ § 200.

¹⁷⁴² Respectivement § 228 et 238.

¹⁷⁴³ § 206.

¹⁷⁴⁴ § 110.

¹⁷⁴⁵ § 66.

¹⁷⁴⁶ § 127.

¹⁷⁴⁷ Cf. § 38.

¹⁷⁴⁸ *Et si volueris sanare aliquem a febre quartana, ponas in duobus suffumigiis supradictis masticem, et si a cotidiana, ponas crocum, et si ab erratica, ponas sandaraque sandarac, et si a tertiana, ponas much. Et si infirmus incipit desiccari, ponas lignum aloes, et si amittit loquelam, ponas sue, et si tremunt ei membra, ponas canellam. Et scias, quod semper adiunges cuilibet medicinae primas duas (§ 39).*

suc, ambre. Malheureusement, cette liste n'apparente pas le *Liber samayn* à un autre traité en particulier.

Il nous faut finalement noter qu'au sein même du *Liber samayn*, on trouve parfois deux noms différents pour une même substance. C'est le cas, pour ne donner qu'un exemple, du musc, appelé deux fois *almuzc* et deux fois *muscus*. La nomenclature de ces fumigations, même pour celles qui sont assez répandues, n'est donc pas uniformisée.

Le *Liber ymaginum et virtutum*

Les substances principales requises pour les opérations du *Liber ymaginum et virtutum* sont les sept métaux, qui doivent, nous l'avons vu, être achetés à une personne influencée par la planète correspondante (par exemple du plomb acheté à un homme saturnien ou dont Saturne est le significateur). Ces métaux seront généralement enveloppés dans de la soie¹⁷⁴⁹. Différents creusets seront nécessaires, ainsi que, et c'est un hapax dans le corpus, un instrument pour pouvoir observer les planètes.

Les fumigations ont beaucoup moins d'importance dans ce dernier livre, et on ne trouve que les suivantes : cornouiller (*mue*), encens (*thimiama*), myrrhe (*mirra*), encens clair (*thus clarum et lucidum*), camphre, mastic, et bois d'aloès¹⁷⁵⁰.

Pour le rituel lié au Soleil, constituant une opération un peu plus complexe, l'officiant devra se procurer un dimanche tout le matériel nécessaire, à savoir les herbes, le récipient dans lequel sont placés l'image et les oiseaux sacrifiés, le parchemin, l'encre, le calame ou la plume, les sept fils d'airain pour lier l'image, et les fils de sept couleurs, les sept vases dans lesquels seront posées les suffumigations, la cire des sept chandelles, les crucibules dans lesquels doivent se trouver sept mèches dans de l'huile. La confection de certains de ces éléments n'est pas explicitée précisément, et l'auteur doit donc certainement se référer au début du *Liber clavis* et au *Liber mundicie*¹⁷⁵¹.

À la fin du traité, on lit encore les instructions pour le sacrifice d'oies, de tourterelles, de colombes et de coqs.

Conclusion

C'est par les fumigations que les sept livres de VH se distinguent le plus. Outre le fait qu'un traité (le *Liber thymiama*) leur est entièrement consacré, les six autres en sont parsemés. Or, nous savons par notre comparaison des *Liber samayn* et *Liber temporum* avec leurs originaux hébreux et d'autres traductions latines, que le compilateur de VH a, en tout cas dans ces deux livres (et donc probablement dans d'autres), ajouté des fumigations ou

¹⁷⁴⁹ Cf. e. a. V, f° 141r.

¹⁷⁵⁰ V, f° 181v.

¹⁷⁵¹ V, f° 179r.

enrichi celles qui se trouvaient dans la source dont il disposait. Ces fumigations, outre leur extrême variété, ont pour particularité de ne pas avoir une nomenclature uniformisée (cf. par exemple *muscum* et *almuzc*), et d'avoir souvent une origine arabe manifeste.

À ces fumigations s'ajoutent de nombreux condiments, parfois même agrémentés de pierres précieuses. Outre ceux-ci, on trouve un catalogue de pierres, de végétaux et d'animaux dans le traité de magie naturelle que constitue le *Liber ale* ; ainsi que les substances métalliques du *Liber ymaginum*, sans oublier le matériel général du *Liber samayn* et celui, plus spécifique – sans toutefois le rendre impossible à obtenir – de la réalisation du support, de l'encre et du calame nécessaires pour copier le *Semiforas*.

5. Connaissances requises

Le *Liber clavis*

Le prologue de ce livre requiert des connaissances astronomico-astrologiques un peu plus complexes que celles de P, puisque celui qui cueillera le jonc pour réaliser son calame devra le faire lorsque la Lune sera croissante et proche de la Tête du Dragon ou de Jupiter¹⁷⁵². De même, la copie du *Semiforas* doit se faire un jour pair du mois lunaire, qui soit également un lundi, un mercredi, un jeudi ou un vendredi. L'officiant doit de plus prendre garde à Saturne et au Soleil.

Pour le reste, le *Liber clavis* est un manuel de base d'astronomie/astrologie à l'usage de ceux qui veulent réaliser les opérations du livre¹⁷⁵³. On y trouve une description des sept planètes, des douze signes, des quatre éléments, une description théorique du lien qui unit les choses supérieures et parfaites aux inférieures et corruptibles, la correspondance entre les planètes et les parties du visage, un plus long chapitre sur les différents aspects (carré, sextile, etc.) entre les planètes et les nœuds lunaires (*Caput Draconis* et *Cauda Draconis*), et finalement un paragraphe sur les exaltations des planètes. Le traité n'explique en revanche pas comment connaître la configuration du ciel.

Le *Liber ale*

Seuls cinq rituels du *Liber ale* requièrent des connaissances astrologiques précises. Pour réussir des incantations, l'officiant peut graver un homme armé sur un aimant, lorsque la Lune sera dans le signe du Bélier ou du Scorpion, conjointe à Mars et en trigone avec le Soleil¹⁷⁵⁴. La sarriette doit être portée le jour de Vénus¹⁷⁵⁵. La serpentine doit être cueillie lorsque le Soleil est dans la première minute du Cancer et que la Lune reçoit (*respicit*) Mercure, se trouve dans son domicile ou lui est conjointe, pour ouvrir toutes les serrures¹⁷⁵⁶. Le népenthès (*nepita*) doit être cueilli lorsque la Lune est croissante au lever du Soleil, lorsque celui-ci se trouve entre le premier degré du Bélier et le premier du Cancer¹⁷⁵⁷. Un anneau pour être protégé contre le roi doit être réalisé lorsque la Lune « se lève » avec Jupiter (*exeunte Luna cum Jove*) ou est en trigone avec le Soleil¹⁷⁵⁸. Et finalement, l'opération faisant fuir des

¹⁷⁵² *Et sit tunc Luna crescens cum Capite Draconis vel cum Jove quia ista sunt veraces* (V, f° 12v).

¹⁷⁵³ Voir pour comparaison les deux premières parties du traité d'AL-QABĪSĪ (ALCABITIUS), *op. cit.*, pp. 18-89 (texte arabe et traduction anglaise) et pp. 225-295 (traduction latine du XII^e siècle). La version latine de ce texte est conservée dans plus de 200 mss et est devenue le manuel de base de l'enseignement de l'astrologie dans les universités des derniers siècles du Moyen Âge.

¹⁷⁵⁴ V, f° 25v.

¹⁷⁵⁵ V, f° 27v.

¹⁷⁵⁶ V, f° 28r.

¹⁷⁵⁷ V, f° 28v.

¹⁷⁵⁸ V, f° 28v-29r.

démon avec l'aide de la *canna serula* fonctionnera beaucoup mieux si la Lune est conjointe à Saturne ou opposée à Mars, les deux planètes maléfiques¹⁷⁵⁹.

Les connaissances astrales sont donc loin d'être présentes dans tous les rituels, mais lorsqu'elles le sont, elles sont très précises (bien plus que dans P). L'officiant trouvera toute la théorie nécessaire dans le *Liber clavis*, sans pour autant que celui-ci ne lui apprennent comment calculer leur moment idoine. Il doit donc préalablement être instruit de ces choses.

Le *Liber thymiama*

Le *Liber thymiama* étant une description théorique des différentes fumigations, aucune connaissance astrologique n'est requise pour l'appliquer. Il met cependant en relation certaines fumigations avec les sept planètes¹⁷⁶⁰, les jours de la semaine¹⁷⁶¹, les signes du zodiaque¹⁷⁶², les trois faces ou décans de chaque signe¹⁷⁶³ et les quatre parties de l'année, du mois et du jour¹⁷⁶⁴.

Le *Liber temporum*

Comme nous l'avons mentionné plus haut, le chapitre 8 de VH, absent dans P, insiste sur la nécessité de connaître, pour chaque opération, la saison, le mois, le jour, l'heure, le ciel ou la planète concernée par l'action réalisée, la maison à l'ascendant ou le signe ou le décan du signe, l'étoile ou la planète qui est à l'ascendant et qui a le plus de pouvoir sur ce que l'on demande¹⁷⁶⁵. L'officiant devra donc ici aussi connaître les bases de la science des astres.

Le *Liber mundicie*

Les purifications du *Liber mundicie* ne requièrent aucune connaissance astronomique. En revanche, les réalisations de la corde de sept couleurs et de l'anneau de sept métaux qui suivent nécessitent que soit connue la position des astres.

Le premier nœud de la corde doit en effet être réalisé « *Luna exeunte cum Sole ante ortum Solis* » ; le second lorsque la Lune est dans le premier aspect sextile (angle favorable de 60°) du Soleil (*quando fuerit Luna in primo sextili aspectu Solis*) ; le troisième lorsqu'elle est en trigone (angle favorable de 120°) avec le Soleil (*quando fuerit in primo trino Solis*) ; le quatrième lorsqu'elle est dans le second aspect trigone avec le Soleil (*quando fuerit in secundo trino Solis*) ; le cinquième dans le second aspect sextile (*quando fuerit in secundo sextili Solis*) ;

¹⁷⁵⁹ V, f° 29r.

¹⁷⁶⁰ V, f° 37v, 38v et 43v.

¹⁷⁶¹ V, f° 40v.

¹⁷⁶² V, f° 42v.

¹⁷⁶³ V, f° 43r.

¹⁷⁶⁴ V, f° 43v.

¹⁷⁶⁵ V, f° 58r-58v.

le sixième quand elle est conjointe à Jupiter, lorsque cette planète est directe (*quando fuerit coniuncta Jovi directe*) ; et le septième quand elle est conjointe à Vénus, mais non combuste, c'est-à-dire non brûlée par une conjonction avec le Soleil (*quando fuerit coniuncta Veneri et non combusta*)¹⁷⁶⁶.

Pour réaliser l'anneau, il faut non seulement acheter chacun des sept métaux le jour lui correspondant, mais également travailler ces métaux lors d'un aspect trigone (*Et operare in ipso in quolibet trino aspectu planete. Et incipias a trino aspectu Solis. Et deinde in primo trino quem inveneris et sic usque ad septem trinos aspectus deinde, revertte ad Solem in octavo aspectu. Et perficiatur deinde in trino Solis qui est nonus aspectus. Et hic perficias opus tuum*)¹⁷⁶⁷.

Le *Liber samayn*

Outre les observations faites pour les parties communes à P et VH, mentionnons que dans le chapitre 24 de VH (absent de P) présenté après le septième ciel, on trouve entre autres un paragraphe faisant le lien avec les autres traités, et rappelant que pour chaque opération, il faut prononcer le nom de la saison, de son *maior* et de ses anges, les noms des anges du mois, celui du jour et de ses anges, celui du signe dans lequel est le Soleil de jour, et de celui dans lequel est la Lune de nuit, ainsi que de leurs anges.

La composante astronomique du *Liber samayn* semble donc ici avoir été un peu renforcée par son insertion au sein d'un traité beaucoup plus à la pointe dans ce domaine – un phénomène semblable à celui que nous avons observé pour les fumigations.

Le *Liber ymaginum et virtutum*

Le *Liber ymaginum et virtutum* est certainement le plus complexe des sept traités de la version alphonsine du point de vue astronomique, et il serait hasardeux de proposer une synthèse exhaustive d'un sujet si technique en l'absence d'une édition critique. Nous nous contentons donc de présenter quelques exemples de sujets que l'officiant doit maîtriser : le signe et le décan à l'ascendant, la position de chaque planète (au degré près), le maître de l'heure, les conjonctions et oppositions, le maître (*almubtaz*)¹⁷⁶⁸ de l'ascendant, les douze signes, les 36 faces ou décans, les 60 termes, les 28 mansions de la Lune, les degrés masculins et féminins, les degrés lumineux et obscurs, le maître de l'année, de la saison, de la conjonction ou de l'opposition, la position des étoiles fixes et leur nature, les quatre *stationes*, les exaltations des planètes, les fortunes, la situation des planètes au sein des signes, etc.¹⁷⁶⁹

¹⁷⁶⁶ V, f° 93r.

¹⁷⁶⁷ V, f° 93v.

¹⁷⁶⁸ Sur l'*almubtaz*, qui désigne dans l'astrologie arabe la planète la plus puissante au moment de la naissance du sujet, voir AL-QABĪSĪ (ALCABITIUS), *op. cit.*, IV, 7, pp. 116-117 et 325-326.

¹⁷⁶⁹ Pour la synthèse proposée dans le traité lui-même, cf. V, f°173r-174r.

L'officiant devra également connaître et tenir compte de sa propre *nativitas*, c'est-à-dire de son horoscope de naissance¹⁷⁷⁰.

Ici, le texte précise par quel moyen il pourra connaître l'état du ciel : il doit en effet disposer d'un « instrument permettant à l'homme de connaître [la position] du Soleil, des étoiles, et les heures du jour et de la nuit »¹⁷⁷¹, ce qui correspond aux fonctions d'un astrolabe – sans qu'il ne soit décrit ni expliqué comment s'en servir. Il lui est plutôt recommandé d'interroger un astronome si nécessaire¹⁷⁷². Finalement, le texte spécifie que l'officiant doit être *doctus, curialis, rationabilis, et sapiens*¹⁷⁷³.

Conclusion

Nous pouvons conclure de notre analyse que l'astrologie joue un rôle prépondérant dans VH. Un livre est en effet principalement consacré aux rudiments de sa théorie (le *Liber clavis*) tandis qu'un second est dédié à son application dans le cadre de la magie astrale (le *Liber ymaginum*). Ce dernier est, soit dit en passant, parfois bien plus complexe de ce point de vue que le premier.

Par ailleurs, dans chacun des cinq autres traités, l'astrologie joue un rôle plus secondaire. Nos observations des ajouts de ce type dans les *Liber samayn* et *Liber temporum* nous permettent ici aussi, comme nous l'avons fait pour les fumigations, de supposer que le compilateur a inséré çà et là quelques ajouts dans les autres traités, pour les enrichir et les mettre en dialogue avec le *Liber clavis*.

Il nous faut finalement observer que si la théorie est donnée sur les différents éléments du ciel, la façon de connaître la position des astres n'est jamais explicitée. Pour donner un exemple, on lit dans le *Liber clavis* et dans le *Liber ymaginum* ce qu'est un trigone (un angle favorable de 120°), mais on n'apprend nulle part comment savoir où se trouvent les planètes et si elles sont en trigone les unes par rapport aux autres. Nous pouvons supposer, grâce à la recommandation, dans le *Liber ymaginum*, de disposer d'un instrument pour connaître la position des planètes, que c'est de cette manière plutôt que par la consultation de tables que celle-ci était établie. Mais il y avait parfois lieu, comme le recommande également le même livre, de consulter un astronome.

¹⁷⁷⁰ V, f° 153r.

¹⁷⁷¹ [...] *instrumentum per quod homo cognoscit Solem et stellas et horas diei et noctis* (V, f° 152v).

¹⁷⁷² V, f° 187v.

¹⁷⁷³ V, f° 178r.

6. Conclusion : la version alphonsine face à P

De même que nous avons observé que la version P avait bénéficié d'ajouts de la part de l'un de ses traducteurs, mettant en évidence la bonne connaissance que celui-ci avait de la magie présente en Occident à l'époque, nous observons des ajouts de la part du traducteur ou compilateur de VH. Il a en effet inséré, en tout cas dans les *Liber samayn* et *Liber temporum* (et donc certainement dans les autres parties ou traités), de nombreuses fumigations et quelques éléments astronomiques.

Il semble donc que ce compilateur, identifiable au clerc Johannes de l'entourage d'Alphonse X, a composé une version en sept parties ou sept traités se complétant très bien les uns les autres (ce qui nous intéresse particulièrement puisque cela va nous permettre d'émettre des hypothèses quant à la raison de son choix des *Liber temporum* et *Liber samayn*), mais qu'il a en plus renforcé les liens et les interactions entre ces différentes parties.

Pour résumer, il a introduit par rapport à P trois livres théoriques, d'astrologie (*Liber clavis*), de fumigations (*Liber thymiana*) et de purification (*Liber mundicie*), ainsi que deux livres plus pratiques de magie naturelle (*Liber ale*) et de magie talismanique et astrale (*Liber ymaginum*). Il a d'autre part complété les deux livres présents dans P, un livre de magie angélique, le *Liber samayn* (auquel il a ajouté de nombreuses fumigations et deux petits chapitres à fort composante orale), et un livre mi-théorique, mi-pratique de magie angélique et astrale, le *Liber temporum* (dont la composante orale a été largement enrichie par son mélange avec du matériel salomonien dans la compilation alphonsine).

Le *Liber samayn* se distingue donc grâce à cette comparaison comme un livre de magie angélique avec description d'une hiérarchie céleste (ce qui est unique dans VH), des rituels simples du point de vue des connaissances et substances requises, mais les plus complexes du point de vue du nombre d'étapes (il est en effet le seul à proposer des rituels au cours desquels une vertu est conférée à un objet, à la différence du *Liber ale* fondé sur la vertu naturelle du matériel choisi). En revanche, il partage avec le *Liber ale* les moyens de transférer cette vertu vers la cible ou le destinataire du rituel, à savoir l'onction, l'ingestion, le port de talismans, etc. Finalement, ses finalités sont plutôt apotropaïques et simples, par rapport à l'immense catalogue de finalités – parfois très violentes – qu'englobe le *Liber ymaginum*, et au catalogue plutôt tourné vers le pouvoir sur les esprits et la médecine que constitue de *Liber ale*.

Le *Liber temporum* se distingue lui aussi par son catalogue de noms, qui ne sont pas présentés comme une hiérarchie céleste, mais plutôt comme des listes d'entités liées aux astres, aux directions, à certains moments, etc., à invoquer pour les œuvres qui leur sont liées. C'est manifestement là l'intérêt que lui a trouvé le compilateur de la version alphonsine. Ses rituels sont plutôt simples, et il nous faut mentionner qu'ils ont en commun avec le *Liber ale* – dans une moindre mesure bien sûr – d'employer la vertu naturelle des objets. Ses finalités sont peu nombreuses, mais présentent des points communs avec certaines catégories du *Liber*

ymaginum (pouvoir sur les éléments, sur la animaux et magie offensive), qui sont dans le même registre, mais beaucoup plus variées et nombreuses.

Tout ceci nous confirme que c'est surtout pour son angélologie, qu'il s'agisse d'une hiérarchie céleste ou d'un catalogue de noms, d'anges et de puissances, que le compilateur de VH a fait appel à un traité de magie juive comme celui qui a été conservé dans P.

B. P et la magie « destinative » occidentale

Notre ambition n'est pas ici de proposer une synthèse de ce qu'était la magie en Occident à la fin du Moyen Âge. Nous voudrions simplement proposer quelques parallèles entre certains textes clefs et P, pour mettre en valeur les points sur lesquels il est semblable à ses contemporains et ceux sur lesquels il est original.

1. Cosmologie et angélogie

Il est impossible d'avoir un aperçu de tous les types d'intelligences célestes décrites, invoquées ou condamnées dans la magie savante des derniers siècles médiévaux, mais une chose est sûre : leur nombre et leur complexité ont à cette époque explosé, et leur réputation s'est diabolisée, si bien que les magiciens se sont progressivement vu affublés du qualificatif de *nigromantici* ou d'*invocatores demonum*¹⁷⁷⁴.

Nous nous proposons de présenter ici un éventail de quelques hiérarchies angélico-démoniaques présentes dans les sources médiévales, et de montrer en quoi elles sont conformes ou non à celles que nous avons observées dans P. Cette partie n'a malheureusement pas pu être réalisée sur la base de sources primaires, et nous sommes tributaires des études réalisées ces dernières années.

Il semblerait qu'un trait commun à toute (ou pratiquement toute) la littérature « nigromantique » soit le fait que les entités auxquelles on s'adresse soient invoquées, et même généralement conjurées, plutôt que priées comme on prierait un ange non déchu.

Ces entités sont principalement qualifiées d'« esprit » (*spiritus*), « démon » (*demon*) et « ange » (*angelus*).

Les « esprits » peuvent aussi bien être bons que mauvais. Dans le manuscrit de Munich, BSB, Clm 849 (XV^e s.), contenant une compilation de magie nigromantique ou démoniaque éditée par Richard Kieckhefer¹⁷⁷⁵, ce dernier a relevé 189 entités invoquées. Parmi celles-ci, 101 sont des esprits, et les 88 autres, des démons. Contrairement aux démons, souvent qualifiés de « *malignus* » ou d'autres adjectifs dépréciatifs, les esprits reçoivent généralement des qualificatifs positifs¹⁷⁷⁶.

Dans le *Liber sacratus sive juratus*, un traité héritier à la fois de la magie juive et de l'*Ars notoria*, dont la datation est problématique, et qui vise principalement, dans sa version du XIV^e siècle, à proposer la vision béatifique, en revanche, on trouve trois types d'entités : les

¹⁷⁷⁴ BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance*, op. cit., p. 375. Sur les mots *necromantia* et *nigromantia*, leurs points communs, différences et évolution au cours du Moyen Âge, voir IDEM, « 'Nigromantia' : brève histoire d'un mot », dans *Geomancy and Other Forms of Divination*, édité par A. PALAZZO et I. ZAVATTERO, Florence, SISMELE, Ed. del Galluzzo, 2017, pp. 445-462.

¹⁷⁷⁵ KIECKHEFER, R., op. cit., pp. 162-167.

¹⁷⁷⁶ Voir BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance*, op. cit., pp. 377-378.

anges célestes, les esprits aériens et les esprits terrestres. L'ouvrage distingue deux types d'anges célestes : ceux qui ne servent que Dieu, qui appartiennent à neuf ordres semblables à ceux du pseudo-Denys l'Aréopagite, et qui ne peuvent ni être contraints ni être invoqués¹⁷⁷⁷ ; et les esprits planétaires, quatre par planète, qui sont globalement bons, mais participent à l'influence favorable ou défavorable des planètes, et qui peuvent être invoqués¹⁷⁷⁸. Les esprits aériens correspondent aux quatre points cardinaux et aux directions intermédiaires, et leur nature est bonne ou mauvaise selon la direction qu'ils régissent, tandis que les esprits terrestres sont exclusivement mauvais et sont sous l'autorité de cinq chefs monstrueux¹⁷⁷⁹.

Les *spiritus* abondent également dans le fameux *Picatrix*, traduction effectuée sous l'égide d'Alphonse X de Castille de la *Ghāyat al-ḥakīm* arabe, ou « But du sage », où ils apparaissent une centaine de fois, à côté des anges qui apparaissent une dizaine de fois et des démons qui ne sont présents que six fois¹⁷⁸⁰.

Satan lui-même peut intervenir : dans le manuel de nigromancie d'Oxford (XV^e siècle)¹⁷⁸¹, il est entouré de quatre démons responsables des points cardinaux¹⁷⁸², tandis que dans le manuscrit édité par R. Kieckhefer et le *De quattuor annulis* conservé dans le manuscrit F, l'officiant va jusqu'à s'adresser à lui¹⁷⁸³.

Il arrive fréquemment que les hiérarchies célestes soient présentées comme le miroir des hiérarchies terrestres, phénomène totalement absent dans P. Dans le *Livre des esperitz*, conservé dans un manuscrit du XVI^e siècle, mais qui semble traduire un texte latin bien antérieur, sont présentés, outre trois démons supérieurs (Lucifer, Belzébuth et Satan) et quatre rois des quatre points cardinaux du ciel (Oriens, Poymon, Amoymon, et Equi), sept rois, huit princes, douze ducs, dix marquis, deux comtes et un « grant seigneur »¹⁷⁸⁴. Dans le manuscrit publié par R. Kieckhefer, on trouve également, outre les *spiritus* et les *demones*, des *principes demoniorum* (Astaroth, Belzebub, Berith et Molbet), un *initialis princeps* (Bélial), des *duces* (Baltim, Galtim et Saltim) et des *reges* (Bartha et Oriens)¹⁷⁸⁵. Dans la *Pseudomonarchia*

¹⁷⁷⁷ ID., « Magie théurgique, angélogie et vision béatifique dans le *Liber sacratus* attribué à Honorius de Thèbes », dans *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 114-2 (2002), pp. 851-890 (pp. 862-863).

¹⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 867. À propos d'esprits planétaires considérés comme déchus d'un ordre du pseudo-Denys, voir aussi la *Pseudomonarchia daemonum* (BOUDET, J.-P., « Les *who's who* démonologiques de la Renaissance et leurs ancêtres médiévaux », *Médiévales* [En ligne], 44 (2003), mis en ligne le 09 décembre 2005, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/1019>, p. 3).

¹⁷⁷⁹ ID., « Magie théurgique, angélogie... », *op. cit.*, pp. 867-868.

¹⁷⁸⁰ BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « Lier et délier... », *op. cit.*, p. 104.

¹⁷⁸¹ Conservé dans le manuscrit bilingue (en latin et moyen anglais) portant la cote Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D. 252. Cf. KLAASSEN, F., « English Manuscripts of Magic, 1300-1500: a preliminary Survey », dans *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, édité par C. FANGER, (dir.), Stroud, Sutton Publ., 1998, pp. 3-31 (pp. 21-24) ; ID., *Religion, Science and the transformations of Magic: Manuscripts of Magic, 1300-1600*, University of Toronto, 1999, pp. 128-148 ; BOUDET, J.-P., « Deviner dans la lumière... », *op. cit.*, pp. 523-530.

¹⁷⁸² BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromancie*, *op. cit.*, p. 377, citant Oxford, Bodl. Library, ms. Rawlinson D. 252, fol. 130.

¹⁷⁸³ *Ibid.*, p. 379.

¹⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 378.

¹⁷⁸⁵ *Ibid.*, pp. 377-378.

daemonum de Johannes Wier (1577), qui s'inspire elle aussi d'un type de catalogues de démons présent dans l'Occident latin à partir du XIII^e siècle, l'organisation peut même être qualifiée de militaire : on trouve quatorze rois, auxquels obéissent en moyenne cinquante légions, six princes avec quarante et une légions, treize présidents avec trente-neuf légions, vingt-trois ducs avec trente-deux légions, quatorze marquis avec vingt-neuf légions, douze comtes avec vingt-sept légions, et un chevalier avec vingt légions¹⁷⁸⁶. Dans la *Necromantia* conservée dans le ms. italien 1524, copié dans le Milanais en 1446, on trouve six rois (Lucifer, Barchan (Bartha), Austalis, Fulgur, Herculeus, Olofrenes) qui dominent sur une vingtaine de princes, dont Belzébuth et Satan, une quinzaine de ministres et une demi-douzaine de démons supérieurs¹⁷⁸⁷. Finalement, le *Liber officiorum* mentionné par l'*Antipalus maleficiorum* de Johannes Trithemius (1508) présente une hiérarchie composée d'empereurs, de rois, de ducs, de marquis et de comtes¹⁷⁸⁸.

La tradition médiévale occidentale a en outre développé des descriptions de ces démons bien plus extravagantes que ce que l'on trouve dans P. Cela va du vieillard barbu capable de répondre à toutes les questions du manuscrit d'Oxford¹⁷⁸⁹, à la *Pseudomonarchia* de Johannes Wier, qui décrit par exemple Volac, démon ayant l'apparence d'un garçon pourvu d'ailes d'anges, chevauchant un dragon à deux têtes ; ou Aym, ayant trois têtes (une de serpent, une d'homme et une de chat), et chevauchant une vipère géante cracheuse de feu¹⁷⁹⁰.

Enfin, la tradition magique occidentale a progressivement développé des légions dont le nombre d'occupants est bien plus important que celles des SHR (pour rappel, on y trouve des armées de tout au plus une cinquantaine d'anges). Cette augmentation culmine au XVI^e siècle dans la *Pseudomonarchia* où chacune des 2253 légions comprend 6666 démons (ce qui fait un total de 15 018 498 démons)¹⁷⁹¹.

*

Penchons-nous un instant sur les anges astraux, la magie astrale constituant l'un des plus grands apports des traductions arabo-latines en Occident¹⁷⁹². Ces nouveautés ont posé problème aux auteurs chrétiens. Nicolas Weill-Parot a montré entre autres, dans son article intitulé « Dans le ciel ou sous le ciel ? », les discussions de saint Thomas d'Aquin pour savoir si les anges qui guident les planètes, que Thomas fait correspondre à des anges non déchus

¹⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 381.

¹⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 381.

¹⁷⁸⁸ BOUDET, J.-P., « Les *who's who* démonologiques... », *op. cit.*, p. 4.

¹⁷⁸⁹ Oxford, Bodl. Library, ms. Rawlinson D. 252, fol. 130 cité par BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance*, *op. cit.*, p. 377.

¹⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 380.

¹⁷⁹¹ BOUDET, J.-P., « Les *who's who* démonologiques... », *op. cit.*, p. 3.

¹⁷⁹² ID., « The Transmission of Magic in Europe (Middle Ages - Renaissance) », dans *The Islamic Sciences in the Western World*, Florence, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2020, pp. 143-165.

comme ceux de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys¹⁷⁹³, peuvent être également invoqués pour la magie talismanique. Le problème est résolu d'une manière équivoque par les « auteurs-magiciens » du XIV^e siècle que sont Cecco d'Ascoli et Antonio dal Montolmo, par la conception d'une région « sous le ciel » pour les anges pouvant être invoqués¹⁷⁹⁴.

La magie astrale qui, pour rappel, n'est présente que dans le *Liber temporum* de P, est extrêmement fréquente en Occident à la fin du Moyen Âge. Pour ne citer que quelques exemples : on trouve des anges liés aux douze signes du zodiaque dans le *Liber Lune* conservé dans F¹⁷⁹⁵, dans l'*Almadel*¹⁷⁹⁶, ou encore dans l'œuvre d'Antonio da Montolmo (fin du XIV^e siècle) ces deux derniers faisant correspondre à chaque signe du zodiaque un ordre d'anges appelé *altitudo*¹⁷⁹⁷.

Des anges liés aux astres se trouvent par exemple dans le *Liber juratus*¹⁷⁹⁸ ; ou dans le *De leiuniis et sacrificiis et suffumigationibus septem stellarum* conservé dans F¹⁷⁹⁹.

Quant aux intelligences liées aux quatre points cardinaux, elles ne sont pas non plus l'apanage du seul *Liber temporum*. On retrouve, nous l'avons dit, les démons des quatre points cardinaux dans la magie salomonienne : ils sont placés autour de Satan dans le manuscrit d'Oxford¹⁸⁰⁰ ; quatre rois des démons sont responsables des quatre points cardinaux dans le *Livre des Esperitz* (Oriens, Poymon, Amoymon, et Equi)¹⁸⁰¹ ; et les mêmes sont présents dans le commentaire de Cecco d'Ascoli sur le *De Sphera* de Jean de Sacrobosco, ainsi que dans la *Clavicula Salomonis* (I, 6), sous les noms d'Oriens, Amaymon, Paymon et Egim¹⁸⁰². Et il en va de même dans le *De quatuor annulis*¹⁸⁰³.

L'angélologie du *Liber samayn* de P semble donc se distinguer de celles de la magie occidentale contemporaine par sa simplicité. En la matière, sa conception est simple, répartie sur sept cieux comprenant des armées de tailles raisonnables. Aucune description extravagante, monstrueuse, ou répondant à des hiérarchies humaines complexes n'y est présentée. Le système du *Liber samayn* a en outre pour particularité de ne pas (ou très peu) tenir compte des astres, ce qui est au contraire très fréquent, voire banal, à la suite du mouvement de traductions arabo-latines. Il est intéressant d'observer que ce traité a malgré

¹⁷⁹³ WEILL-PAROT, N., « Dans le ciel ou sous le ciel ? », *op. cit.*, p. 755, citant la *Summa theologiae*, Ia, q. 64, art. 4 (*utrum aer iste sit locus poenalis daemonum*).

¹⁷⁹⁴ Voir à ce sujet, WEILL-PAROT, N., « Dans le ciel ou sous le ciel ? ... », *op. cit.*

¹⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 754.

¹⁷⁹⁶ Pour les *altitudines* dans cette version christianisée de l'*Almandal*, cf. la deuxième partie, au chapitre 1. B. 1., la section intitulée « Les douze altitudes et les douze signes du zodiaque » ; et VÉRONÈSE, J., *L'Almandal et l'Almadel...*, *op. cit.*, pp. 44-46.

¹⁷⁹⁷ WEILL-PAROT, N., « Dans le ciel ou sous le ciel ? », *op. cit.*, p. 762.

¹⁷⁹⁸ Selon notre typologie.

¹⁷⁹⁹ WEILL-PAROT, N., « Dans le ciel ou sous le ciel ? », *op. cit.*, p. 754.

¹⁸⁰⁰ BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance*, *op. cit.*, p. 377, citant le ms. Oxford, Bodl. Library, ms. Rawlinson D. 252, fol. 130.

¹⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 378.

¹⁸⁰² *Id.*, « Les *who's who* démonologiques... », *op. cit.*, pp. 3-4.

¹⁸⁰³ VÉRONÈSE, Julien, « La transmission groupée des textes de magie "salomonienne" ... », *op. cit.*, p. 221.

tout été envisagé par les compilateurs occidentaux comme un traité de magie astrale, puisque nous avons vu que le réalisateur de l'*Astromagia* avait inséré le rituel de divination du cinquième ciel dans son chapitre sur Mars¹⁸⁰⁴.

Le *Liber temporum* partage quant à lui plus de caractéristiques avec la magie savante tardo-médiévale, en ce qu'il attribue des anges aux astres, aux signes du zodiaque, aux directions, etc. Cela n'est peut-être pas sans lien avec le fait que les sources de ces parties sont vraisemblablement plus récentes et correspondent à ce qui a été édité ensuite en 1701.

Quoi qu'il en soit, s'il y a un point sur lequel il est tout à fait possible qu'un texte comme P ait influencé la magie occidentale, c'est par son apport d'une quantité impressionnante de noms (nous en comptons environ mille dans le manuscrit).

¹⁸⁰⁴ Cf. la première partie, au chapitre 3. C. 2., la section intitulée « Particularité de l'*Astromagia* – interprétation astrale ».

2. Finalités

Il est difficile de comparer les finalités de notre traité avec celles des manuscrits contemporains de P dans le cadre de cette thèse. Nous avons donc décidé de confronter dans un premier temps notre analyse des finalités de P aux travaux réalisés par J.-P. Boudet pour la magie arabo-latine, et par R. Kieckhefer pour la magie nécromantique de la fin du Moyen Âge en général, puis à l'analyse proposée par J.-P. Boudet, Laurence Moulinier-Brogi et Florence Gal du manuscrit italien 1524 de la BnF édité par leurs soins, qui est proche de P du point de vue de sa datation puisqu'il a été copié en 1446¹⁸⁰⁵. Dans un second temps, nous présenterons deux cas d'étude, à partir des typologies que nous avons réalisées nous-mêmes pour l'*Ars notoria* et le *Liber juratus* attribué à Honorius de Thèbes.

Notons que lorsque c'est pertinent, nous ne comparons que le *Liber samayn* aux autres traités, en le précisant.

P et la nigromancie de la fin du Moyen Âge

Dans de nombreuses cultures, les finalités de la magie « se cantonnent essentiellement au domaine médical et expriment un besoin de sécurité physique, matérielle et morale, exclusivement défensif ». C'est ce que J.-P. Boudet a observé par exemple pour la magie anglo-saxonne des X^e, XI^e et XII^e siècles¹⁸⁰⁶. Contrairement à cela, la magie astrale de l'époque suivant les traductions arabo-latines a un horizon beaucoup plus large, qui constitue certainement l'un des attraits qui ont poussé les traducteurs à importer la magie arabe¹⁸⁰⁷. Il y a donc lieu de tenter de situer P entre ces deux pôles.

Dans le *Liber samayn* de P, une petite moitié des rituels va au delà de ce besoin de sécurité physique, matérielle et morale. La frontière est parfois floue, mais nous pensons pouvoir affirmer que c'est le cas des cinq rituels classés dans la rubrique « désir de puissance », des quatre cas de magie amoureuse, des rituels plus « théurgiques » permettant de converser avec le Soleil et du rituel d'illusionnisme. Dans le *Liber temporum*, nous mentionnerions les deux cas de magie offensive, sans pouvoir affirmer quoi que ce soit avec certitude pour les autres. En effet, sur les neuf rituels permettant d'avoir du pouvoir sur les animaux, il n'est précisé que dans un cas que c'est pour les empêcher de nuire ; tandis que dans ceux qui permettent d'avoir du pouvoir sur les éléments, l'intention qui y est liée n'est pas spécifiée. Le *Liber samayn* de P s'adresse donc à un milieu qui a le loisir d'améliorer

¹⁸⁰⁵ GAL, F., BOUDET, J.-P. et MOULINIER-BROGI, L., *op. cit.*

¹⁸⁰⁶ BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance, op. cit.*, p. 120 ; BERTHOIN-MATHIEU, A., *Prescriptions magiques anglaises du X^e au XII^e siècle. Étude structurale*, 2 vol., Paris, AMAES, 1996 ; GRATTAN, H. G. et SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine, illustrated specially from the Semi-pagan 'Lacnunga'*, Oxford, Oxford University Press, 1952.

¹⁸⁰⁷ BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance, op. cit.*, pp. 161-162.

d'autres conditions de son existence que la simple survie et protection, quoi qu'il se préoccupe tout autant de celle-ci.

À côté de cela, R. Kieckhefer a décrit quatre catégories de buts intéressant les nigromanciens de la fin du Moyen Âge¹⁸⁰⁸. Ces catégories ont été discutées et précisées par J.-P. Boudet dans *Entre Science et nigromance*, et nous fournissent un bon point de comparaison. Il s'agit du meurtre ; de l'amour, la haine, le pouvoir et l'honneur ; de l'illusion ; et de la divination¹⁸⁰⁹.

À propos du meurtre, J.-P. Boudet a observé que c'était en réalité une fonction très rare de la magie de cette époque, qui se contentait généralement de permettre de réduire l'adversaire à l'impuissance¹⁸¹⁰, ce qui se confirme dans le *Liber samayn* (et d'ailleurs dans l'entièreté de P) où nous n'avons aucun rituel permettant le meurtre.

La catégorie constituée par l'amour, la haine, le pouvoir et l'honneur, que R. Kieckhefer regroupait sous le titre de « contrainte psychologique », peut regrouper les cinq rituels de « désir de puissance », les quatre de « magie amoureuse » et également celui, classé dans les rituels apotropaïques, permettant d'être libre de toute condamnation à mort, de toute calomnie, du pouvoir du roi ou de toute anxiété et mauvaise affaire. Cela nous fait donc plus d'un tiers des rituels du *Liber samayn* de P dans cette catégorie, ce qui est davantage, par exemple, que dans le manuscrit Clm 849 édité par R. Kieckhefer, où cette classe représentait 19%.

L'illusion, en revanche, est rare dans P, puisque l'on n'a qu'un rituel : celui qui permet de faire croire qu'une maison est remplie de feu.

Finalement, sous la catégorie divination, nous pensons pouvoir classer non seulement les deux rituels de divination, mais aussi ceux qui permettent de converser avec le Soleil et d'apprendre de lui la vérité. Elle représente donc un neuvième des finalités du *Liber samayn*.

Hors de ces catégories, il nous reste dans le *Liber samayn* les rituels de protection, que ce soit en général (3 cas) ou médicale (5), ainsi que ceux qui permettent de chauffer une cheminée, de refroidir un bain ou de faire courir des chevaux sans qu'ils se fatiguent. 41% des finalités du *Liber samayn* sortent donc des finalités décrites par R. Kieckhefer.

C'est donc par sa catégorie de l'amour, de la haine, du pouvoir et de l'honneur que le *Liber samayn* semble correspondre le mieux à ce que R. Kieckhefer a observé de façon plus générale pour la magie nigromantique de la fin du Moyen Âge, tandis qu'il se distingue des meurtres, de l'importance de la divination et de celle de l'illusion qu'il y a observés.

¹⁸⁰⁸ KIECKHEFER, R., « Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge », dans *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, édité par R. MUCHEMBLED (dir.), Paris, Armand Colin, 1994, pp. 17-46 (p. 29).

¹⁸⁰⁹ BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance*, op. cit., p. 360.

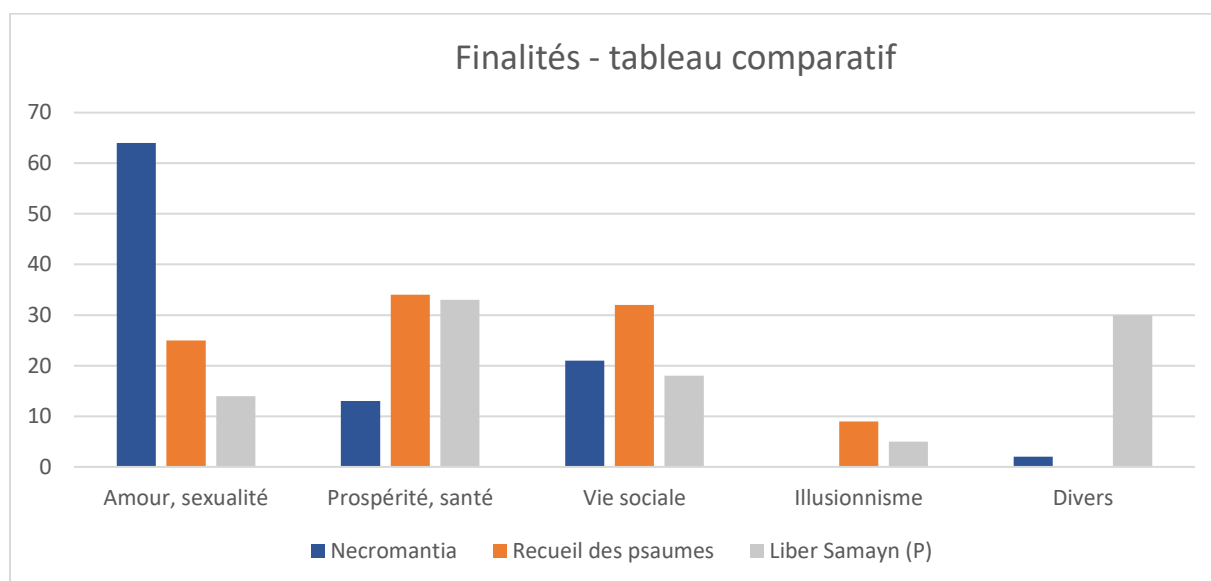
¹⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 362.

Quant au *Liber temporum* et au prologue, ils sont impossibles à classer selon les catégories décrites par R. Kieckhefer et relèvent, le prologue par son caractère « théurgique » et le *Liber temporum* par l'absence d'application concrète des finalités qu'il propose, d'un autre registre.

Le manuscrit italien 1524 de la BnF

Dans l'édition qu'ils proposent de la compilation italienne de magie du manuscrit BnF it. 1524, J.-P. Boudet, L. Moulinier-Brogi et F. Gal ont choisi de classer les finalités selon quatre classes également¹⁸¹¹. Ils ont effectué le travail pour deux traités présentés dans leur compilation : le premier est intitulé *Necromantia* et se trouve aux f° 65r-128r, tandis que le second, les *Virtuti di psalmi* ou *Recueil des Psaumes*, est conservé aux f° 135v-168v.

Nous reproduisons dans le graphique suivant les proportions qu'ils y observent¹⁸¹², confrontées à celles du *Liber samayn* de P. Il nous a été impossible d'y ajouter celles du prologue de P, ses buts spirituels et religieux n'entrant pas dans ces catégories ; ainsi que celles du *Liber temporum*, puisque 45% concernent le pouvoir sur les animaux (avec seulement un cas où il est précisé explicitement qu'il s'agit de s'en protéger), 45% le pouvoir sur les éléments (sans aucune mention d'application permettant de les classer dans une de nos classes), et seulement 10% permettant de nuire à un ennemi en coulant son bateau ou en le tuant, l'éloignant, le faisant errer ou perdre sa volonté.



Cette comparaison met donc en évidence la faible importance de la magie amoureuse dans P, surtout par rapport à la *Necromantia*, et l'importance, commune au *Recueil des Psaumes*, de la magie liée à la prospérité et à la santé. C'est intéressant car la magie par les

¹⁸¹¹ GAL, F., BOUDET, J.-P. et MOULINIER-BROGI, L., *op. cit.*, pp. 95-99.

¹⁸¹² *Ibid.*, p. 97.

psaumes est sinon d'origine juive, du moins a été largement diffusée au sein de la culture juive¹⁸¹³.

L'Ars notoria

L'Ars notoria semble s'être développé dès les premières décennies du XIII^e siècle¹⁸¹⁴. Ce traité vise à accroître les facultés naturelles de l'homme, surtout intellectuelles, par différentes cérémonies insistant sur l'ascèse, des invocations adressées à Dieu et aux anges (qui sont à proprement parler invoqués, c'est-à-dire priés, et non conjurés et forcés), une inspection (*inspectio*) de *note* ou figures pour améliorer la mémoire, l'éloquence et l'intelligence, puis des opérations pour obtenir la science infuse¹⁸¹⁵.

Les finalités de *L'Ars notoria* sont donc beaucoup moins variées que celles de P : il s'agit, en résumé, d'acquérir les sept arts libéraux et d'obtenir une maîtrise instantanée de tous les savoirs accessibles à l'homme¹⁸¹⁶.

Voici une liste, peut-être non exhaustive, des finalités présentées : rendre son langage érudit¹⁸¹⁷ ; améliorer sa mémoire¹⁸¹⁸ ; comprendre le sens d'une grande vision, obtenir une grande vision en cas de danger, ou avoir une certitude à propos d'un absent¹⁸¹⁹ ; savoir si une maladie mènera à la vie ou à la mort¹⁸²⁰ ; savoir si quelqu'un simule ou cache une infirmité¹⁸²¹ ; pouvoir, en prenant le pouls de quelqu'un, savoir de quelle maladie (*infirmetas*) il souffre, et si c'est une femme, si elle est enceinte et si elle attend un garçon, une fille ou des jumeaux¹⁸²² ; avoir la certitude de la virginité de quelqu'un¹⁸²³ ; pouvoir résoudre une cause importante à l'improviste¹⁸²⁴ ; faire en sorte que Dieu vivifie le praticien en lui, confirme son intellect et

¹⁸¹³ Voir le *Sefer Shimmush Tehillim*, *Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen*, édité, traduit et commenté par B. REBINGER, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

¹⁸¹⁴ Ou peut-être même dès les dernières décennies du XII^e siècle. Une glose lui a été ajoutée dans le courant du XIV^e siècle.

¹⁸¹⁵ VÉRONÈSE, J., *L'Ars notoria...*, *op. cit.*

¹⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸¹⁷ [...] *ad eruditionem lingue faciendam* (*ibid.*, p. 41 – f° 2vb).

¹⁸¹⁸ [...] *ad promerendam memoriam* (p. 42 – f° 3ra).

¹⁸¹⁹ [...] *si de aliqua visione magna dubitaveris quid pretendere debeat, vel si magnam visionem de periculo instant sive future videre volueris, vel si de quovis absente certitudinem volueris habere* (p. 42 – f° 3ra).

¹⁸²⁰ [...] *si enim volueris habere cognitionem de alicujus egritudine utrum ad vitam vel ad mortem sit, si jacuerit languens*, (p. 43 – f° 3ra).

¹⁸²¹ [...] *si quis indirmitatem simulaverit vel celaverit* (p. 43 – fol. 3ra).

¹⁸²² [...] *si enim infirmi pulsum tetigeris alicujus eadem oratione secreto memorata, suggeretur tibi cujus modi vel cujus effectus fuerit infirmitas, et si mulieris pulsum tetigeris, scies absque dubio si fuerit pregnans et si masculus fuerit an femina quod conceperit vel si gemini fuerint* (p. 43-44 – fol. 3ra).

¹⁸²³ [...] *si autem de virginitate cujuslibet dubitaveris* (p. 44 – fol. 3ra).

¹⁸²⁴ [...] *tunc enim dicenda est ipsa oratio quando aliquam gravem sententiam tibi antea inauditam, tibi subitanee propositam, lucide et plenarie enucleare et solvere volueris. Ipso enim tempore eandem orationem dices quando aliquis tibi grave et inopportune dixerit quod tue facultatis non sit exponere* (p. 46- fol. 4ra).

restaure sa conscience¹⁸²⁵ ; obtenir la mémoire, l'intelligence et l'éloquence¹⁸²⁶ ; avoir connaissance de l'art grammatical¹⁸²⁷ ; apprendre ou enseigner une science, comme celle de la prose ou des vers, celle de chanter ou d'improviser (?), ou d'autres sciences de ce genre¹⁸²⁸ ; améliorer son intellect¹⁸²⁹ ; obtenir la stabilité de l'esprit (*mentis*)¹⁸³⁰ ; renforcer ses cinq sens intérieurs ou extérieurs¹⁸³¹ ; avoir de la constance dans ses mœurs et acquérir des vertus¹⁸³² ; restaurer la grâce septiforme de l'Esprit saint¹⁸³³.

Nous avons relevé seulement deux finalités sortant de cette catégorie : [être protégé] en danger de feu, de terre (?) et de bêtes¹⁸³⁴ ; et nuire à la terre et à la mer, ou être bénéfique à la terre, à la mer et aux arbres¹⁸³⁵.

À ces deux exceptions près, nous sommes ici face à des préoccupations qui sont très différentes de celles de P, et ne se rapprochent que très vaguement de son prologue.

Le *Liber juratus*

Le *Liber juratus sive sacratus* présente tout autant de problèmes de datation¹⁸³⁶. Inspiré à la fois de l'*Ars notoria* chrétien et de la tradition juive (plutôt de la littérature des *Hekhalot* que du corpus raziélien selon nous, mais une comparaison textuelle phrase par phrase mériterait d'être effectuée pour confirmer cette hypothèse), il se caractérise principalement par la finalité hors du commun qu'il propose : permettre à l'initié d'obtenir, au cours d'un rituel s'étalant sur 72 jours, la vision béatifique.

Mais tout le traité n'est pas centré sur cette réalisation. Dans la version conservée dans les manuscrits à partir du milieu du XIV^e siècle, il est en réalité composé de deux strates différentes : un traité certainement plus ancien de magie spirituelle et démoniaque, et un traité que l'on pourrait qualifier de « théurgique » qui semble s'être greffé sur le premier autour de 1330, au moment du pontificat de Jean XXII¹⁸³⁷. Il en résulte que les finalités proposées de part et d'autre ne sont pas de même nature, et il convient dès lors de les passer en revue selon leur ordre d'apparition.

¹⁸²⁵ *Veritas, lux et vita omnium creaturarum, in te Deus vivifica me, et intellectum meum confirma, et restaura conscientiam meam* (p. 51 – fol. 5rb).

¹⁸²⁶ [...] *ad memoriam, intelligentiam et facundiam adipiscendam* (p. 57 – fol. 6va).

¹⁸²⁷ [...] *si rudis prorsus in arte grammatica fueris et volueris habere ejus cognitionem* (p. 62 – fol. 7vb).

¹⁸²⁸ [...] *et si aliquam scientiam ut de dictando vel versificando vel de cantando vel organizando sive de aliis hujusmodi scientiis aliquid addiscere volueris vel docere* (p. 69 – fol. 9rb).

¹⁸²⁹ [...] *pro intellectu* (p. 78 – fol. 11va).

¹⁸³⁰ [...] *pro stabilitate mentis* (p. 79 – fol. 11vb).

¹⁸³¹ [...] *ad sensuum quinque interiorum sive exteriorum confortationem* (p. 80 – fol. 12ra).

¹⁸³² [...] *de constantia morum et adquisitione virtutum* (p. 81 – fol. 12ra).

¹⁸³³ [...] *ad septiformis gratie spiritus sancti restaurationem* (p. 83 – fol. 12vb).

¹⁸³⁴ [...] *in periculo ignis et terre et bestiarum* (p. 46 – fol. 4ra).

¹⁸³⁵ [...] *nocere terre et mari et prodesse terre et mari et arboribus* (p. 47 – fol. 4rb).

¹⁸³⁶ Cf. à ce sujet BOUDET, J.-P., « Magie théurgique, angélologie... », *op. cit.*, pp. 851-860 ; et HEDEGÅRD, G., *op. cit.*, pp. 11-13.

¹⁸³⁷ BOUDET, J.-P., « Magie théurgique, angélologie... », *op. cit.*, p. 869.

Dans ce qui est devenu la première partie, dont l'unique but est d'obtenir la vision béatifique avant sa mort, les modalités et subtilités relatives à cette finalité ne sont que très peu décrites dans les parties narratives, mais les prières à prononcer nous permettent de nous en faire une idée assez précise. Dans un premier temps, l'officiant apprendra à réaliser un sceau (*sigillum*), et priera le Seigneur pour que celui-ci lui permette de : pouvoir persuader les puissances aériennes et terrestres, les soumettre avec les infernales, les invoquer, transformer, contraindre, exciter, rassembler, disperser, lier et rendre innocentes¹⁸³⁸ ; apaiser les hommes, pacifier ses ennemis, séparer ceux qui sont en paix, conserver la santé de ceux qui sont sains ou les rendre infirmes, soigner les infirmes¹⁸³⁹ ; garder les hommes bons des mauvais et les distinguer et reconnaître, fuir tout péril, rendre les juges bienveillants, obtenir la victoire en toute chose¹⁸⁴⁰ ; supprimer les péchés mortels et fuir, vaincre et éviter les péchés spirituels, augmenter ses richesses en biens, et au jour du jugement, lorsque Dieu apparaîtra à droite avec les saints et les élus, pouvoir connaître sa majesté¹⁸⁴¹.

Après cette description de la préparation du sceau, le texte en vient à la manière d'obtenir la vision divine à proprement parler¹⁸⁴². L'officiant devra prononcer d'innombrables prières, adressées à Dieu éternel, à la Vierge, au Seigneur, à la Trinité, aux anges, etc., au cours desquelles sa demande se précise, tout en étant très répétitive. Il voudra voir, de son vivant, Dieu éternel¹⁸⁴³ ; obtenir facilement sa vision¹⁸⁴⁴. Il demandera au Seigneur d'illuminer et de clarifier son âme¹⁸⁴⁵, puis aux anges saints de le tourner, de l'instruire et de le diriger vers la vision de Dieu¹⁸⁴⁶. Il demandera à Dieu également de l'informer, de le remplir, de l'instruire, de le restaurer, de le corriger, de le clarifier et de le refaire¹⁸⁴⁷ ; à la Trinité, de renforcer son intellect, son âme et sa mémoire pour entreprendre, connaître, voir et contempler sa vision et sa face bienheureuse et glorieuse¹⁸⁴⁸ ; et ainsi de suite.

Ces prières sont donc comme une liste de variations autour de ce même thème de la vision béatifique. Un seul cas se distingue des autres : il s'agit d'une prière à la suite de laquelle

¹⁸³⁸ *Ut per ipsum [sacratissimum nomen] te mediante possim vel possit talis N celestes convincere potestates aereas et terreas cum infernalibus subiugare, invocare, transmutare, coniurare, consringere, excitare, congregare, dispergere, ligare ac ipsos innocuos reddere* (IV, 60 - nous suivons le texte et la numérotation d'Hedegård).

¹⁸³⁹ HEDEGÅRD, G., *Liber iuratus Honorii* : [...] *homines placare, et ab eis suas petitiones gratiosius habere, inimicos pacificare, pacificatos disiungere, sanos in sanitate custodire vel infirmare, infirmos curare* (IV, 61).

¹⁸⁴⁰ [...] *homines bonos a malis custodire et distinguere, et cognoscere, omne periculum evadere, iudices in placito placatos reddere, victoriam in omnibus optinere* (IV, 62).

¹⁸⁴¹ [...] *peccata carnalia mortificare et spiritualia fugare, vincere et evitare, divitias in bonis augmentare, et dum in die iudicii apparebit a dextris tuis cum sanctis et electis tuis, tuam possit cognoscere maiestatem* (IV, 63).

¹⁸⁴² [...] *viso de compositione sigilli Dei vivi videndum est de visione divina, ad quam habendam sic est procedendum* (V, 1).

¹⁸⁴³ [...] *ad videndum me vivente Deum eternum* (X, 2).

¹⁸⁴⁴ [...] *ut visionem tuam facialiter optineam* (XVIII, 5).

¹⁸⁴⁵ [...] *illustra et clarifica animam meam* (XXV, 1).

¹⁸⁴⁶ [...] *advertite et docete me et regite me ad visionem Dei* (XXVII, 2).

¹⁸⁴⁷ [...] *informa, reple, instrue, instaura, corrige, clarifica, et refice me* (XXX, 4).

¹⁸⁴⁸ [...] *confirma et intellectum meum et animam meam ad suscipiendam, cognoscendam, videndam, intuendam visionem et faciem tuam beatam et gloriosam* (XXXIII, 2).

le texte explique qu'en la modifiant un peu, l'officiant pourra obtenir une science, consacrer un livre ou invoquer des esprits¹⁸⁴⁹. Il s'agit selon notre analyse de la seule déviation à ce but principal (dans la première partie).

La seconde partie, consacrée à la magie spirituelle et nigromantique, commence par une table des matières qui témoigne de la nature compilatoire du traité, puisque le contenu annoncé (il s'agit essentiellement de contraintes d'esprits permettant de réaliser des opérations magiques parfois surnaturelles) ne se trouve pas présenté par la suite¹⁸⁵⁰.

Différents esprits sont ensuite décrits. Premièrement, les esprits de l'air, correspondant aux quatre points cardinaux et à leurs intermédiaires. Les esprits de l'orient donnent de l'or, des richesses, la grâce et la bienveillance des peuples, dissolvent les inimitiés mortelles ou non, élèvent les hommes aux honneurs les plus élevés, et donnent et retirent les maladies¹⁸⁵¹. Ceux de l'occident donnent de l'argent, transportent des choses d'un lieu à l'autre, augmentent la vitesse des chevaux, disent les secrets passés et présents¹⁸⁵². Ceux du sud font la guerre, tuent, trahissent, et brûlent, et donnent la maladie et la santé¹⁸⁵³. Ceux du nord sèment la discorde, créent la haine, les mauvaises pensées, les vols et l'avarice, donnent du plomb, tuent n'importe qui et détruisent n'importe quel membre¹⁸⁵⁴. Les esprits situés entre l'orient et le sud obtiennent l'amitié et la bienveillance de femmes sans union charnelle, ils créent le bonheur, la joie, résolvent les litiges, apaisent les ennemis, soignent les infirmes et rendent infirmes les sains, prennent ou donnent un domaine à n'importe qui¹⁸⁵⁵. Ceux qui se trouvent entre le sud et l'ouest donnent de l'argent gravé, réchauffent un étang, excitent la luxure, rassemblent des ennemis par la luxure, contraignent des hommes à l'amour de femmes et vice-versa, rendent des hommes infirmes ou les soignent¹⁸⁵⁶. Les esprits situés

¹⁸⁴⁹ *Si autem velles impetrare aliquam scientiam vel sacrare librum vel invocare spiritus* (XIX, 2).

¹⁸⁵⁰ *De constrictione spirituum per verba; de constrictione spirituum per sigilla; " per tabulas; de forma imponenda spiritui, de inclusione spirituum, de inculso spiritu ut non respondeat, de fulgure et tonitruo provocando; de combustione facienda, de purificatione aeris, de corruptione aeris, de nive et gelu facienda, de rore et pluvia facienda, de floribus et fructibus provocandis, de invisibilitate, de equo, qui una nocte te portabit et reportabit ubi volueris, de absente quod veniat in hora sanus, de re, que deferatur in momento ubicumque volueris; de subtractione rei; de revocatione rei, de transfiguratione cuiuscumque, de flumine provocando in terra sicca, de commotione regni contra dominum, de regno vel imperio destruendo, de habenda potestate super quemlibet, de habendis mille militibus armatis, de formatione castris indestructibilis, de destructione loci vel inimici per speculum perversum, de fure et furto revocando, de ceraturis aperiendis, de discordia facienda, de concordia provocanda, de habenda gratia omnium personarum et benivolentia, de mulieribus habendis ad libitum, de divitiis habendis, de curatione cuiuslibet infirmitatis, de dando infirmitatem cuiuslibet, de interficiendo quemlibet, de tempestate et periculo terre et maris fuganda, de nave retenta in mari per adamantem, de omni periculo evitando, de congregatione et acceptione avium, de piscibus congregandis et accipiendis, de bello faciundo inter aves vel homines vel pisces vel animalia, de apparentia gardinorum vel castrorum, de apparentia militum pugnantium, de apparentia griffonum et draconum, de apparentia omnium ferarum, de apparentia venatorum cum canibus, de apparentia hominis quod sit alibi quam est, de apparentia totius voluptatis* (CXVI).

¹⁸⁵¹ CXIX, 3.

¹⁸⁵² CXX, 3.

¹⁸⁵³ CXXI, 3.

¹⁸⁵⁴ CXXII, 3.

¹⁸⁵⁵ CXXIV, 4.

¹⁸⁵⁶ CXXC, 4-5.

entre l'occident et le septentrion donnent tous les métaux du monde, sculptés avec de l'or et de l'argent, révèlent toute chose présente, passée et future, apaisent les juges, donnent la victoire, rectifient et reconstruisent, enseignent, transmutent les corps mixtes et les éléments, rendent un vieux jeune et vice-versa, infirment et guérissent, élèvent les pauvres, descendent les élevés, donnent et prennent des dignités à quiconque, lient des esprits, les empêchent pendant un certain temps, ouvrent les serrures, réalisent des transfigurations¹⁸⁵⁷.

Après avoir expliqué comment invoquer ces anges, le texte présente les anges de la terre, qui permettent de libérer des prisonniers, d'ouvrir des prisons, de trouver des trésors, des métaux, des pierres précieuses ou toute chose cachée, de faire apparaître des corps de morts qui parlent et semblent ressusciter, et de faire apparaître des créations d'animaux de la terre¹⁸⁵⁸.

Enfin, dans la conclusion, on retrouve des finalités semblables à celles de la première partie : ce livre permet de voir Dieu face à face, l'homme peut se sauver, voir l'enfer et le purgatoire sans mourir, voir toute créature (sauf les neuf ordres des anges) qui peut lui être soumise ; toutes les sciences peuvent être acquises, une substance faible peut vaincre et soumettre des substances très robustes, une nature corporelle et visible peut converser avec une nature incorporelle et invisible, et être instruite par elle, et d'innombrables trésors peuvent être obtenus¹⁸⁵⁹.

Outre la vision béatifique qui constitue le cœur de la première partie, et qui est un but religieux au sens le plus noble du terme, puisqu'il s'agit pour l'homme de voir Dieu face à face et donc de devenir comme les prophètes – ce qui le rapproche du prologue de P – les finalités du *Liber juratus* paraissent très générales. Les mêmes grands thèmes reviennent d'une partie à l'autre, que ce soit à propos du sceau ou dans les vertus des esprits de l'air et de la terre, à savoir : donner ou reprendre la santé, la richesse, l'honneur, l'amour, l'amitié, la connaissance de secrets, la mort, la victoire, la luxure, la jeunesse, la liberté, et les trésors. Ils ne sont jamais très précis, mais sont généralement deux par deux (donner l'amour ou la haine, la santé ou la maladie, etc.). À cela s'ajoutent quelques finalités nigromantiques, ainsi que de transfigurations et créations d'animaux, ou encore l'absolution des péchés et la protection lors du jugement dernier.

Nous pensons pouvoir dire que ces thèmes ne sont pas éloignés de ceux de P, mais restent beaucoup plus généraux ; tandis que pour ce qui est de la vision béatifique, ils se

¹⁸⁵⁷ CXXVI, 4-7.

¹⁸⁵⁸ [...] *de incarceratis habendis, de carceribus reserandis, de thesauris et metallis et lapidibus pretiosis et omnibus absconditis habendis, de apparentia corporum mortuorum quod loquantur et resuscitata appareant, de apparentia creationis animalium de terra* (CXXXIV, 1-2).

¹⁸⁵⁹ *Hic est liber, quo Deus in hac vita facialiter quit videri. Hic est liber, quo quilibet potest salvari et in vitam eternam procul dubio deduci. Hic est liber, quo infernus et purgatorium queunt sine morte videri. Hic est liber, quo omnis creatura exceptis novem ordinibus angelorum possunt subiugari. Hic est liber, quod omnes scientie possunt haberi. Hic est liber, quo substantia imbecillissima potest substantias robustissimas et devincere et subiugare. [...] hic est liber quo natura corporalis et visibilis cum incorporali et invisibili alloqui, rationari et instrui potest. Hic est liber, quo innumerabiles thesauri haberi possunt* (CXLI, 2-6).

rapprochent de son prologue en en donnant en quelque sorte une version à la fois chrétienne et subversive par rapport à la fameuse querelle sur laquelle Jean XXII est intervenu en proposant sa conception de la vision béatifique graduelle¹⁸⁶⁰.

Conclusion

Il est difficile de tirer les conclusions d'une comparaison non exhaustive. À défaut de pouvoir présenter des résultats définitifs, récapitulons les résultats de chaque cas observé.

Premièrement, la complexité des finalités du *Liber samayn* de P en fait un traité qui ne se cantonne pas, comme on l'observe dans certaines sociétés, à la protection de l'individu, mais semble s'adresser, comme la magie arabo-latine (mais peut-être de façon moins évidente qu'elle), à un public qui a le loisir de désirer aller au-delà de ces fonctions vitales.

Nous avons ensuite observé que P avait en commun avec la magie nigromantique de la fin du Moyen Âge telle qu'elle est décrite par R. Kieckhefer, sa catégorie de « contrainte psychologique », correspondant selon J.-P. Boudet à l'« amour, la haine, le pouvoir et l'honneur ». Elle partage, mais dans une bien moindre mesure, ses catégories « illusion » et « divination », tandis que la finalité relative au « meurtre » lui est totalement étrangère.

La comparaison avec la *Necromantia* et le *Recueil des Psaumes* du manuscrit italien 1524 met en évidence la faible importance de la magie amoureuse dans P par rapport à ces deux sections (surtout par rapport à la *Necromantia*), ainsi que l'importance commune au *Recueil des Psaumes* de la magie permettant prospérité et santé.

Finalement, notre comparaison avec l'*Ars notoria* et le *Liber juratus* a surtout mis en évidence la spécificité de ces deux traités. Le premier est destiné à un public intellectuel et universitaire, dont les intérêts sont aux antipodes de celui de P. Le *Liber juratus* a quant à lui un statut hybride. Sa partie visant à obtenir la vision béatifique n'a de points communs qu'avec le prologue de P (et peut-être d'une certaine manière avec les rituels permettant un dialogue avec le Soleil), tandis que sa partie nigromantique permet de poursuivre des finalités assez semblables à celles du *Liber samayn* de P, mais décrites avec moins de précision.

¹⁸⁶⁰ Cf. BOUDET, J.-P., « Magie théurgique, angélologie... », *op. cit.*, pp. 851-890.

3. Rituels

Pour l'étude du fonctionnement des rituels, nous ne pourrions proposer que trois cas d'étude. Le premier sera fondé sur le travail de F. Gal, J.-P. Boudet et L. Moulinier-Brogi, et les deux autres sur une typologie des rituels de l'*Ars notoria* et du *Liber juratus*.

Le ms. BnF, italien 1524

Nous avons la chance de pouvoir nous appuyer, pour ce manuscrit, sur la typologie très précise des rituels qu'en ont proposée ses éditeurs. Ils observent premièrement que la magie repose toujours sur deux principes : le principe de magie sympathique ou persuasive, et celui de contamination¹⁸⁶¹. Ces deux principes correspondent parfaitement aux deux phases que nous avons observées dans les rituels de P : objet chargé (dans le *Liber samayn*, ou choisi pour sa sympathie dans le *Liber temporum*) et vertu conférée vers la cible ou le destinataire.

Leur classement distingue ensuite quatre types de magie présents dans le manuscrit : la magie astrale, la nigromancie, la magie opérant par la vertu des psaumes et la magie « naturelle ». Pour chacun d'eux, ils distinguent différents éléments sur lesquels l'efficacité des rituels est fondée. Nous reproduisons ici leur classement¹⁸⁶² :

Magie astrale	
Noms d'astres (en contexte magique)	59
Nigromancie	
Conjurations simples	6
Principe de sympathie par l'utilisation d'une figurine	30
Sympathie par le feu	20
Sympathie par les aiguilles	9
Rituels de la pomme	8
Conjurations de plantes et de l'eau	3
Rituels du sommeil	12
Principe de contamination par l'écriture	46
Nécromancie au sens propre et divination démoniaque	3 (catoptromancie, nécromancie et onychomancie)
Noms de démons	54
Noms d'anges	14
Divers	6
Vertus des psaumes	18
Prières, oraisons, noms divins	95
<i>Nomina barbara</i>	84
Caractères et figures magiques	58
Magie "naturelle"	
Contamination par ingestion	24 dont un avec inscriptions, un avec signe magique, deux avec noms de Dieu, un avec messe et un avec prières
Contamination par le toucher	31 dont un avec paroles

¹⁸⁶¹ GAL, F., BOUDET, J.-P. et MOULINIER-BROGI, L., *op. cit.*, pp. 70-72.

¹⁸⁶² Nous remercions chaleureusement J.-P. Boudet d'avoir accepté que nous employions ce tableau. Nous avons remplacé les références présentées dans la seconde colonne par le nombre de rituels concernés.

Contamination environnementale	6
Principe de sympathie	12
Experimenti inclassables	3

Quelques observations peuvent être faites. Premièrement, la magie astrale, qui occupe une place très importante dans ce codex italien copié en 1446, est étrangère au *Liber samayn* de P. En revanche, elle est commune au *Liber temporum* dans lequel les noms des astres sont présentés et doivent être prononcés pour de nombreuses opérations.

Si le terme *necromantia* ou *nigromantia* n'apparaît pas dans P, la définition envisagée par les classificateurs – à savoir qu'il s'agit d'une magie « destinative », adressée à une entité (esprit, ange ou démon) capable de comprendre la requête de l'officiant et d'y répondre¹⁸⁶³ – rend tout à fait comparable la *Necromantia* du manuscrit italien, tant aux rituels du *Liber samayn* qu'à ceux du *Liber temporum*. Les destinataires en question sont toutefois très différents : dans la *Necromantia*, il s'agit essentiellement d'esprits et de démons, alors que dans les deux traités de P, il s'agit d'anges. Le manuscrit italien invoque à 54 reprises des démons, et seulement 14 fois des anges, ce qui met en évidence la spécificité du *Liber samayn* de P de ce point de vue.

Néanmoins, il est intéressant d'observer que l'une des catégories les plus importantes dans cette section est celle de la contamination par l'écriture, ce qui est commun au *Liber samayn* et, dans une moindre mesure, au *Liber temporum*. Mais l'emploi de figurines y est également extrêmement fréquent, alors qu'il n'existe tout simplement pas dans P, à l'exception du rituel dans lequel on enterre une statuette d'homme dans un endroit que l'on veut protéger des eaux, ou une figurine de bête là d'où l'on veut écarter celle-ci.

Pour ce qui est de la vertu des psaumes, aucun rituel de P ne l'implique. Elle est accompagnée, dans le manuscrit italien, de noms divins (ce que l'on ne retrouve pas non plus dans P), de *nomina barbara* (qui n'y sont présents à proprement parler que dans la prière grecque transcrite en hébreu puis en latin) et de caractères et figures magiques, extrêmement fréquents, contrairement aux deux seuls cas de P.

Finalement, la magie « naturelle » renvoie plutôt au *Liber temporum* qu'au *Liber samayn*, et nous observons ici que les moyens de contamination (par ingestion et toucher essentiellement) sont communs aux deux. Nous avons en effet observé dans le *Liber samayn* qu'il s'agissait de boire ou manger l'objet (contamination par l'ingestion), de s'en oindre (contamination par le toucher), de le porter comme talisman ou de l'enterrer (contamination environnementale). Notons que cette contamination environnementale est bien plus importante dans P que dans le manuscrit italien où elle est minoritaire.

¹⁸⁶³ WEILL-PAROT, N., *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance...*, op. cit., pp. 36-37 ; et Id., « Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries). 'Astrological Images' and the Concept of 'Addressative' Magic », dans *The Metamorphosis of Magic From Late Antiquity to Early Modern Period*, édité par J. BREMMER et J. R. VEENSTRA (éd.), Louvain, Peeters, 2002, pp. 167-187.

L'Ars notoria

Les rituels de l'Ars notoria sont extrêmement exigeants mais d'une nature assez simple. Il s'agit principalement d'ascèse (jeûne ou nourriture quadragésimale, chasteté, sobriété¹⁸⁶⁴ et même abstention de rire et de jeux¹⁸⁶⁵), de prières à Dieu et aux anges à des heures bien précises, puis de l'observation des fameuses *note*, également à un moment bien précis et accompagnée de prières¹⁸⁶⁶. Notons que le texte insiste sur l'importance du secret¹⁸⁶⁷.

Nous sommes donc à mille lieux de la magie telle qu'elle est envisagée dans P, où des rituels permettent de charger des objets puis d'en récupérer la vertu. Les deux traditions ont pourtant en commun l'ascèse (dont les injonctions sont, étonnamment, parfois plus précises dans P, qui liste les aliments à proscrire ou à consommer, spécifie qu'il faut s'éloigner de femmes menstruées, d'infirmités et de morts, etc.) et la prière, mais celle-ci est profondément empreinte de christianisme dans l'Ars notoria.

Le Liber juratus

Le *Liber juratus* présente trois types de rituels. Dans la première partie, on trouve en effet la réalisation du fameux *sigillum* puis le long rituel pour obtenir la vision béatifique, tandis que dans la seconde, on trouve des rituels de magie destinative.

La confection du *sigillum* requiert de nombreuses purifications, comprenant la confession de l'officiant, sa chasteté, son éloignement des hommes mauvais et infirmes, la pureté de ses vêtements qui doivent être neufs et propres, ainsi que des prières¹⁸⁶⁸.

Il devra ensuite réaliser le *sigillum* sur un parchemin vierge de veau, de cheval ou de cerf, avec du sang de taupe, de tourterelle, de houppe ou de chauve-souris¹⁸⁶⁹. Ce *sigillum* sera alors consacré par l'officiant qui sera pur, au moyen de prières et de fumigations (de

¹⁸⁶⁴ VÉRONÈSE, J., *L'Ars notoria* : [...] *caste vivendum est et sobrie diebus earum* (p. 65 – fol. 8va).

¹⁸⁶⁵ [...] *nullatenus rideas neque ludum habeas* (*ibid.*, p. 90 – fol. 16rb).

¹⁸⁶⁶ Par exemple : *die igitur qua Luna prima fuerit, nota prima duodecies inspicienda est, et ejus orationes vigesies quater recitande sunt cum summe sanctitatis veneratione* (p. 62 – fol. 7vb).

¹⁸⁶⁷ *Hec est oratio que proferri debet secreto, ut solus sit qui eam protulerit, et ipse vix audiat, et si fieri potest solitarie, hec est ejus conditio, et si necessitas ingruerit alicujus magni operis, poteris dicere mane bis et circa nonam bis* (p. 40 – fol. 2va) ; *assiste coram eo et dic secrete* (p. 43 – fol. 3ra) ; *vide tamen, ut die qua eam dixeris, celes te et vivas caste* (p. 47 – fol. 3ra).

¹⁸⁶⁸ HEDEGÅRD, G., *Liber juratus Honorii* : *Primo sit operans vere penitens et confessus. Sit a mulieribus et ab earum aspectibus sequestratus* .2. [...] *Ab hominibus malis et infirmis separetur* [...] .3. *Vitam suam munde deducat* [...] *Vestimenta eius non sint fetida, immo nova vel mundissime lota* [...] .7. *Semper et continue roget Deum per has sanctissimas orationes* (V, 1).

¹⁸⁶⁹ [...] *de sanguine talpe aut turturis aut upupe aut vespertilionis aut omnium horum figuratur et in pergamento virgineo vitulino vel equino vel cervino, et sic completur Dei sigillum* (IV, 51).

l'ambre, du musc, de l'aloès, du *lapdanum* blanc et rouge, du mastic, de l'oliban, des perles et de l'encens)¹⁸⁷⁰, puis laissé dehors une nuit, et enfin collé à des gants propres et neufs.

Ce *sigillum* pourrait bien être tiré de la littérature des *Hekhalot*, et a en commun avec la magie de P l'importance de la pureté et de l'écriture, les fumigations et l'exposition au ciel (tout en s'en éloignant par la spécificité des parchemins, du sang à choisir et des fumigations).

Une fois cette réalisation expliquée, le texte commence la longue description du rituel de 72 jours visant à obtenir la vision béatifique. Ce rituel insiste beaucoup sur la pureté (bains, jeûne, vêtements purs, communion quotidienne, abstention de la vue même des femmes) et est essentiellement constitué d'innombrables prières à répéter plusieurs fois chacune. L'officiant doit ensuite tracer et prononcer une liste de cent noms de Dieu. Il obtiendra alors, dans son sommeil, la vision béatifique.

Cette partie a donc en commun avec la magie de P d'insister sur la pureté, mais emploie, à la différence de P, la force magique de la liturgie chrétienne, tout en ayant une composante orale (récitation de prières) extrêmement prégnante.

Dans la seconde partie du *Liber juratus*, consacrée à l'invocation d'esprits planétaires, de l'air et de la terre, l'officiant apprend à les invoquer. Ici aussi la pureté est très importante et fréquemment répétée. Il faudra en outre recevoir la communion d'un prêtre qui sera d'accord de prononcer certaines prières à ce moment, et surtout, tracer sur le sol une figure assez complexe. Les suffumigations sont de mise, ainsi que des prières aux anges précédant la conjuration des esprits.

Ici, les grands points communs avec P sont l'aspect destinatif, la pureté, et l'importance des fumigations, tandis que le *Liber juratus* se distingue à nouveau par sa forte christianisation, mais aussi par l'importance des figures tracées au sol.

Conclusion

Nous sommes donc à nouveau forcée d'établir quelques parallèles plutôt que de tirer de véritables conclusions.

P semble avoir en commun avec de nombreux traités de magie de son époque ses deux phases principales, à savoir le fait de conférer une vertu à un objet ou de choisir un objet chargé, ainsi que la façon d'ensuite employer cette vertu (par ingestion, toucher ou contamination environnementale). Il fait d'ailleurs plus usage que les rituels nigromantiques du ms. BnF, it. 1524, de la contamination environnementale.

Notre manuscrit a également comme point commun majeur avec l'*Ars notoria* et le *Liber juratus* d'insister énormément sur l'importance de la pureté. Ses injonctions sont

¹⁸⁷⁰ *Deinde suffumigetur hoc sigillum ambra, musco, aloe, lapdano albo et rubeo, mastice, olibano, margaritis et thure invocando et orando Dominum (IV, 57).*

généralement plus précises que celles de l'*Ars notoria*, tandis qu'elles se distinguent de celles du *Liber juratus* par le fait que ces dernières sont tout à fait christianisées (jeûne quadragésimal, prières à la Vierge et à la Trinité, utilisation de la force magique de la communion, etc.).

Finalement, la comparaison avec le *Liber juratus* a mis en évidence l'absence totale de cercles et de figures au sol dans P.

4. Substances requises

Nous devons, pour l'étude des substances requises et de leur facilité d'obtention, nous contenter de comparer P à la typologie proposée par les éditeurs du ms. BnF, italien 1524, et à celles que nous avons réalisées pour l'*Ars notoria* et le *Liber juratus*.

Le ms. BnF, italien 1524

Les éditeurs du manuscrit italien ont étudié en détail les substances nécessaires à la réalisation des rituels de la *Necromantia*, qu'ils considèrent comme accessibles, en tout cas à la frange de la population capable de se procurer un codex. Nous reproduisons leur liste :

« - *arum dragon* (dragontea), mauve, menthe, pavot, sauge, quintefeuille, jusquiame, langue-de-chien, bétoine, chélidoine, pivoine, chicorée, romarin, morelle, verveine, valériane, satyrion, absinthe, fougère, hysope : [...] ;

- amandier, laurier, pommier, poirier, noisetier, noyer, sureau : [...] ;

- des céréales : blé, orge, seigle, farine, pain ;

- des condiments en petite quantité : huiles (mais l'huile de rose est plus souvent citée que l'huile d'olive), vinaigre, sel ;

- des animaux domestiques : porcs, chevaux, mules, chiens, chats, poules et coqs, oies, boucs, chevreaux, brebis et agneaux, taureaux ;

- des animaux sauvages répandus dans les forêts et les campagnes, voire pour certains dans les villes : belettes, hirondelles, souris et chauves-souris, qui vivent près des habitations, lièvres, cerfs, ours, pigeons et colombes, cygnes, perdrix, hochequeues, passereaux, chouettes, aigles, huppés, serpents, lézards, poissons (indéterminés), lamproies, fourmis, lucioles ;

- sont nécessaires également des productions animales : œufs, miel et cire vierge [...] ;

- d'autres éléments divers et variés, faciles à trouver sur son chemin: lierre, pierres de ruisseaux, eau, boue, cendres et charbon, terre ;

- des artefacts répandus : des pichets, marmites et petits vases, des aiguilles, des dés, des pièces de monnaie ;

- des substances humaines : cheveux, poils, ongles, salive, sperme, urine.

[...] Passons maintenant à des éléments plus difficiles à obtenir, soit parce qu'ils sont chers, soit parce qu'ils sont rares :

- quelques épices : muscade, safran, cumin, coriandre, girofle ;

- les résines : mastic, aloès, ambre, camphre, encens, myrrhe, storax, poix grecque ;

- des métaux, minéraux et leurs dérivés : or, argent, plomb, étain, cuivre, fer, laiton, verre, le fameux orichalque, métal légendaire (X, 77), vif-argent, soufre, aimant (la «*pietra di calamitta*», X, 133) ;

- des artefacts liés à l'écriture : feuilles de parchemin ou de papier, calames, stylets, encre, pigments ;

- une épée neuve (X, 179) ;

- des artefacts liés au vêtement (drap de lin pur, soie pure) et à la beauté, un miroir (X, 119) »¹⁸⁷¹.

Les substances que nous avons observées dans P sont de même type que celles que les éditeurs du manuscrit italien reproduisent, si ce n'est que ce dernier présente une bien plus grande variété de plantes, d'arbres, de céréales, d'animaux, d'épices et de résines. Il requiert également des substances humaines, totalement absentes de P, ainsi qu'une épée neuve et le légendaire orichalque.

L'Ars notoria

L'Ars notoria a pour particularité de ne nécessiter aucune substance, ses rituels étant constitués uniquement d'ascèse, de prières, et de l'observation des *note*.

Le Liber juratus

La réalisation du *sigillum* requiert comme support un parchemin vierge de veau, de cheval ou de cerf ; comme encre du sang de taupe, de tourterelle, de houppe ou de chauve-souris¹⁸⁷² ; comme fumigations de l'ambre, du musc, de l'aloès, du *lapdanum* blanc et rouge, du mastic, de l'oliban, des perles et de l'encens¹⁸⁷³ ; et finalement des gants purs et neufs. Quant à la vision béatifique, elle est censée résulter bien plus de prières que de rituels, et le seul « matériel » requis est constitué par le port de vêtements purs et des hosties pour la communion.

Finalement, la magie démoniaque de la seconde partie requiert elle aussi la communion, donnée par un prêtre complice du magicien et d'accord pour prononcer certaines prières, mais également beaucoup d'autres éléments : des fumigations (*thus*, *margarita*) et un thuribule ; des pierres sans trou ou des tuiles pour tracer un cercle (ou éventuellement de la terre si l'officiant est trop pauvre) ; des vêtements purs ; une épée ; un escabeau (*scannum*) en bois plus haut que la terre de l'épaisseur d'un doigt pour ne pas effacer les écritures au sol ; et enfin un bâton de laurier ou de coudrier (*corylus*).

Le *Liber juratus* requiert donc tout un matériel, assez facile à obtenir à l'exception du parchemin et des fumigations permettant de réaliser le *sigillum* (ce qui contribue certainement à augmenter la valeur de celui-ci). Pour le reste, il est assez peu exigeant sur ce point, bien moins que P, en ayant toutefois la particularité (partagée avec la nigromancie de son époque), d'être liée à l'Église et de requérir la complicité d'un prêtre.

¹⁸⁷¹ GAL, F., BOUDET, J.-P. et MOULINIER-BROGI, L., *op. cit.*, pp. 101-104.

¹⁸⁷² HEDEGÅRD, G., *Liber Iuratus Honorii* : [...] *de sanguine talpe aut turturis aut upupe aut vespertilionis aut omnium horum figuratur et in pergamenno virgineo vitulino vel equino vel cervino, et sic completur Dei sigillum* (IV, 51).

¹⁸⁷³ *Deinde suffumigetur hoc sigillum ambra, musco, aloe, lapdano albo et rubeo, mastice, olibano, margaritis et thure invocando et orando Dominum* (IV, 57).

Conclusion

Les trois cas étudiés ne sont certainement pas représentatifs de la magie occidentale. Nous avons toutefois pu observer un manuscrit italien requérant des substances tout à fait comparables à celles de P, tout en étant beaucoup plus variées.

L'*Ars notoria* a pour spécificité de ne requérir aucun matériel, tandis que le *Liber juratus* requiert lui aussi beaucoup moins de matériel que P, tout en nécessitant la complicité d'un homme d'Église, et quelques éléments bien spécifiques (parchemins, fumigations), pour la réalisation du sceau divin.

5. Conclusion – P et la magie occidentale

Notre comparaison de P avec la version alphonsine d'une part, et d'autre part avec quelques traités de magie répandus en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, a permis de mettre en évidence quelques éléments qui rapprochaient P de ces autres traités, ainsi que d'autres qui l'en distinguaient.

Du point de vue de la cosmologie, la comparaison avec VH a montré que P était particulier pour la quantité de noms d'anges qu'il présentait, que ce soit dans la hiérarchie du *Liber samayn* ou dans le catalogue du *Liber temporum*. Pourtant, comparée à d'autres ouvrages, comme le *Livre des esperitz*, la *Pseudomonarchia daemonum* de Johannes Wier, le *Liber officiorum* ou encore le manuscrit d'Oxford, leur description paraît assez simple. Les anges du *Liber samayn* font en effet partie d'armées de taille raisonnable, leur hiérarchie n'est ni complexe ni à l'image de hiérarchies humaines, et nous sommes loin des descriptions monstrueuses ou plus originales que l'on trouve dans les autres ouvrages mentionnés. Les noms du *Liber temporum* se rapprochent quant à eux plus de la magie savante de leur époque par le lien étroit qu'ils entretiennent avec l'astrologie.

Quoi qu'il en soit, la traduction d'un ouvrage comme P pourrait tout à fait avoir contribué à l'explosion de la quantité d'anges et de noms d'anges présents dans les traités de magie de la fin du Moyen Âge.

Du point de vue de ses finalités, P (et principalement le *Liber samayn*, les applications des finalités du *Liber temporum* n'étant pas toujours évidentes) se distingue d'une part de la magie du Haut Moyen Âge aux finalités presque exclusivement apotropaïques, sans présenter pour autant de finalités aussi spécifiques qu'un traité comme le *Liber ymaginum* de VH.

P a en outre en commun avec la magie nigromantique sa catégorie de finalités intitulée « contrainte psychologique » par R. Kieckhefer et « amour, haine, pouvoir et honneur » par J.-P. Boudet, et dans une moindre mesure les catégories rassemblant les rituels d'« illusion » et de « divination », mais pas celle du « meurtre » (qui n'est d'ailleurs pas si évidente dans les autres traités, comme l'a montré J.-P. Boudet).

La comparaison a encore révélé que le *Liber ale* était beaucoup plus abondant en finalités liées au pouvoir sur les esprits et aux guérisons que P ; que du point de vue des guérisons, ce dernier est plutôt proche du *Recueil des Psaumes* du manuscrit italien ; que P présente peu de magie amoureuse par rapport à celui-ci et à la *Necromantia* du même manuscrit ; que les finalités du prologue de P ne sont pas totalement étrangères à celles du rituel pour obtenir la vision béatifique du *Liber juratus*, tandis que la partie nécromantique de celui-ci comporte des finalités proches de celles de P, mais décrites avec moins de précision ; et finalement que P est aux antipodes d'un traité comme l'*Ars notoria* du point de vue des finalités, celui-ci s'adressant d'ailleurs à un public bien différent.

En ce qui concerne les rituels, P a en commun avec les traités de magie de son époque d'articuler ses rituels autour de deux phases principales : celle du choix d'un objet chargé, ou

de l'induction dans un objet neutre d'une vertu particulière ; et celle de l'emploi de cette vertu, par ingestion, toucher ou contamination environnementale. Le *Liber samayn* charge les objets, tandis que le *Liber temporum* semble plutôt les choisir pour leur vertu naturelle, comme le *Liber ale* par exemple. C'est peut-être pour cette raison que le premier se distingue par la complexité de ses rituels (en termes de nombre d'étapes), tandis que ceux du second sont plus simples, et comportent une composante orale particulièrement prééminente.

Finalement, les rituels de P partagent avec l'*Ars notoria* et le *Liber juratus* une grande importance conférée à la pureté ; et sont moins christianisés que ceux du *Liber juratus*.

Du point de vue des substances requises, nous avons pu observer que P requérait un matériel très répandu, moins spécifique que VH (par exemple en matière de fumigations, mais aussi de substances animales, végétales et minérales dans un traité comme le *Liber ale*). Il ne requiert pas, contrairement au *Liber juratus*, la complicité d'un homme d'Église. En ce qui concerne les connaissances préalables, il est beaucoup plus simple que la version alphonsine à forte composante astrale.

Cinquième partie

RÉCEPTION ET CONDAMNATIONS DE LA VERSION P

Cette dernière partie sera consacrée à l'étude de la réception et surtout, des condamnations de la version P. Cette tâche n'est pas aisée, pour plusieurs raisons. Premièrement, les sources conservées semblent peu nombreuses par rapport à ce qui doit avoir existé. De plus, même lorsque l'on a une trace de la réception ou de la condamnation d'un livre du corpus raziélien latin, il est rare que l'on puisse identifier de quelle version il s'agit, et encore plus rare qu'il s'agisse justement de P.

Bill Rebiger et Peter Schäfer ont étudié de façon très approfondie et complète la réception et les condamnations du corpus raziélien, et notre première démarche a dès lors été de consulter chaque citation relevée par eux¹⁸⁷⁴, et de tenter d'établir si l'on pouvait affirmer avec certitude qu'il s'agissait, ou qu'il ne s'agissait pas de la version P.

L'occurrence relevée chez Petrus Alphonsi (vers 1060 – vers 1140)¹⁸⁷⁵ et Pierre de Cornouaille (XII^e-XIII^e siècles)¹⁸⁷⁶ est manifestement issue d'une version intitulée *Secreta secretorum* développant le lien entre le tétragramme et la Trinité¹⁸⁷⁷, ce qui l'éloigne de P, et ne rappelle aucune des versions étudiées en particulier. Michel Scot (première moitié du XIII^e siècle), cite les sept maîtres du premier ciel, orthographiés Orphymel, Tingara, Dapnael, Kabura, Asinor, Tascar et Boel¹⁸⁷⁸, comme des anges planétaires, ce qui n'est pas conforme à leur rôle dans P. Nous avons cependant vu qu'ils avaient cette fonction dans le *Liber temporum* de VH¹⁸⁷⁹. Il avait également connaissance d'un livre d'Adam, mais B. Rebiger et P. Schäfer ont observé que la magie qu'il décrivait s'apparentait surtout à la version F¹⁸⁸⁰.

¹⁸⁷⁴ Nous avons laissé de côté la réception en hébreu, qui sort du contexte de l'étude de P.

¹⁸⁷⁵ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 97-100 ; PEDRO ALFONSO DE HUESCA, A., *Diálogo contra los Judíos*, édité par M. J. LACARRA (dir.), Hesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996 (Larumbe, Textos Aragoneses, 9), pp. 110 et ss ; MCGINN, B., « Cabalists and Christians : Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought » dans *Jewish Christians and Christian Jews. From the Renaissance to the Enlightenment*, édité par R. H. POPKIN et G. M. WEINER, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 1994, pp. 11-34 ; DAN, J., « The Kabbalah of Johannes Reuchlin and its Historical Significance » dans *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, édité par J. DAN, Cambridge, Harvard College Library, 1997, p. 85 ; GARCÍA AVILÉS, A., « Alfonso X y el Liber Razielis... », *op. cit.*, p. 22.

¹⁸⁷⁶ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 97-98 ; HUNT, R. W., « The Disputation of Peter of Cornwall Against Symon the Jew » dans *Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke*, édité par R. W. HUNT, W. A. PANTIN et R. W. SOUTHERN, Oxford, Clarendon, 1948, p. 151.

¹⁸⁷⁷ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 97-98.

¹⁸⁷⁸ Notons que ceux-ci se retrouvent également dans *Massekhet Hekhalot* (HERMANN, K., *Massekhet Hekhalot: Traktat von den himlischen-Palästen, Edition, Übersetzung und Kommentar*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1994, § 19 et 29) ; dans le *Sefer ha-'Iyyun* (éd. Verman, « Contemplation-Standard », ligne 58) ; et dans la Synopse zur Hekhalot-Literatur (éd. P. Schäfer, § 598 (*Harba de-Mošé*)).

¹⁸⁷⁹ Cf. la quatrième partie, au chapitre 2. A. 1., la section intitulée « Le *Liber temporum* ».

¹⁸⁸⁰ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 99 ; PINGREE, D., « Learned Magic in the Time of Frederick II », *op. cit.*, pp. 40 et 54 ; LEICHT, R., *op. cit.*, p. 286.

Nicolas de Cues (1401-1464), parle dans sa première prédication d'un livre qui se distingue de P par le fait qu'il a été écrit par Adam et Abel, et est attribué à Salomon¹⁸⁸¹. Johannes Hartlieb (vers 1400-1468)¹⁸⁸², prévient dans son *Buch aller verbotenen Künste, des Aberglaubens und der Zauberei*, le margrave de Brandebourg-Kulmbach contre un *Liber Rasielis*. Le seul élément de contenu permettant d'identifier la version est le fait qu'il permettrait de réaliser l'*opus Urionis*, dont la signification n'est pas claire, mais qui nous est en tout cas inconnu.

Dans sa traduction allemande du *Compendium historiae in genealogia Christi* de Pierre de Poitiers, Thomas Bollstätter (vers 1420 - vers 1482) ajoute une interpolation mentionnant l'apparition de Raphaël à Adam en ces termes : « le troisième jour, lorsque le soleil commença à se lever, alors qu'Adam avait prié et était assis au bord de la rivière qui sortait du paradis, là lui apparut l'ange Raphaël, à la demande de Dieu. Et il portait un livre dans sa main. »¹⁸⁸³ Or, cette citation peut ici clairement être identifiée à la version contenue dans M (copie réalisée à Erfurt), comme le montre ce tableau :

P	VH	M	Bollstatter
Tertio die postquam fecit istam orationem pro rogamine quod fecit	§ 8 Et in tertia die sue orationis	Tertia autem die hora qua sol incepit clarescere	an dem dritten tage do die Sunne begunde uff gon
venit ad eum Rachiell angelus	venit ad Adam angelus benignus, qui nominatur Raziell, et explanatio eius est angelus et caput		
	totius secrete et scientie. Et venit ad ipsum per mandatum Creatoris.		
qui stabat supra rivum in exitu paradisi	Et tunc existerat Adam	cum Adam orasset et sedere mestus	Do Adam hett gepettet vnd sasse
	super ripam fluminis,	super ripam fluminis paradisi	auff dem pach des fliessens
	qui fluit de paradiso,	exeunte de paradyso	das da auß dem paradyß gatt.

¹⁸⁸¹ Sur Nicolas de Cuse, REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 118 ; DE CUES, N., *Opera Omnia jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis*, vol. 16, Hamburg, Meiner, 1970, sermo I, 4, pp. 16-24.

¹⁸⁸² REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 118 ; FÜRBERTH, F., *Johannes Hartlieb : Untersuchungen zu Leben und Werk*, Tübingen, Hermaea, 1992, pp. 88-132 ; BOUDET, J.-P., *Entre Science et nigromance*, *op. cit.*, p. 358 ; DAXELMÜLLER, C., *Aberglaube, Hexenzauber, Höllenängste. Eine Geschichte der Magie*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996, p. 192 ; *Hazards of the Dark Arts. Advice for Medieval Princes on Witchcraft and Magic*, trad. R. Kieckhefer, University Park, Pennsylvania Univ. Press, 2017, p. 37.

¹⁸⁸³ [...] an dem dritten tage do die Sunne begunde uff gon Do Adam hett gepettet vnd sasse auff dem pach des fliessens das da auß dem paradyß gatt. Do erschain Im der Engel Raphahel uon dem gepott gottes vnd trûg ain pûch in seiner handt (München, Cgm 252, fol. 142a, colonne de droite, lignes 18-30 ; cité d'après REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 119, la traduction est de nous).

	quod flumen dicitur Peratz. Et erat ibi anxietus et miserabilis, tristis et plorans,		
et discooperuit se ei	et manifestavit se ei angelus	apperuit ei Razyel angelus	Do erschain Im der Engel Raphahel
ea hora qua calefaciebat se ad Solem	in hora, in qua calebat Sol.		
qui tenebat in manu sua librum istum	Et erat in manu angeli quasi similitudo libri ignis albi	precepto Creatoris referens in manu sua librum.	uon dem gepott gottes vnd trûg ain pûch in seiner handt.
quem dedit Ade et in libro predicto erat similitudo unius angeli /5v/ et unius hominis recipientis librum angelus representabat similitudinem Rachielis exhibentis librum Ade. Et homo representabat similitudinem Ade recipientis ipsum librum ab angelo.	et erat scriptus de igne rubeo azureo et nigro et dissimili de diversis coloribus.		

Jérôme Torrella (1450-1512) mentionne dans son *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* un *Rasiel* qu'il n'a pas pu voir, et il nous est dès lors impossible d'en dire quoi que ce soit¹⁸⁸⁴.

L'humaniste Jean Reuchlin (1455-1522) mentionne l'apparition de Raziël à Adam dans une version christianisée, puisque l'ange lui annonce que de sa descendance naîtra un homme juste et pacifique qui apportera le salut. Il n'est bien sûr pas impossible qu'il ait lui-même ajouté cette annonce du Christ à une version semblable à P, mais aucun élément ne nous permet d'en dire plus¹⁸⁸⁵.

L'abbé Jean Trithème (1462-1516) cite dans son *Antipalus maleficiorum* un *Sepher Razielis* en sept livres attribué à Salomon¹⁸⁸⁶, ce qui se rapporte peut-être à une version proche de VH, quoique l'*incipit* soit inconnu. Trithème parle en outre à plusieurs reprises dans sa

¹⁸⁸⁴ VÉRONÈSE, J., *L'Almandal et l'Almadel latins au Moyen Âge*, op. cit., p. 12 ; TORRELLA, J., *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, édité, présenté et annoté par N. WEILL-PAROT, Florence, Sismel, Ed. del Galluzzo, 2008, p. 129.

¹⁸⁸⁵ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., op. cit., t. 2, pp. 120-121 ; REUCHLIN, J., *De arte cabalistica. On the Art of the Kabbalah*, édité et traduit par M. et S. GOODMAN, Londres, Lincoln, 1993, p. 72.

¹⁸⁸⁶ « Item est opus 7 librorum quod nuncupatur Sepher Razielis et incipit sic : Dixit Salomon Gloria laus cum multo honore sit Domino omnium Creatori. Et hoc opus multa tractat de spiritibus et promittit magna plenumque est vanitate et supersitione » (TRITHÈME, J., *Antipalus maleficiorum*, Mainz, Busaeus, 1605, p. 292, cité d'après SECRET, F., op. cit., p. 228), cf. également BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance*, op. cit., p. 27.

Stéganographie de l'ange Raziel et du livre qu'il révèle, mais là, la formulation ne nous permet pas d'identifier la version concernée et il y a lieu de supposer qu'il s'agirait plutôt de la version citée dans l'*Antipalus*¹⁸⁸⁷. Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim (1486-1535) parle lui aussi fréquemment dans le *De occulta philosophia* de l'apparition de Raziel à Adam, mais d'une manière qui ne nous permet pas d'identifier de quelle version il s'agit et qui est plutôt éloignée de ce que nous connaissons¹⁸⁸⁸. Dans son *De Incertitudine et vanitate scientiarum*, il mentionne des livres offerts par les anges Raziel et Raphaël à Adam et Tobias, ce qui l'éloigne de notre tradition¹⁸⁸⁹.

Teseo Ambrogio (1469-1540) s'en éloigne également, en citant Raziel à propos de l'invention de l'alphabet¹⁸⁹⁰. Guillaume Postel (1510-1581) ne le cite pas dans ses ouvrages, mais a affirmé, lors de son procès par l'Inquisition, avoir reçu de l'ange Raziel l'esprit du Christ, ce qui est loin de nous permettre une identification¹⁸⁹¹. Jacques Gohory a employé un *Liber Razielis* pour son commentaire sur les œuvres magiques attribuées à Paracelse, et se réfère à chaque fois, d'après notre analyse, à un Raziel cité par Trithème ou Agrippa¹⁸⁹².

Andreas Libavius (1555-1616) accuse le *Liber Razielis* d'avoir eu une influence décisive sur la cosmologie et l'angélologie des Rosicruciens, mais rien ne nous permet d'identifier à quelle version il pensait¹⁸⁹³. Johann Albert Fabricius (1668-1736) mentionne l'histoire de Raziel, mais il suit un récit commun à celui d'Agrippa et de la version de 1701¹⁸⁹⁴. Johann Christoph Wolf (1683-1739) cite lui aussi la version de 1701¹⁸⁹⁵ ; et Johann Eisenmenger (1654-1704) se réfère à une version hébraïque¹⁸⁹⁶.

¹⁸⁸⁷ « Dixit autem Raziel magnus in libro suo des praestigiis & transformationibus, quod istorum spirituum maximus est numerus : & ordines suos singuli in omnibus ministeriis & officiis diligentissime custodiunt » (TRITHÈME, J., *Steganographia*, Darmstadt, s. l., 1621, p. 103 (voir aussi pp. 107, 109, 121 et 125), cité par REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 121.

¹⁸⁸⁸ *Ibid.*, pp. 121-122 ; AGRIPPA DE NETTESHEIM, H.-C., *De occulta philosophia*, édité par V. PERRONE COMPAGNI, Leiden-New York-Cologne, Brill, 1992, p. 425 (où les révélations de Raziel concernent les *sephiroth*) et p. 549 (où chaque patriarche est mis en relation avec un ange, Raziel correspondant à Adam).

¹⁸⁸⁹ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 121-122 ; AGRIPPA DE NETTESHEIM, H.-C., *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, édité par S. WOLLGAST et traduit par G. GÜPNER, Berlin, Akademie Verlag, 1993, p. 91.

¹⁸⁹⁰ AMBROGIO, T., *Introductio in chaldaicam linguam*, Pavie, 1539, cité selon SECRET, F., *op. cit.*, p. 225 ; REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 123.

¹⁸⁹¹ POSTEL, G., *Apologies et rétractions. Manuscrits inédits publiés avec une introduction et des notes*, par F. SECRET, Nieuwkoop, de Graaf, 1972, p. 195 ; KUNTZ, M. L., *Guillaume Postel. Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, La Haye, Nijhoff, 1981 ; REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 123.

¹⁸⁹² GOHORY, J., *Paracelsi philosophiae et medicinae utriusque universae compendium*, Paris, 1598. À la page 217, il s'agit d'un ouvrage salomonien cité par Trithème ; p. 286, des sept *semyphoras* cités également par Agrippa ; et p. 345, Gohory explique que le quatrième livre d'Agrippa est un faux emprunté au livre de Raziel.

¹⁸⁹³ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 124 ; SECRET, F., *op. cit.*, pp. 238 et ss ; LIBAVIUS, A., *Examen Philosophiae Novae*, Frankfurt. a. M., Kopffius, 1615, p. 25.

¹⁸⁹⁴ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 124 ; FABRICIUS, J., *Codex pseudepigraphus veteris testamenti*, vol. 1, Hamburg, s. l., 1722, p. 26.

¹⁸⁹⁵ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 124 ; WOLF, J. C., *Bibliotheca hebraea*, Hamburg-Leipzig, Liebezeit, 1715-1734, vol. 1, p. 111 et vol. 4, p. 771 et 1033.

¹⁸⁹⁶ Sur Johann Eisenmenger, REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 125 et EISENMENGER, J., *Entdecktes Judenthum*, vol. 1, Frankfurt a. M., s. l., 1700, sans pagination.

Nous observons que la majorité des citations du corpus raziélien relevées est plutôt critique, soit unilatéralement (comme c'est le cas par exemple de Hartlieb), soit avec plus de nuances, comme c'est le cas de Trithème, d'Agrippa et de Reuchlin, qui citent allégrement l'histoire de Raziél et Adam, mais critiquent les parties traitant des esprits comme pleines de superstition¹⁸⁹⁷.

Si ce passage en revue nous a permis d'apparenter la version citée par Bollstatter au manuscrit de Munich, aucune des citations n'a pu être identifiée précisément à P, et la majorité d'entre elles est même sans aucun doute une autre version que celle de P. Cela pourrait s'expliquer par la faible diffusion de notre version, comme cela nous était déjà apparu dans l'étude du corpus, qui avait mis en évidence que l'on ne trouvait une version proche textuellement de P que dans le manuscrit F3, et uniquement pour le *Liber Temporum*.

Nous allons tenter d'analyser dans les deux prochains chapitres les indices de la réception (chapitre 1) et des condamnations (chapitre 2) qui ont échappé à B. Rebiger et P. Schäfer.

¹⁸⁹⁷ REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 122 ; TRITHÈME, J., *Antipalus maleficiorum*, *op. cit.*, p. 292 et AGRIPPA DE NETTESHEIM, H.-C., *Über die Fragwürdigkeit...*, *op. cit.*, p. 91. Sur l'ambiguïté de l'intérêt pour la magie de Trithème, cf. aussi SECRET, F., « Qui était Libanius Gallus, le maître de Jean Trithème ? », dans *Estudios Iulianos*, 6 (1962), pp. 127-137 ; BORCHARDT, F. L., « Trithemius and the Mask of Janus », dans *Traditions and Translations : Studies in Honor of Harold Jantz*, édité par L. E. KURTH (dir.), München, Delp, 1972, pp. 37-49 ; DUPÈBE, J., « Curiosité et magie chez Johannes Trithemius » dans *La curiosité à la Renaissance*, Actes réunis par J. CÉARD, Paris, SEDES, 1986, pp. 71-97.

Chapitre 1 – La réception de P

Nous avons pu observer au cours de la première partie qu'à défaut d'avoir de nombreuses versions apparentées à P dans le corpus, nous pouvions savoir avec certitude qu'en amont de cette version, une grande circulation du texte avait eu lieu. Son caractère composite en est en effet le témoin. Trois éléments vont nous permettre d'approfondir l'étude de la réception de la version P en particulier.

La première lui est directement liée et inestimable : ses propres notes marginales. Elles témoignent en effet de sa lecture par une petite dizaine de lecteurs différents qui mettent en évidence, par les notes prises, leurs intérêts particuliers. Nous étudierons ensuite une compilation anonyme occitane citant un livre de Raziél. Finalement, nous étudierons quelques catalogues de bibliothèques mentionnant un ouvrage raziélien.

A. Les *marginalia*

Les nombreuses notes prises dans les marges de P au fil des années constituent un témoin éloquent de l'exploitation de P. Nous allons voir qu'elles ont pour particularité d'être très nombreuses (nous en comptons 187) et d'émaner d'au moins une dizaine de personnes différentes.

Récapitulons ce que nous avons observé dans la première partie à propos des deux notes occupant les feuillets blancs du manuscrit.

La plus ancienne est une main proche de celle du copiste principal, et le mélange de castillan et de latin employé nous laisse suspecter la possession très précoce du manuscrit par un Castillan. Le contenu de sa note semble faire allusion à certains des sept livres de la version alphonsine, ainsi qu'à ses annexes. Il semblerait qu'une seconde main – qui paraît encore plus proche de la main principale – ait ensuite ajouté les noms des sept planètes en latin.

La note suivante chronologiquement est celle d'un certain Henrion, notant que ce livre lui a été prêté par Dulin, « avocat du roy en sa cour des aydes ». Nous avons pu supposer que cette note avait été réalisée au XVI^e ou au XVII^e siècle.

Le manuscrit a ensuite été acquis par Antoine Faure, qui à sa mort en 1689, l'a légué à Léonard de Jayac, chanoine de Reims. En 1701, celui-ci vend les 276 volumes hérités à la Bibliothèque Royale, qui deviendra la Bibliothèque nationale de France, et où restera notre volume jusqu'à aujourd'hui.

Il y a donc lieu de présumer que la grande majorité des notes marginales datent d'avant 1701, année où l'ouvrage s'est définitivement retrouvé dans une bibliothèque. Il faut toutefois rester prudent à ce propos, la prise de notes dans des ouvrages de bibliothèque ayant été tout à fait tolérée à certaines époques.

À défaut de pouvoir dater ces notes avec précision¹⁸⁹⁸, ce qui serait audacieux, voire téméraire, nous allons tenter de déterminer quelques profils de lecteurs et de leurs intérêts. Certaines écritures sont en effet tout à fait caractéristiques, et nous permettent d'étudier d'un bout à l'autre le comportement d'une même personne ; tandis que d'autres nous permettent au moins de savoir ce qui a intéressé les lecteurs en général. Nous partirons des mains qui paraissent proches chronologiquement de celle du scribe principal, et terminerons par les plus récentes, sans que l'ordre de notre présentation ne puisse être parfaitement chronologique.

La main la plus ancienne est celle du scribe lui-même, qui semble avoir collationné son texte après réalisation (*exemple 1*). Il ajoute en effet à quatre reprises des phrases oubliées (f° 9v, 10r, 25r, et 35r). Il est intéressant de noter que dans les deux derniers cas, le mot ou groupe de mots oublié est celui de la réclame du folio précédant. Le copiste doit donc avoir fait ses réclames au fur et à mesure de la copie et avoir pour cette raison oublié de recommencer la page suivante par les mêmes mots.

Une seconde main est extrêmement semblable à celle du copiste, mais s'en distingue par la qualité de son encre très détériorée (*exemple 2*). Cette main est intervenue dix fois, les neuf premières interventions se trouvant aux f° 12r-13r et la dixième au f° 18r. Sa démarche est uniforme, puisqu'il s'agit toujours d'ajouter un titre, sauf dans un cas où il s'agit d'une manchette accompagnée de la mention « *nota* » (*exemple 3*).

Une troisième intervention très précoce semble se rapprocher de ces deux premières, puisqu'il s'agit d'une main qui, à cinq reprises (et exclusivement aux f° 6v-11v), a repassé (peut-être en les corrigeant) des notes de mains ressemblant aux deux précédentes, un peu effacées (*exemple 4*). Il y a tout lieu de penser qu'elle a plutôt repassé la seconde, qui se serait dans ce cas effacée rapidement après sa réalisation, puisque non seulement elle lui ressemble (pour ce que l'on peut encore en apercevoir), mais elle se trouve très proche dans le manuscrit. Elle est en effet présente dans les six folios précédant les deux folios contenant l'écriture effacée seule. Il faut toutefois garder à l'esprit que nous n'avons pas la certitude que la main n'ait corrigé (ou repassé) qu'une seule autre main, la première main étant devenue difficile à distinguer (au f° 10r, la main corrigée se distingue particulièrement des autres). Par ailleurs, la main qui a corrigé nous semble précoce, mais pourrait ne le paraître que parce qu'elle décalque une main qui l'est. Nous sommes donc réduits à des conjectures. Quant au contenu de ces notes, il s'agit essentiellement de titres ajoutés, mais également, dans un cas, d'une note qui semble témoigner d'un intérêt pratique : « *omnia infra scripta possunt fieri in primo tempore anni* »¹⁸⁹⁹.

Sans prétendre suivre l'ordre chronologique parfaitement, prenons une autre main manifestement ancienne¹⁹⁰⁰. Elle apparaît en tout cas treize fois, tout au long du manuscrit. Écrite dans une encre très noire, d'un petit module facile à distinguer des autres, elle a pour particularité d'être fréquemment rognée (*exemple 5*). Son auteur doit donc avoir pris note de

¹⁸⁹⁸ Nous remercions chaleureusement Baudouin Van den Abeele pour toutes les informations qu'il a pu nous fournir à ce propos.

¹⁸⁹⁹ P, f° 11v.

¹⁹⁰⁰ Selon l'expertise de Baudouin Van den Abeele, fondée entre autres sur la présence importante d'abréviations.

façon particulièrement excentrée, et ses notes nous apprennent que le livre a été rogné lors d'une reliure ultérieure à son intervention. Sa démarche est elle aussi très uniforme puisque sur quinze occurrences (f° 12v à 45v), quatorze commencent par « *nomen* » ou « *nomina* ». Il y a donc tout lieu de penser que ce copiste s'intéressait particulièrement aux noms qu'il voulait pouvoir retrouver aisément. Sa quinzième intervention est l'ajout du titre : « *ad capiendum aves* » (f° 13v).

Une dernière main manifestement précoce et proche de la rédaction semble être intervenue huit fois, et ce uniquement entre les folios 1r et 9r (*exemple 6*). Le type d'intervention est assez uniforme ici aussi : soit elle résout des abréviations difficiles à lire (5), soit elle propose des corrections (3).

Un lecteur est difficile à dater (première moitié du XVI^e siècle ?), mais facile à reconnaître par son écriture en tout petit module et l'emploi de petits sigles de renvoi. L'étude de ses notes révèle qu'il a collationné le manuscrit avec un autre. Il est intervenu environ vingt-cinq fois, ajoutant des informations absentes du texte. Il peut s'agir d'un ingrédient différent, comme c'est le cas dans un rituel recommandant de prendre sept feuilles de genévrier (*septem folia juniperis*), où notre auteur a ajouté : « *vel folia lauri* »¹⁹⁰¹. Ailleurs, il met en évidence en tête du chapitre sur le troisième ciel une information importante se trouvant plus bas dans le texte, à savoir le nom du ciel : « *Celum tertium vocatur Saaquyn Moam* »¹⁹⁰². Il clarifie également la structure du texte sur le troisième ciel en numérotant en marge les trois anges s'y trouvant, comme suit : « *primus angelus* », « *secundus angelus* », « *tertius angelus* »¹⁹⁰³. Il ajoute des mots comme « *entes* » dans : « *et sui servi [entes] ignis* »¹⁹⁰⁴ ; il propose des lectures différentes, donnant par exemple « *miraculum* » là où le copiste principal écrivait « *mirabile* ». Il résout également les abréviations et des mots illisibles (*exemple 7*), n'hésite pas à corriger le texte après avoir gratté celui du copiste principal, ajoute à plusieurs reprises des noms de saisons (*exemple 8*)¹⁹⁰⁵ et des noms d'anges (ce qui met particulièrement en lumière son travail de collation), et ajoute quelques titres dans le *Liber Temporum*.

Une main très semblable à la précédente, peut-être la même¹⁹⁰⁶, a par ailleurs ajouté à quinze reprises (à partir du f° 35v) des lettres en marge (*exemple 9*). Il est difficile de comprendre à quoi elles correspondent¹⁹⁰⁷. Elles se trouvent toujours en début de paragraphe : un « p » au début du quatrième ciel, un « q » au début du cinquième, un « r » au début du septième, un « b » (ou « 6 ») au début des anges du premier mois, un « c » au début de la liste des noms des anges servant de jour (selon la saison), un « A » pour les noms du Soleil (selon la saison), un « F » pour les noms des cieux, un « e » pour les noms de la terre, un « h » pour les noms des directions, un « k » pour les noms des planètes, un « g » pour les noms

¹⁹⁰¹ P, f° 31r.

¹⁹⁰² P, f° 33v.

¹⁹⁰³ P, f° 34r-35r.

¹⁹⁰⁴ P, f° 35r.

¹⁹⁰⁵ P, f° 51r-51v. C'est du manuscrit F3 que les trois noms de saisons ajoutés (*Oroben*, *Surabis* et *Gatrimen*) se rapprochent le plus.

¹⁹⁰⁶ Mais elle n'apparaît qu'à partir du f° 35v, tandis que la main 7 apparaît dès le folio 13v.

¹⁹⁰⁷ Nous remercions chaleureusement Emma Abate d'avoir tenté de voir avec nous s'il ne s'agissait pas de la concordance de Gilles de Viterbe, ce qui s'est avéré ne pas être le cas.

des signes, un « y » pour les noms des mois, un « o » pour les noms des signes selon la saison, un « 3 » (ou « z ») pour les noms de la mer, et un « x » pour les noms de l'abysse. Nous ne sommes pas parvenue à comprendre à quoi correspondaient ces lettres, et nous devons nous contenter d'observer que l'on n'a jamais deux fois la même, qu'elles se suivent plus ou moins selon l'ordre alphabétique (et certaines pourraient d'ailleurs avoir été rognées, considérant leur position très excentrée), et qu'elles sont pratiquement toujours en regard d'un chapitre donnant des noms.

Outre ces lettres, on trouve en marge plusieurs sigles, croix, croix prolongeant un soulignage (*exemple 10*), etc., absolument impossibles à regrouper par mains. Elles ont pour spécificité de se rapporter à des rituels ou des conjurations et d'ainsi témoigner d'un intérêt beaucoup plus pratique que tout ce que nous avons observé jusqu'à présent.

Présentons finalement les deux mains qui sont manifestement un peu plus tardives (fin du XVI^e siècle ?)¹⁹⁰⁸. La première intervient à deux reprises seulement, ayant un contenu très semblable dans les deux cas (*exemple 11*). Là où le texte dit « *quia non poterat sufferre terra spiritum sanctum qui exibat de illo libro de quo dictum est in isto libro* », il note : « *liber alius fuit* », comprenant vraisemblablement qu'il y a deux livres : *iste liber* et *ille liber*. Un peu plus loin, en marge de « *et cum secreto litterarum sanctarum que erant in illo libro scripte* », il écrit : « *alius liber fuit antiquitus* ». Il y a lieu de se demander si son interprétation n'est pas plus métaphysique qu'on pourrait le croire, et s'il n'a pas voulu dire là qu'il y a un livre (*ille liber*) dont sort un esprit saint si fort que la terre ne peut le supporter, et que l'on en parle dans le livre que le lecteur a en main (*iste liber*). Ceci serait conforme à certains enseignements de la tradition juive¹⁹⁰⁹.

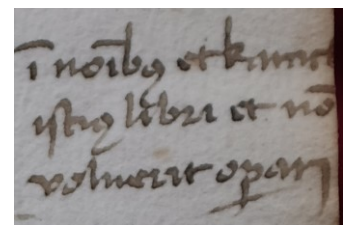
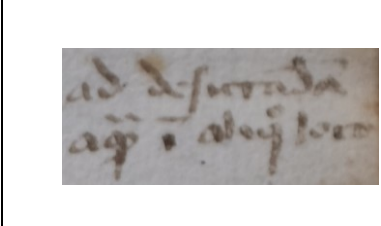
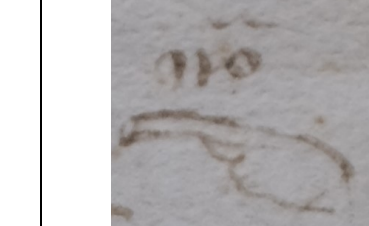
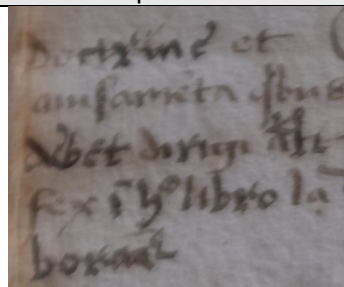
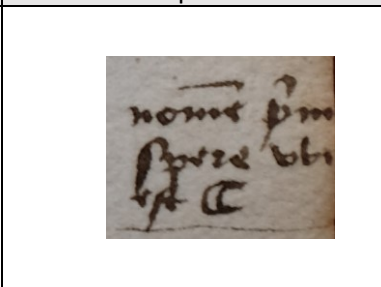
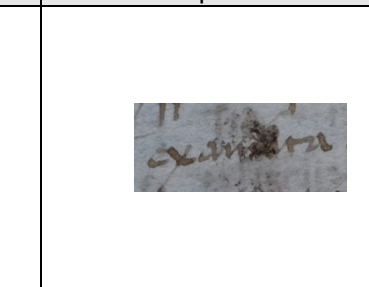
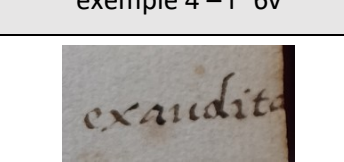
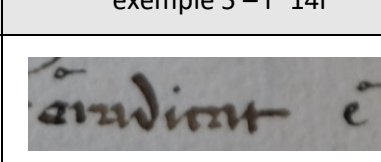
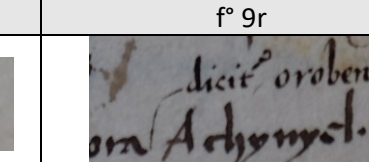
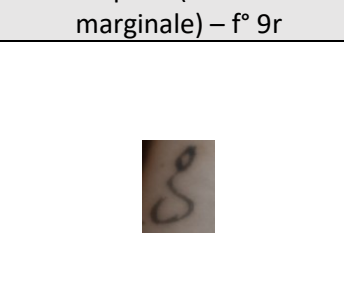
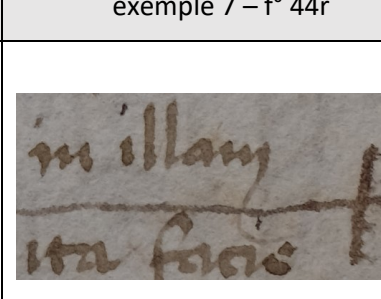
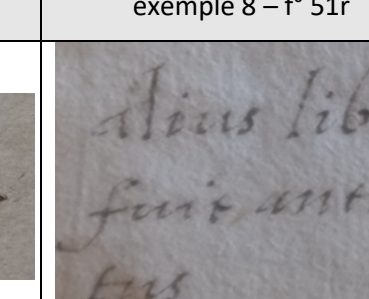
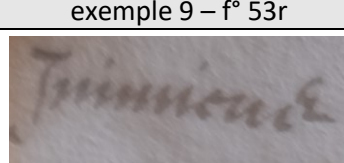
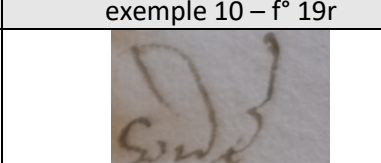
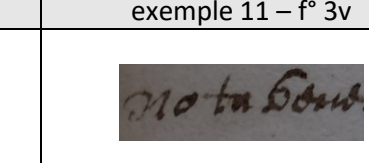
La seconde main plus récente est caractéristique par ses « s » finaux dont la graphie n'apparaît pas avant le XVI^e siècle (*exemple 12*)¹⁹¹⁰. Elle apparaît cinq fois, dont quatre pour marquer des thèmes : *inimicus*, *amor hominis*, *amor*, *in bello*, et une pour marquer un ingrédient nécessaire : *gallum*. Ici, il y a lieu de se demander si nous n'avons pas affaire à un lecteur intéressé par les finalités que le traité permet de poursuivre, et donc par les rituels.

Il nous reste à mentionner les très nombreux « *vide* » (« vois ! ») et « *nota bene* » parsemant les marges de P. Ils sont difficiles à classer par main et à dater, et nous nous contenterons dès lors d'observer ce qu'ils indiquent. On trouve vingt-sept « *vide* », tout au long du manuscrit, de deux mains différentes au moins, marquant surtout des rituels et des finalités, mais aussi des prières (*exemple 13*). Ils semblent parfois correspondre à un soulignage dans le texte, mais dont la pertinence nous échappe. On distingue également au moins deux mains dans la rédaction des *nota bene*, mais une distinction serait audacieuse (*exemple 14*). Dans le prologue, cette note indique le passage racontant la transmission du livre de patriarche en patriarche (f° 9r) et un paragraphe sur les bienfaits de ce livre dans ce monde et dans l'autre (f° 10r). On en trouve ensuite une en regard d'un titre de la table des matières concernant l'obtention de l'amour ; puis un peu partout en regard surtout de rituels,

¹⁹⁰⁸ Elles seraient plutôt (sans certitude) à dater des XVI^e et XVII^e siècles.

¹⁹⁰⁹ Cf. la deuxième partie, chapitre 1. A. 5. « Un livre magique ? ».

¹⁹¹⁰ Nous remercions Baudouin Van den Abeele pour cette information.

		
exemple 1 – f° 10r	exemple 2 – f° 12r	exemple 3 – f° 13r
		
exemple 4 – f° 6v	exemple 5 – f° 14r	exemple 6 (terme corrompu) – f° 9r
		
exemple 6 (correction marginale) – f° 9r	exemple 7 – f° 44r	exemple 8 – f° 51r
		
exemple 9 – f° 53r	exemple 10 – f° 19r	exemple 11 – f° 3v
		
exemple 12 – f° 15v	exemple 13 – f° 9v	exemple 14 – f° 9r

Il est notoire d'observer que certaines notes semblent avoir été prises de façon plus discrète que d'autres. En effet si les titres ajoutés en regard des listes de noms sont très

explicites, lorsque ce sont les rituels ou des conjurations qui sont mis en évidence, c'est plus souvent par une croix, un sigle, un *vide* ou un *nota bene*. Il est difficile d'interpréter cette observation qui pourrait autant être liée à une volonté de discrétion qu'à une différence d'époque ou de milieu concerné.

Spécifions finalement que les écritures des trois notes occupant les feuillets blancs n'ont pas pu être mises en relation avec celles des notes marginales.

B. P dans une compilation occitane

Un livre de Raziel est mentionné dans une compilation occitane, conservée dans un manuscrit réalisé vraisemblablement vers 1430, portant la cote Vatican, BAV, Barb. Lat. 3589¹⁹¹¹.

Le premier ouvrage copié dans cette compilation s'intitule *Puritats dels Semiphoras, dels salms e dels angels del Liber Raziel* (fol. 2r-28v) et propose de contrôler les anges et les esprits par la récitation de psaumes, dans certaines configurations astrologiques, au cours d'un rituel comprenant des suffumigations et des sacrifices animaux¹⁹¹². L'absence d'édition de ce manuscrit en occitan, d'une main difficile à déchiffrer surtout pour un ignorant de cette langue, ne nous a pas permis de comparer mot à mot le texte cité¹⁹¹³ ; mais la présentation qu'en propose Sebastià Giralt nous apprend que ce magicien ne semble citer que le *Liber samayn* et le *Liber Temporum*, ainsi que certaines annexes de VH comme le *Liber Theysolius*¹⁹¹⁴, l'ouvrage d'Abraham d'Alexandrie¹⁹¹⁵, et le *Liber quorundam sapientum*¹⁹¹⁶. Il fait également allusion aux expériences mystiques de rabbi Ysmael et Aquaoim, qui pourraient venir du *Liber Ycya* aujourd'hui perdu¹⁹¹⁷.

Après le *Libre de Puritats* se trouve un *Liber Lune de prestigiis* (f° 60r-60v) et un *Liber de prestigiis Solis secundum Hermes* (f° 61r), qui sont proches des *Liber Lune* et *Liber Solis* conservés dans F¹⁹¹⁸.

Dans l'un des livres suivants, intitulé *Libre de Ydeis* (f° 65r-77r), il cite encore les noms des quatre saisons de l'année et du jour selon le *Liber Temporum* (f° 74r-v)¹⁹¹⁹.

Notre étude ne nous permet donc pour l'instant que de supposer, au vu de la présence des annexes, qu'il s'agit d'une version apparentée à VH. Nous espérons toutefois qu'une édition critique nous permettra un jour d'approfondir cette analyse.

¹⁹¹¹ GIRALT, S., « Magic in Occitan and Latin in ms. Vaticano, BAV, Barb. lat. 3589 », dans *Revue d'Histoire des textes*, 9 (2004), pp. 221-272 (p. 223).

¹⁹¹² *Ibid.*, p. 231.

¹⁹¹³ Nous remercions toutefois chaleureusement Sebastià Giralt de nous en avoir fourni une copie.

¹⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 233.

¹⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 235.

¹⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 237.

¹⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 238.

¹⁹¹⁸ *Ibid.*, pp. 241-244.

¹⁹¹⁹ *Ibid.*, pp. 252-253.

C. Les bibliothèques

Nous avons pu trouver des mentions de livres tirés du corpus raziélien dans deux bibliothèques : la première est liée au pouvoir royal, puisqu'il s'agit de celle de Charles V le Sage ; tandis que la seconde est rattachée au contexte monastique, et plus précisément à l'abbaye Saint-Augustin de Canterbury. Après avoir étudié ces deux cas, nous jetterons un coup d'œil sur celle de Jean Pic de la Mirandole.

Il n'est peut-être pas étonnant que ce soit dans la bibliothèque de Charles V le Sage que l'on retrouve un ouvrage raziélien, intitulé *Puritates Raziellis* ou *Liber Puritatis Raziellis*. Si les XIV^e et XV^e siècles ont été, comme l'a montré J.-P. Boudet, une période de promotion des astrologues auprès du pouvoir politique, c'est certainement chez ce roi en particulier que cet intérêt a pris le plus d'ampleur¹⁹²⁰. Dans le catalogue de sa bibliothèque dressé à sa mort en 1380 par Jean Blanchet¹⁹²¹, on trouve en effet, sur 910 volumes, environ 165 volumes consacrés à l'astronomie-astrologie, à la divination ou à la magie : 70 ouvrages d'astrologie, 70 d'astronomie, 31 de divination, 20 de géomancie, sept de chiromancie, six livres de sorts, deux d'oniromancie, et au moins huit de magie et de théurgie¹⁹²², dont un cité comme « *Puritates Raziellis*, en caiers de pappier, sans couverture »¹⁹²³. Cette abondance de livres dans ces domaines est un cas totalement extraordinaire à l'époque¹⁹²⁴, et il n'est pas impossible qu'elle soit liée à l'admiration que Charles V pourrait avoir eue pour Alphonse X le Sage. Il possédait en effet – mais peut-être sans le savoir – trois ouvrages liés à ce roi : le *Puritates Raziellis* ; mais aussi le *Libro de Astromagia*, dans le seul manuscrit conservé à ce jour (Vat. Reg. lat. 1283a) et un *Libro de las formas e ymagenes*¹⁹²⁵. Toutefois, comme l'a montré J.-P. Boudet, c'était peut-être en partie inconscient de sa part, puisque dans les *Chroniques de Burgos* ou *Chroniques d'Espagne* de Gonsalve de Hinojosa, qu'il possédait et sur lesquelles il avait même apposé sa signature, on ne parle que brièvement de l'œuvre législative et universitaire d'Alphonse X, sans mentionner ses traductions¹⁹²⁶.

Quoi qu'il en soit, il est difficile d'identifier ces *Puritates Raziellis* sur ce seul titre, et sur l'incipit de second folio, « et proficiunt », indiqué dans l'inventaire de 1411. C'est certainement au texte conservé dans le manuscrit occitan et latin Vatican BAV, Barb. Lat, 3589, contenant un ouvrage intitulé *Libre de Puritats*, et dont la source principale est le livre de

¹⁹²⁰ BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance*, op. cit., p. 303.

¹⁹²¹ Qui a en réalité effectué le récolement de l'inventaire de Gilles Malet de 1373 (ms. Paris, BnF, fr. 2700, fol. 1-35v).

¹⁹²² BOUDET, J.-P., « La science des étoiles dans la librairie de Charles V », dans *Traduire au XIV^e siècle : Evrart de Conty et la vie intellectuelle à la cour de Charles V*, édité par J. DUCOS et M. GOYENS, Paris, Honoré Champion, 2015, pp. 379-401 (p. 382).

¹⁹²³ N° 699 dans Delisle, L.-V., *Recherches sur la librairie de Charles V*, Paris, Honoré Champion, 1907, vol. II, p. *115. Cf. le ms. Paris, BnF, fr. 2700, fol. 30v, cité par Boudet, J.-P., « La science des étoiles dans la librairie de Charles V », op. cit., p. 399. Dans l'inventaire de 1411, ce volume est ainsi décrit : « *Liber puritatis Raziellis*, en cayers de papier sanz couverture, escript en latin, de lettre courant. Comm. : *et proficiunt*. Fin : *septem stellarum*. De petite valeur. »

¹⁹²⁴ Pour une comparaison avec d'autres bibliothèques médiévales, mettant en évidence la particularité de celle de Charles V, cf. BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance*, op. cit., pp. 304-306.

¹⁹²⁵ IDEM, « Le modèle du roi sage aux XIII^e et XIV^e siècles : Salomon, Alphonse X et Charles V », dans *Revue historique*, 647-3 (2008), pp. 545-566 (pp. 556-557).

¹⁹²⁶ *Ibid.*, p. 557.

Raziel (y compris les annexes alphonsines) que l'on pensera en premier lieu¹⁹²⁷ ; et il n'y a aucune raison de l'apparenter au manuscrit P. Comme l'a montré J.-P. Boudet, il est significatif que dans l'inventaire de 1411 de la librairie de Charles VI apparaissent plusieurs livres de magie supplémentaires, dont certains ont sans doute été confisqués aux magiciens impliqués dans les tentatives infructueuses de désenvoûtement du roi fou¹⁹²⁸. Or, l'un d'entre eux est décrit comme suit :

« Un gros livre, en papier et en latin, appelé *Liber sapientum super arte magica*, autrement dit Raziel, escript de lettre de note, a une colombe. Comm. : *-mus gratias*. Fin : *et per omnia supradicta*. Couvert de cuir rouge, sans aiz, a une grant courroye autour de deux lasnieres aux costez¹⁹²⁹. »

Ce volume, à l'instar du précédent, a malheureusement disparu, mais si l'on considère sa taille importante, il pourrait être identifiable à un exemplaire de la version alphonsine en sept livres.

Nous retrouvons par ailleurs deux copies d'un texte intitulé *Liber Rasielis quem misit Dominus ad Adam* dans un catalogue du XV^e siècle de la bibliothèque de l'abbaye Saint-Augustin de Canterbury. La première se trouve dans un volume de textes astronomiques et astrologiques (n° 1151) et la seconde dans un volume plus varié (n° 1137), aux côtés de matériel astrologique, astronomique, du *De ornatu mulierum*, de la *Narratio de Appollonio* et du *Pictoleon*. Cette compilation avec des œuvres littéraires pourrait laisser penser que cette hiérarchie angélique non-orthodoxe a été dans ce contexte considérée comme un ouvrage de fantaisie¹⁹³⁰. Quoi qu'il en soit, ce seul *incipit* ne permet aucune identification avec les versions connues (le plus proche étant toutefois, mentionnons-le, celui du manuscrit F : *Incipit liber quem dominus Deus misit per angelum suum Rachaelem Ade post eius expulsionem a paradiso*¹⁹³¹).

L'on aurait finalement pu s'attendre à trouver un livre de Raziel dans la bibliothèque de Jean Pic de la Mirandole, dont l'un des maîtres, Yohanan Alemanno, a retravaillé le SHR I selon l'*ars rhetorica* de la Renaissance, version conservée (uniquement) dans le manuscrit autographe P849¹⁹³². Le catalogue de sa bibliothèque édité par Pearl Kibre en 1936¹⁹³³ ne permet toutefois pas de l'identifier. Certes, il y a bien un *item* intitulé « *Supplementum Adae* »¹⁹³⁴ dont aucune information n'est donnée quant à son contenu ; ainsi que plusieurs ouvrages hébreux sans titre qui laissent planer un léger doute¹⁹³⁵ ; mais ce doute est très faible

¹⁹²⁷ Cf. *supra*, le chapitre 1. B. « P dans une compilation occitane » ; et GIRALT, S., *op. cit.*, pp. 227-231.

¹⁹²⁸ Voir en dernier lieu BOUDET, J.-P., et CHIFFOLEAU, J., « Magie et construction de la souveraineté sous le règne de Charles VI », dans *De Frédéric II à Rodolphe II : astrologie, divination et magie dans les cours (XIII^e-XVII^e siècle)*, dir. J.-P. BOUDET, M. OSTORERO et A. PARAVICINI BAGLIANI, Florence, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2017, pp. 157-239 (notamment p. 180, n. 60, et p. 231).

¹⁹²⁹ N° 700 dans DELISLE, L.-V., *op. cit.*, vol. II, p. *115.

¹⁹³⁰ PAGE, S., *op. cit.*, p. 92.

¹⁹³¹ F, f° 43v.

¹⁹³² Cf. REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 11 et 59.

¹⁹³³ KIBRE, P., *The Library of Pico della Mirandola*, New York, Columbia University Press, 1936.

¹⁹³⁴ *Ibid.*, p. 147 (n° 190).

¹⁹³⁵ Cf. par exemple, n° 873, n° 892, n° 934.

et il semblerait plutôt que Pic de la Mirandole n'a pas possédé cet ouvrage personnellement (contrairement à d'autres traités comme le *Picatrix*, par exemple)¹⁹³⁶.

¹⁹³⁶ *Ibid.*, p. 263 (n° 1091).

D. Conclusion

Notre étude de la réception de P a surtout porté des fruits dans l'analyse des notes marginales. Le contraste entre les 187 interventions marginales émanant de plus de dix personnes différentes et le peu de diffusion observable par d'autres moyens est particulièrement frappant.

Nous avons en effet pu observer que notre manuscrit a été lu, éclairci, comparé à d'autres, rendu plus facilement consultable (par l'ajout de titres), et vraisemblablement utilisé, par de nombreuses personnes au cours des siècles qui ont suivi sa rédaction.

Pour le reste, que ce soit dans les compilations de magie ou dans les catalogues de bibliothèques, nous n'avons pu constater que son absence. Ce silence est encore plus éloquent que celui que nous avons perçu dans la première partie, où seul le manuscrit F3 présentait une version (du *Liber temporum*) apparentée à P.

Ce contraste laisse envisager que sa diffusion a peut-être été bien plus importante que ce que les sources conservées ne laissent croire. Si ce manuscrit a été lu et annoté, il est possible aussi qu'il ait été copié et condamné. Rien ne nous empêche donc d'espérer que la recherche mettra encore au jour, dans le futur, des compilations inconnues le conservant ou d'autres sources en témoignant.

Chapitre 2 – P dans les condamnations de la magie ?

Il convient à présent d'étudier non plus la réception et la diffusion de P, mais sa condamnation. Nous étudierons, dans un premier temps, celle du *Speculum astronomie*, sorte de guide bibliographique du milieu du XIII^e siècle théorisant ce qui est licite et illicite en matière d'astronomie-astrologie et de magie, avant d'étudier cinq cas judiciaires liés, de près ou de loin, à un livre raziélien¹⁹³⁷.

Ici aussi, nous nous focaliserons sur la condamnation de P en particulier. Offrir, parallèlement à cette étude, une synthèse de l'évolution (chronologique et géographique) de ce qui est permis par l'Église et de ce qui ne l'est pas est en effet bien trop ambitieux.

Nous pouvons toutefois observer que P n'a pas pris les mêmes précautions que deux versions du corpus : les manuscrits M et L.

Dans le premier, nous l'avons mentionné, l'un des copistes, peut-être celui d'Erfurt, insère l'avertissement suivant :

« Dans le premier ciel qui est appelé samayn, Marc l'évangéliste écrit qu'alors qu'ils¹⁹³⁸ passaient le matin, ils virent le figuier desséché, et Pierre, se ressouvenant, dit à Jésus : "Rabbi, le figuier que tu as maudit a vraiment séché". Et Jésus répondant lui dit : "Aie la foi en Dieu. En vérité je vous le dis, quiconque dira à cette montagne 'lève-toi et jette-toi dans la mer' et ne doutera pas dans son cœur, mais croira, tout ce qu'il dira lui arrivera. C'est pourquoi je vous dis de croire que vous allez recevoir tout ce que vous demandez par la prière, et cela vous arrivera. Et lorsque vous serez debout pour prier, pardonnez si vous avez quelque chose contre quelqu'un, afin que votre Père qui est dans les cieux vous pardonne aussi vos péchés"¹⁹³⁹. Donc, homme mortel, si tu veux savoir et avoir la connaissance de choses secrètes, si grandes soient-elles, aie fermement confiance en Dieu et dans ses paroles qui ne s'éloigneront jamais, comme l'atteste l'évangéliste. Et comme Salomon l'a dit, concernant les figures du *Semyphoras*, respecte avec humilité le jeûne, avec prière la foi, avec charité la pureté, et tu sauras que tu obtiendras par la vertu divine tout ce que tu désireras. Si donc tu désires savoir n'importe quelle chose passée, présente ou future, agis comme il est enseigné ci-dessous et tu sauras que tu verras par la vraie lettre ce que tu demanderas, toujours avec une foi ferme »¹⁹⁴⁰.

La démarche de celui qui a ajouté cette note, antérieure ou contemporaine de la copie en 1487, semble donc être de montrer que le Christ lui-même a en quelque sorte fait de la magie, et que celui qui veut y parvenir doit donc s'efforcer d'avoir une foi parfaite en Dieu.

Dans le manuscrit L, ultérieur de deux siècles et demi à M, le langage est un peu différent. Le *Liber II Razielis*, correspondant aux anges des douze mois, est en effet introduit par ce *proemium* :

¹⁹³⁷ La présence d'un ouvrage raziélien dans le *Speculum astronomie* a déjà été mise en évidence par REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 99-100 ; ainsi que celle dans un ouvrage de Lope de Barrientos, lié à l'un de ces cinq cas judiciaire (*ibid.*, pp. 103-104).

¹⁹³⁸ Il s'agit de Jésus et de ses disciples.

¹⁹³⁹ Marc 9, 20-26. Ce texte latin est proche de la Vulgate.

¹⁹⁴⁰ M, f° 111v.

« Ami lecteur qui as compris toutes ces choses dans le premier livre [à savoir le *Liber samayn*], je te demande, pour le salut de ton âme – rien n’est plus précieux qu’elle – de réfléchir soigneusement avant d’entreprendre une opération, si tes intentions ne sont pas tournées contre l’honneur ou la gloire de Dieu, ou contre l’amour de ton prochain ; afin que dans toutes tes opérations, ton premier but soit toujours tourné vers la gloire du Dieu très haut. Et bien qu’ici soient contenues des opérations nombreuses et variées qui ne regardent pas l’amour du prochain, crois cependant qu’elles n’ont pas été écrites pour que tu en aies un usage peccamineux, mais sache que ces choses n’ont été dites qu’afin que tu apprennes la force et la puissance des anges sur toutes les créatures, et non pour être réalisées réellement. Et crois fermement que si tu abuses d’un seul de ces *experimenta* de façon peccamineuse, tu prendras une mauvaise direction et encourras sans aucun doute le danger de la colère. Et que Dieu te garde de perdre alors ton âme. L’Écriture dit en effet clairement : ‘tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu’ (Deutéronome 6, 16) »¹⁹⁴¹.

Ici donc, l’idée sous-jacente est un peu différente. Les opérations magiques ne peuvent être employées que si c’est *ad summam Dei gloriam*, à savoir si elles ne nuisent à personne. Les autres *experimenta* n’auraient été écrits que pour mettre en valeur la puissance des anges, mais ne doivent pas être essayés. Ce n’est donc pas la magie qui est condamnable, mais l’intention qui pourrait la motiver. Nous ne savons malheureusement ni quand ni par qui cette note a été ajoutée, ni de quel milieu émane le manuscrit L.

Ces deux cas montrent quoi qu’il en soit une volonté de conformer le livre de Raziel à la doctrine chrétienne, chacun à sa manière. Nous pouvons observer *a contrario* qu’une telle démarche ne se retrouve pas dans P.

¹⁹⁴¹ *Amice Lector qui haec omnia in priori libro intellexisti, rogo te per salutem animae tuae qua nihil pretiosius ut exacte perpendas antequam operationem suscipis, an haec quae intendis versentur contra honorem aut gloriam Dei, aut contra amorem proximi tui, et ut in omnibus tui operationibus primarius tuus finis vergatur in summi Dei gloriam, et quamvis hic multae variae continentur operationes quae non respiciunt amore proximi, tamen haec non ideo scripta esse credas, ut illis peccaminose utaris, sed solummodo haec dicta esse scias, ut discas vim et potentiam angelorum in omnibus creaturis, non vero ut in praxin ducantur, credasque firmiter quod si ullo ex his experimentis peccaminose abutaris, et ad malum finem applies, infallibiliter periculum irae incurres, et praecaveat Deus ne simul animam perdas. Aperte enim dicit scriptura : non tentabis Dominum Deum tuum (L, p. 69).*

A. Le *Speculum astronomie*

Le *Speculum astronomie* a fait couler beaucoup d'encre. La question de la paternité de cet ouvrage, rédigé au milieu du XIII^e siècle et attribué à Albert le Grand depuis le XIV^e siècle, n'est en effet pas encore résolue¹⁹⁴². Cette question importe toutefois finalement assez peu dans le cadre de cette étude, puisque ce texte, qui a connu une très grande diffusion (il est conservé dans plus de 60 manuscrits !), nous donne un aperçu des textes d'astronomie et d'astrologie disponibles au milieu du XIII^e siècle, ainsi qu'un avis chrétien sur leur licéité (ou non) et la justification de celle-ci.

La distinction entre ce qui est licite ou pas est cependant elle-même problématique. Elle se fait manifestement sur base du type de magie employé plutôt que des buts poursuivis¹⁹⁴³. C'est le chapitre 11 qui va nous intéresser. Il est en effet consacré à la « science des images », à savoir des talismans, parmi lesquels le *Magister Speculi*¹⁹⁴⁴ distingue trois types : le *modus abominabilis*, le *modus detestabilis* et l'*imago astronomica*. Il décrit le *modus abominabilis* comme :

« exigeant une suffumigation et invocation, telles que les images de Toz le Grec et Germath le Babylonien, qui ont des stations pour le culte de Vénus, [et] telles que les images de Balenuz et Hermès, qui sont exorcisées par l'utilisation des 54 noms d'anges, qui sont dits être les serviteurs des images de la Lune dans son orbite ; et ce sont peut-être plutôt des noms de démons, et sept noms sont gravés sur elles dans le bon ordre pour obtenir une bonne chose, et dans le sens inverse pour une chose dont on attend la répulsion. Elles sont suffumigées pour une bonne chose, avec du bois d'aloès, du crocus et du baumier, et pour une mauvaise avec du *galbanum*, du santal et de la résine. Les esprits ne sont assurément pas contraints par ces choses ; mais lorsque le Seigneur permet, à cause de nos péchés, qu'ils trompent les hommes, ils se montrent contraints. C'est une très mauvaise idolâtrie qui, pour se rendre quelque peu digne de foi, observe les vingt-huit mansions de la Lune, les heures du jour et de la nuit avec certains noms des jours, des heures et de leurs mansions. Que soit loin de nous ce *modus*, et que soit loin de nous le fait d'offrir à une créature l'honneur dû au Créateur »¹⁹⁴⁵.

¹⁹⁴² Cf. ZAMBELLI, P., *The Speculum Astronomie and its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and His Contemporaries*, Dordrecht-Boston-London, 1997 (Boston Studies in the philosophy of science, 135) ; et PARAVICINI BAGLIANI, A., *Le Speculum Astronomie, un énigme ? Enquête sur les manuscrits*, Florence, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2001.

¹⁹⁴³ Comme c'est par exemple le cas dans les *Siete Partidas* d'Alphonse X (cf. e. a. WEILL-PAROT, N., *Les « images astrologiques »...*, op. cit., p. 136).

¹⁹⁴⁴ C'est ainsi que l'historiographie, depuis la publication du livre de N. Weill-Parot, a pris l'habitude de nommer cet auteur anonyme.

¹⁹⁴⁵ *Est enim unus modus abominabilis, qui suffumigationem et invocationem exigit, quales sunt Imagines Toz Graeci et Germath Babylonensis, que habent stationes ad cultum Veneris, quales sunt Imagines Balenuz et Hermetis, quae exorcizantur per quinquaginta quatuor nomina angelorum, qui subservire dicuntur imaginibus lunae in circulo eius, et forte sunt potius nomina daemonum, et sculpuntur in eis septem nomina recto ordine pro re bona et ordine transverso pro re cuius expectatur repulsio. Suffumigantur etiam pro bon are cum ligno aloes, croco et balsamo, et pro mal are cum galbano, sandalo rubeo et resina, per quae profecto spiritus non congruntur, sed quando Dominus permittit peccatis nostris exigentibus ut decipiant homines, exhibent se coactos. Haec est idololatria pessima, quae, ut reddat se aliquatenus fide dignam, observat viginti octo mansiones lunae et horas diei et noctis cum quibusdam nominibus dierum horarum et mansionum ipsarum. A nobis longe sit iste modus : absit enim ut exhibeamus creaturae honorem debitum Creatori* (ZAMBELLI, P., op. cit., p. 240).

Le *modus abominabilis* emploie donc des suffumigations et invocations pour contraindre (ou plutôt croire contraindre) des esprits astraux (planètes, mansions lunaires, etc.). Cette magie est liée à Toz le Grec, Germath le Babylonien, Balenuz et Hermès.

Le *modus detestabilis* est considéré comme « un peu moins fâcheux »¹⁹⁴⁶. Il se fait :

« par l'inscription de caractères à exorciser par certains noms, comme c'est le cas des quatre anneaux de Salomon, des neuf *candaria*, des trois figures des esprits (qui sont appelés princes dans les quatre régions du monde), de l'*Almandal* de Salomon et du sceau pour les démoniaques. Il y a encore les sept noms du livre de Muhammed, et quinze autres du même, et à nouveau les noms du *Liber institutionis*, qui est dit de Raziel, à savoir [les noms] de la terre, de la mer, de l'air et du feu, des vents, et des points cardinaux du monde, des signes également et des planètes, et de leurs anges, selon le fait que chacun prend des noms différents dans les triplicités du jour et de la nuit. Loin de nous ce *modus* ; il est en effet suspect de cacher quelque chose sous des noms en langue inconnue, qui soit contre l'honnêteté de la foi catholique »¹⁹⁴⁷.

Cette magie se fait donc par l'inscription de caractères dans des ouvrages attribués à Salomon, Raziel et à un certain Mohammed. Avant d'y revenir, présentons la définition du troisième mode, celui des « images astronomiques », qui, lui, est permis parce qu'il

« élimine toutes ces ordures, n'a ni suffumigation ni invocation, et n'admet ni exorcisme ni inscription de caractères, mais s'appuie uniquement sur la vertu de la configuration céleste »¹⁹⁴⁸.

Si la frontière entre ce que le *Magister Speculi* appelle, pour les protéger, les « images astronomiques », et les deux premiers *modes* est très claire, celle qui permet de distinguer le *modus abominabilis* du *modus detestabilis* l'est moins. En effet, la plupart des traités qualifiés de détestables contiennent énormément de suffumigations et d'invocations¹⁹⁴⁹. Il semblerait que de façon générale, le *modus abominabilis* corresponde au corpus de magie hermétique, traduit de l'arabe et attribué à Hermès et à ses alter ego, peut-être sous l'influence de textes ou de pratiques sabéennes, tandis que le *modus detestabilis* correspond plutôt au corpus attribué à Salomon¹⁹⁵⁰. Mais ces deux corpus eux-mêmes ne sont pas si faciles à distinguer, et le *Liber Razielis* « alphonsin » est un excellent exemple d'un traité compilant et combinant les attributions à Hermès, Salomon, etc., au sein d'un même livre. Une distinction entre un *modus abominabilis* correspondant à un groupe de textes d'origine grecque et arrivé en Occident par

¹⁹⁴⁶ Est alius modus aliquantulum minus incommodus, detestabilis tamen (*ibid.*, p. 240).

¹⁹⁴⁷ [...] qui fit per inscriptionem characterum per quaedam nomina exorcizandorum, ut sunt quatuor annuli Salomonis et novem candariae et tres figurae spirituum, qui dicuntur principes in quatuor plagis mundi, et Almandal Salomonis, et sigillum ad daemoniacos. Amplius septem nomina ex libro Muhameth et alia quindecim ex eodem et rursum nomina ex Libro Institutionis, qui dicitur Razielis, videlicet terrae, maris, aeris atque ignis, ventorum, et mundi cardinum, signorum quoque et planetarum et angelorum eorum, secundum quod singula in diei et noctis triplicitatibus diversa nomina sortiuntur. Hic modus etiam a nobis longe absit; suspectus enim est, ne saltem sub ignotae linguae nominibus aliquod lateat, quod sit contra fidei catholicae honestatem (*ibid.*, p. 240).

¹⁹⁴⁸ Tertius enim modus est imaginum astronomicarum, qui eliminat istas spurcicias, suffumigationes et invocationes non habet, neque exorcizationes aut characterum inscriptiones admittit, sed virtutem nanciscitur solummodo a figura caelesti (*ibid.*, p. 246).

¹⁹⁴⁹ Cf. WEILL-PAROT, N., *Les « images astrologiques »...*, op. cit., p. 58.

¹⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

l'intermédiaire du monde arabe, et un *modus detestabilis* d'origine hébraïque n'est donc pas parfaitement pertinente non plus.

David Pingree a également proposé comme différence que la magie abominable persuaderait les esprits, tandis que la magie détestable contraindrait anges et démons¹⁹⁵¹. Selon Nicolas Weill-Parot, la différence serait que les textes abominables mettraient l'accent sur les talismans proprement dits, sur les conditions astrologiques et sur les esprits astraux, tandis que les textes détestables proposeraient des figures plus complexes que de simples talismans (comme des cercles à dessiner par terre), se concentreraient beaucoup sur les inscriptions, feraient moins référence à l'astrologie, et feraient intervenir une magie rituelle très élaborée avec des objets caractéristiques (épées, lames, *candarie*¹⁹⁵²)¹⁹⁵³. Charles Burnett observe d'ailleurs que l'importance de l'écriture des noms semble être un caractère distinctif du *modus detestabilis*, là où le *modus abominabilis* aurait bien plus recours à l'invocation¹⁹⁵⁴.

Mais revenons à la mention (ou plutôt aux deux mentions) du *Liber de Raziél* que fait le *Speculum astronomie*. Nous lisons en effet d'une part la description du « *Liber Institutionis* qui est dit de Raziél » susmentionnée ; puis, à la suite de la distinction entre les trois types d'images, dans le passage où le *Speculum* présente plus en détail les œuvres qu'il y a mentionnées, en en donnant l'*incipit* (et parfois quelques autres informations), nous lisons, à propos du même ouvrage : « et il y a un grand livre de Raziél, qui est appelé *Liber Institutionis*, et il commence ainsi : *In prima huius prooemii parte de angulis tractemus, etc.* »¹⁹⁵⁵.

Cet *incipit* nous est aussi inconnu que le titre *Liber Institutionis*. Quant au détail des sujets traités dans ce *Liber Institutionis*, il ne semble lié que de façon très lâche à la partie IIb du *Liber Temporum* de P :

Speculum astronomie	Correspondance dans P
et rursum nomina ex <i>Libro Institutionis</i> , qui dicitur Razielis, videlicet	
terrae,	ista sunt nomina terre in quatuor temporibus anni (f° 52v) ; ista sunt nomina terre de quatuor partibus mundi (f° 56v)
maris,	si vis aliquid operari in mari (f° 58r) ; si in tempore tertio vis operi (sic) in mari (f° 61v)
aeris	
atque ignis,	Nomina angelorum habentium potestatem in igne et in flammis (f° 58v) ; si in tempore secundo vis operari in igne (f° 61r)

¹⁹⁵¹ PINGREE, D., « Learned Magic in the Time of Frederick II », *op. cit.*, p. 43. Cf. à ce propos WEILL-PAROT, N., *Les « images astrologiques »...*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁹⁵² Ces *candarie* sont des figures magiques et non pas des chandelles.

¹⁹⁵³ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹⁵⁴ BURNETT, C., « Inscriptio characterum. Solomonian Magic and Palaeography », *op. cit.*, à paraître.

¹⁹⁵⁵ *Et est unus liber magnus Razielis, qui dicitur Liber institutionis, et sic incipit : In prima huius prooemii parte de angulis tractemus etc.* (ZAMBELLI, P., *op. cit.*, p. 246). Notons que dans le *Liber ymaginum et virtutum* de V, on lit au deuxième folio « *Et etiam volo incipere super angulos magice* » (V, f° 140v). Le contenu de l'ouvrage ne correspond cependant pas.

ventorum,	
et mundi cardinum,	ista sunt nomina quatuor partium mundi in quolibet tempore (f° 52v)
signorum quoque	ista sunt nomina 12 signorum qui serviunt quatuor temporibus anni (f° 53r) ; ista sunt nomina signorum in quocumque tempore (f° 55r)
et planetarum	ista sunt nomina planetarum servantium in septem celis (f° 52v) ; et ista sunt nomina dierum in quolibet tempore et in quatuor temporibus anni ¹⁹⁵⁶ (f° 56r)
et angelorum eorum, secundum quod singula in diei et noctis triplicitatibus diversa nomina sortiuntur	Ista sunt nomina servantia in tempore noctis in qualibet quarta ¹⁹⁵⁷ (f° 55r) ; Ista sunt nomina angelorum in quolibet tempore noctis ¹⁹⁵⁸ (f° 55v)

Il doit donc s'agir d'un texte apparenté à la partie IIb du *Liber Temporum* de P, mais conservé dans une tradition bien différente. En effet, ce chapitre est présenté dans le *Speculum astronomie* comme circulant indépendamment, ses parties communes avec P sont mentionnées dans un ordre différent, et l'on ne trouve dans P ni les noms des vents, ni ceux de l'air, ni le terme *triplicitas*¹⁹⁵⁹.

Nous sommes donc en présence d'un nouveau témoignage relatif à un livre de Raziel ne correspondant pas à la version conservée dans P. Cette mention du *Speculum astronomie* nous permet toutefois de savoir que cette partie IIb a dû circuler seule, ce qui est intéressant puisque c'est l'une des seules parties de P qui ne vient pas des SHR, mais de la tradition publiée en 1701.

Le lien étroit unissant le corpus de textes mentionnés par le *Speculum astronomie* et le manuscrit F ayant été mis en évidence par plusieurs chercheurs¹⁹⁶⁰, il convient de comparer ces deux versions.

Nous avons observé dans la première partie de cette thèse que le *De secretis angelorum* du manuscrit F était divisé en trois parties. Il commence par une brève introduction (F, f° 43v) proche du début du *Liber Temporum* de P (P, f° 45r). Il consacre ensuite un paragraphe à la description de la purification et du sacrifice préalables à l'invocation des anges (F, f° 43v) correspondant au début de la partie IIb du *Liber Temporum* (P, f° 50r). Finalement,

¹⁹⁵⁶ On y trouve le nom de chaque planète dans chaque saison.

¹⁹⁵⁷ On y trouve pour chaque saison trois noms, leur ange et le nom de la Lune.

¹⁹⁵⁸ On y trouve pour chaque saison, le nom de l'ange de chaque planète.

¹⁹⁵⁹ Ce terme se retrouve entre autres dans le *Liber Septem nominum ex libro Muhameth*, présent aux f° 38r-41r du manuscrit F et mentionné par le *Speculum astronomie* (ZAMBELLI, P., *op. cit.*, pp. 240, 244 et 246), qui présente entre autres les noms des vents, des planètes dans les *triplicitates* et des jours de la semaine (cf. e. a. BURNETT, C., « Inscriptio caracterum », *op. cit.*, à paraître).

¹⁹⁶⁰ Cf. PINGREE, D., « Learned Magic in the Time of Frederick II », *op. cit.*, pp. 40 et 54 ; LEICHT, R., *op. cit.*, pp. 296-290 ; REBIGER, B. et SCHÄFER, P., *op. cit.*, t. 2, p. 99 ; BURNETT, C., « Inscriptio caracterum », *op. cit.*, à paraître. Voir aussi GILLY, C., *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, *op. cit.*, pp. 238-290 ; BOUDET, J.-P., « Des savoirs occultes et illicites ?... », *op. cit.*, pp. 516 et ss. ; et VÉRONÈSE, J., *L'Almandal et l'Almadel latins au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 67.

la partie principale présente les anges des douze mois (F, f° 43v-44v), correspondant à la partie IIa du *Liber Temporum*.

Tandis que le *Speculum astronomie* semble faire allusion à une sorte de catalogue de noms semblable à notre partie IIb, sans donner d'information sur une partie qui ressemblerait à un prologue, le manuscrit F présente le prologue des parties IIa et IIb, et le contenu de la partie IIa. Aucune correspondance ne peut donc ici être établie entre les deux textes.

B. Quelques procès

Passons finalement en revue cinq procès dans lesquels est mentionné un livre de Raziel, répartis entre le milieu du XIV^e et le milieu du XV^e siècle. Il est notable que les quatre premiers soient tous étroitement liés à la péninsule Ibérique.

1. Le procès d'Étienne Pépin (1347)

Le premier en date a lieu en France, au milieu du XIV^e siècle. En 1347, le frère franciscain défroqué Étienne Pépin est condamné à quinze ans d'emprisonnement pour avoir envoûté l'évêque de Mende, Albert Lordet¹⁹⁶¹. Les interrogatoires consignés dans les actes de son procès¹⁹⁶² nous apprennent qu'il s'est rendu en Espagne pour se procurer le *Liber juratus*, et qu'il a séjourné à Tolède ou à Cordoue, où il s'est entre autres procuré « un livre du roi Alphonse où l'on apprend comment faire des images »¹⁹⁶³. Il serait tentant de penser au *Liber ymaginum et virtutum*, septième livre de la version « alphonsine », à condition que les images mentionnées par Pépin soient bien des talismans. Or, cela n'est pas certain, et le terme images pourrait tout autant désigner par exemple une *ymago* de cire – réalisation dont Pépin est explicitement accusé dans son procès.

Quoi qu'il en soit, s'il s'agissait bien d'un livre de Raziel, ce serait sans aucun doute la version alphonsine (comme il le dit explicitement) et non P. L'influence qu'a eue Béranger Ganell sur notre franciscain défroqué confirme encore l'importance de la version alphonsine dans ces milieux¹⁹⁶⁴. Notons finalement que Pépin semble avoir accordé beaucoup plus d'importance au *Liber juratus* qu'à cet ouvrage alphonsin, à en croire la description détaillée qu'il fait du premier au cours de son procès¹⁹⁶⁵.

2. Nicolas Eymeric (1356-1360)

Entre 1356 et 1360, Nicolas Eymeric, inquisiteur général d'Aragon, brûle un *Liber Salomonis* en sept livres, comme il l'écrit dans son *Directorium inquisitorum* :

« Frère Nicolas Eymeric, inquisiteur, et Arnaud de Buschetis ont condamné en public à Barcelone et ont fait brûler un certain grand et gros livre d'invocations de démons divisé en sept parties, qui est intitulé *Liber Salomonis*, dans lequel étaient inscrits des sacrifices, des prières, des oblations et d'innombrables choses néfastes réalisées par la consultation de démons. »¹⁹⁶⁶

¹⁹⁶¹ BARON, S., « Un procès de magie du Gévaudan et ses enjeux politiques (1347) », dans *Cahiers des recherches médiévales et humanistes*, 33, 2017, pp. 385-417 (p. 385).

¹⁹⁶² Archives départementales de la Lozère, G 936 et G 937.

¹⁹⁶³ BARON, S., *op. cit.*, p. 390.

¹⁹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 390-391.

¹⁹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 392-395.

¹⁹⁶⁶ *Fr. N. Eymeric inquisitor et Arnaldus de Buschetis condemnarunt publice Barchin[one] et comburi fecerunt quendam magnum et grossum librum daemonum invocationum in 7 partes distinctum qui intitulatur Liber*

Cette version en sept livres attribuée à Salomon s'apparente à nouveau plus à la version alphonsine qu'à P. Elle pourrait toutefois également être le fameux *Liber Salomonis* en sept livres mentionné par Béranger Ganell dont il n'est pas sûr qu'il soit identifiable à la version alphonsine du livre de Raziel¹⁹⁶⁷.

3. Enrique de Villena et Lope de Barrientos (1434)

La fameuse affaire du marquis de Villena nous permet également d'apercevoir un livre de Raziel. La réputation sulfureuse que celui-ci a acquise au cours de sa vie fit qu'à sa mort en 1434, le souverain Jean II d'Aragon demanda à son confesseur, Lope de Barrientos, de contrôler sa bibliothèque et de brûler les ouvrages qui ne seraient pas conformes à la foi chrétienne. Or, il s'avère que don Enrique de Villena possédait un livre intitulé *Raziel*, qu'il cite lui-même dans son *Arte Cistoria* rédigé en 1423¹⁹⁶⁸.

Lope de Barrientos prit cependant la liberté de ne pas brûler l'ouvrage. Nous le savons par son *Tractado del divinar et de sus espeçies del arte mágica*, sorte de réfutation de la magie et de la divination, écrit entre 1449 et 1453¹⁹⁶⁹. Le Dominicain y consacre en effet un chapitre entier à l'origine de l'art magique¹⁹⁷⁰. Ce chapitre mérite d'être résumé. Barrientos y explique qu'il y a de nombreuses théories quant à l'origine de cet art, mais qu'il ne va présenter que les plus fréquemment professées, au nombre de deux. La première est que l'art magique aurait été reçu par l'un des fils d'Adam, de la part de l'ange qui garde le paradis terrestre. Adam étant devenu vieux, il aurait en effet envoyé un de ses fils au paradis pour demander à l'ange un fruit de l'arbre de vie. L'ange lui aurait donné une branche qu'Adam planta. Ce serait cette plante qui allait plus tard servir de croix pour crucifier le Christ. Barrientos ajoute que les auteurs de cette science indigne disent que l'ange a enseigné l'art magique au fils d'Adam pour lui permettre d'invoquer les bons anges pour faire le bien et les mauvais pour faire le mal. De là, disent-ils, vient le livre intitulé *Raziel*, parce que c'était le nom de l'ange gardien du paradis qui enseigna cet art au fils d'Adam.

Nous trouvons donc ici une allusion à un livre de Raziel accordant une grande importance à son fils – ce qui rappelle la mention de ce livre par Petrus Alfonsi et Pierre de Cornouaille – et faisant de Raziel l'ange gardien du paradis. L'allusion au bois de la croix rappelle également certains ouvrages apocryphes de l'Ancien Testament¹⁹⁷¹. Mais la possibilité d'invoquer de bons anges pour le bien et des mauvais anges pour le mal, correspond bien dans les grandes lignes, à notre corpus.

Salomonis in quo erant scripta sacrificia, orationes, oblationes et nefaria quamplurima fieri daemonibus consultata (EYMERIC, N., *Directorium inquisitorum*, Rome, Ferrarium, 1587, p. 226 ; cité par SECRET, F., *op. cit.*, p. 228).

¹⁹⁶⁷ Cf. la première partie, chapitre 3. K. « La *Summa Sacre Magice* de Béranger Ganell ».

¹⁹⁶⁸ DE VILLENA, E., *Obras completas*, t. 1, Madrid, Turner, 1994 (Biblioteca Castro), p. 139.

¹⁹⁶⁹ DE BARRIENTOS, L., *Trattato sulla divinazione e sui diversi tipi d'arte magica* [titre italien], édité par F. MARTÍNEZ DE CARNERO, Torino, Edizioni dell'Orso, 1999, p. 60.

¹⁹⁷⁰ CUENCA MUÑOZ, P., *El « Tratado de la Divinança » de Fray Lope de Barrientos*, s. l., Cuenca, 1994, pp. 149-151.

¹⁹⁷¹ Voir par exemple : *Apocriphi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI, vol. 1., Milano, TEA, 1990, pp. 625-626.

Barrientos expose ensuite la seconde théorie, à savoir que ce ne fut pas cet ange qui divulgua l'art magique au fils d'Adam, mais un esprit qu'il rencontra en revenant du paradis, et qui lui donna le livre de Raziel, qui se diffusa ensuite dans le monde. L'auteur ajoute une information précieuse, puisque c'est alors qu'il explique :

« c'est le livre que, après la mort de don Enrique, toi, roi très chrétien, tu m'ordonnas à moi, ton dévoué serviteur, de brûler avec beaucoup d'autres, ce que j'ai fait en présence de certains de tes serviteurs. Et dans cette décision, comme dans tant d'autres, s'est montrée la toujours grande dévotion de ta Majesté pour la religion chrétienne. Même si ce fut et est digne d'éloge, il convenait de préserver ces livres de façon à ce qu'ils subsistent dans les mains de personnes fiables, qui n'en feraient pas usage, mais les conserveraient ; car dans le futur, ils pourront être utiles aux sages pour la défense de la foi et de la religion chrétienne, et pour confondre les idolâtres et les nigromanciens »¹⁹⁷².

Ce livre que détenait don Enrique de Villena et que l'inquisiteur Lope de Barrientos prit la liberté de ne pas brûler, aurait donc contenu une légende selon laquelle un fils d'Adam aurait reçu le livre d'un esprit (et non d'un ange), en revenant du paradis.

Lope de Barrientos explique encore que les auteurs de la science magique établissent une distinction entre le livre de Raziel et les autres livres de cet art, le premier étant selon eux fondé sur la raison naturelle. Pour le démontrer, dit Barrientos, ces auteurs disent que dans chaque sphère céleste existent des intelligences ou des anges divers adonnés à différents métiers et tâches, de même que sur terre sont différents métiers et offices : certains sont destinés à la cour, d'autres à la ville, d'autres encore aux pays ou divers lieux, et dans leur métier, ils ont chacun une juridiction sur les autres, en fonction de la condition de leur métier. Ces auteurs, dit Barrientos, partent du fait que de tels métiers sont présents dans chacune des sphères célestes pour affirmer que quiconque réussit à connaître les noms de ces anges, le métier et les charges qui leur sont confiées, et qui sait les appeler par leur nom, réussira à les invoquer, à les faire répondre et à leur faire révéler les secrets et les choses qui vont se passer. Ils déduisent de ces arguments qu'aussi bien ce livre que la science qu'il contient se fondent sur la raison naturelle ; principe dont Barrientos nie bien sûr la vérité et l'efficacité.

Le contenu de l'ouvrage a donc des points communs avec le *Liber samayn*. Tout laisse penser que la comparaison entre les métiers des anges et ceux des hommes est tirée du livre *Raziel* possédé par Barrientos également. Or, nous n'avons pas rencontré de tel passage dans le corpus.

Le Dominicain se lance ensuite dans un raisonnement expliquant que ce n'est pas parce que les philosophes et les théologiens sont d'accord pour affirmer que divers métiers et charges existent parmi les anges que l'on peut en déduire que les anges connaissent le futur

¹⁹⁷² *Este libro es aquél que después de la muerte de don Enrique, tú, como rey cristianísimo, mandaste a mí tu siervo et fechora que lo quemase a bueltas de otros muchos, lo qual yo puse en execución en presencia de algunos tus servidores, en lo qual así como en otras cosas muchas paresció y paresçe la grand devoción que tu Señoría sienpre ovo a la religión cristiana. Et puesto que aquesto fue et es de loar, pero por otro respecto en alguna manera es bueno guardar los dichos libros tanto que estoviesen en guarda et poder de buenas personas fiables, tales que non usasen d'ellos, salvo que los guardasen, que algunt tienpo podrían aprovechar a los sabios leer en los tales libros para defensión de la fe et de la religión cristiana, et para confusión de los idólatros et nigrománticos* (DE BARRIENTOS, L., *op. cit.*, p. 112).

ni qu'ils apparaissent quand ils sont appelés par les nigromanciens. Ce type d'invocations est inefficace pour les deux raisons suivantes : premièrement, les anges ne connaissent pas par des choses déterminées les choses qui proviennent de la volonté des hommes, et ne peuvent donc pas les révéler aux hommes ; deuxièmement, les esprits ne peuvent être contraints à apparaître chaque fois qu'ils sont appelés.

Et quand bien même les bons et mauvais anges pourraient être contraints, ils obéiraient aux chevaliers vertueux et non à ces nigromanciens criminels. Or, puisque les premiers n'ont pas ce pouvoir, les seconds l'ont d'autant moins. De même, dit-il, si notre Seigneur a donné aux apôtres le pouvoir sur tous les démons (Luc 9, 1)¹⁹⁷³, cela prouve qu'ils n'avaient pas ce pouvoir d'eux-mêmes.

Barrientos en déduit que le susdit livre de Raziel n'a aucun fondement ni valeur. Et si par hasard, dans certaines occasions, certains esprits répondent à l'appel des nigromanciens, ce n'est pas parce qu'ils sont contraints, mais parce que du fait de notre grande méchanceté et de nos péchés, le Seigneur permet qu'ils semblent forcés et viennent tromper. Mais cela n'excuse pas le grand péché d'idolâtrie que les nigromanciens commettent par les suffumigations et invocations qu'ils usent pour appeler les esprits. Et puisque dans le livre de Raziel sont contenues de nombreuses prières dévotes, mais mélangées avec beaucoup d'autres choses sacrilèges et reniant la sainte Écriture, ce livre s'est diffusé plus en Espagne que dans le reste du monde. Barrientos conclut cette dernière idée par une phrase étrange : « j'évite d'en noter la cause pour préserver l'honnêteté requise »¹⁹⁷⁴.

Nous apprenons donc que la version qu'il avait en main contenait également de nombreuses prières dévotes. La note sur la diffusion du livre en Espagne est intéressante, puisque nous pourrions en déduire que d'autres versions que la version « alphonsine » y circulaient, l'histoire du fils d'Adam ne se trouvant pas dans celle-ci.

Barrientos continue son exposé en disant qu'il est impossible qu'un ange ait instruit quiconque d'une doctrine si condamnable. Ce sont donc certainement quelques hommes mauvais qui ont inventé ces fictions pour se montrer devins et capables de connaître les choses futures, pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu, notre Seigneur.

Il conclut que ce qu'il vient de dire du livre *Raziel* est d'autant plus vrai pour le reste des ouvrages qui ne se disent, eux, pas fondés sur la raison naturelle, comme les *Libros de los experimentos*, la *Clavicula de Salamon*, et le *Del arte notoria*¹⁹⁷⁵.

Il est intéressant d'observer que la mention d'un livre de Raziel apparaît une fois dans l'œuvre d'Enrique de Villena, étrangement dans son traité sur l'art de couper la viande, intitulé

¹⁹⁷³ Et à certains saints selon Jacques de Voragine.

¹⁹⁷⁴ Témoignage à rapprocher de celui de Jean Gerson dans son *Tricelogium astrologie theologizate*, adressé en 1419 au dauphin, futur Charles VII, au sujet des « livres de Jean de Bar, un magicien superstitieux qui fut brûlé à Paris, tels ceux que l'on trouve encore maintenant en Espagne sous le titre de *Semmaphoras* » : *Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, Paris, Desclée, 1960-1973, t. X, *L'œuvre polémique*, p. 108, cité par BOUDET, J.-P. « Les condamnations de la magie à Paris en 1398 », *Revue Mabillon*, n.s., t. 12 (= t. 73), 2001, pp. 121-157 (pp. 133-134).

¹⁹⁷⁵ DE BARRIENTOS, L., *op. cit.*, pp. 111-119.

de façon posthume *Arte cisorio*¹⁹⁷⁶. Au chapitre II de ce traité, intitulé « raison pour laquelle l'art de couper fut introduit et ajouté parmi les autres arts »¹⁹⁷⁷, Villena remonte à la naissance des différentes sciences, à l'époque antédiluvienne, à laquelle, dit-il, Adam écrivait sur la vertu des paroles, exposant le *Raziel*, tandis que son fils Abel écrivait les *Siete libros de los prestigios*, etc.¹⁹⁷⁸

L'affaire du marquis de Villena nous permet donc de savoir que, parmi les nombreux livres de magie qui circulaient en Espagne à l'époque, s'en trouvait un appelé *Raziel*. Prétendant être fondé sur la raison naturelle, il comportait certainement au moins deux parties : un prologue expliquant qu'il avait été offert à un fils d'Adam revenant du paradis, par un esprit ; et un traité de magie à proprement parler, décrivant les anges ou intelligences habitant les différentes sphères célestes. Ces anges ont des noms, des tâches et des métiers, à l'image des hommes, et celui qui les connaît peut les invoquer. Le livre fait usage d'invocations, de fumigations et de prières dévotes.

L'acte de Lope de Barrientos ne semble pas avoir suffi à sauver ce livre à très long terme, puisqu'il n'est identifiable à aucune version conservée. Cela met encore en évidence la diversité des versions du *Livre de Raziel* ayant circulé.

4. Pere Marc (1440)

Quelques années plus tard, a lieu le procès de Pere Marc, qui va lui aussi nous donner un aperçu de la circulation du matériel raziélien dans la péninsule Ibérique au XV^e siècle¹⁹⁷⁹. Nous sommes en 1440, et cet homme, maçon de profession (*magister domorum*), est interpellé devant le *Sanctum Officium Inquisitionis Heretice Pravitatis* pour avoir la réputation (*fama publica referente*) d'invoquer des démons, d'avoir des démons familiers, de leur offrir de l'encens, de les adorer, de leur vouer un culte qui n'est dû qu'à Dieu, et de s'adonner à des pratiques divinatoires et à la sorcellerie. Pour toutes ces raisons, il est suspect d'hérésie.

Au cours de ce procès, une enquête est menée à son domicile, qui donne lieu à un inventaire de toutes les pièces suspectes. Nous y retrouvons non seulement la liste des ouvrages possédés par le suspect, mais également toute une série d'objets qui prouvent sa

¹⁹⁷⁶ Cf. Le catalogue des ouvrages cités dans l'œuvre de Villena : COTARELO Y MORI, E., *Don Enrique de Villena. Su vida y obras*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1896, p. 171 (n° 120).

¹⁹⁷⁷ *Por qué la arte de cortar fue introduzida e al número de las otras artes agregada*.

¹⁹⁷⁸ « No era aún el Deluvio grande venido, que fue en tiempo de Noé, quando Can su fijo, ya dicho, scrivió aquellas catorze columnas suso memoradas, asaventado por los celestiales cursos de los mundanos destruimientos ígneo e ácueo, al cual es tribuida la invención de la dichas artes, segunt ya puse. Maguer Adán primero se afirma por Rábano scrivió en la virtud de la palabras, esponiendo el *Raziel* ; e Abel, su fijo, les *Siete libros de los prestigios*, segunt Thebit rescita ; e el *Tractado de las trasmutaciones* e leyes del bevir e reglas del ánimo que fizo Hermes, que es dicho Enoc ; e Thubal Caín en la música ; et Jubal en la fusión de los metales, amos fijos de Adám ; Délbora en el filar ; e Noemí en el texer, hermanas de aquéllos, segunt en el *Compendio istorial* se falla ; e otros muchos que antes de Cam fueron introduzidores de artes e saberes, fazedores de leyes e ponedores de costumbres, segunt Cahit e Ledán e Ferreicún. E lo mandaron en escripto e dexaron a los vinientes d'ellos, como es memorado en la *Philahanabtia mayor*. (DE VILLENA, E., *op. cit.*, t. 1, p. 139).

¹⁹⁷⁹ HERNANDO, J., « La Inquisición en Cataluña en la Baja Edad Media. Un proceso por crimen de herejía contra el ciudadano de Barcelona Pere Marc », dans *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 127-174.

mise en pratique des traités en question (cristal, pierre blanche inscrite de caractères, bois d'aloès, herbes, etc.). À côté d'un *Llibre de las Semiforas lo qual donà lo Creador a Adam* (qui pourrait être une annexe de la version VH), de plusieurs exemplaires de la *Clavicula Salomonis*, en latin et en catalan, d'un *Experimentum spiritus Bilech* et de la *Consecration Arymadernari*, on trouve sept morceaux de papiers dont trois commencent par le nom de *Retxiel*, qui pourrait peut-être correspondre à Raziel : « Item, VII trossos de paper scrits. La un dels quals comensa, lo primer : *Dejunarà*. Lo segon : *Rey siats*. Lo terç : *Retxiel mante*. Lo quart : *O tu Retxiel*. Lo quint : *O tu rey*. Lo sisè : *Jo Pere March man an Retxiel*. Lo setè : *Mantè que te'n vages* »¹⁹⁸⁰.

Malheureusement, les extraits mentionnés sont trop brefs pour permettre une quelconque identification. Nous avons également passé en revue les autres morceaux de parchemin ou de papier contenant des conjurations, mais les *incipit* et *explicit* mentionnés ne nous permettent nulle part d'identifier le manuel conservé.

Quant aux produits finis, manifestement réalisés au cours de rituels, mentionnons :

« Primo, IIII planxes d'astany, en cascuna de les quals ha tres rotlos dintre de los quals ha algunes letres entrecavades ab alguns caracters. Item, dos coltells ab mànechs blancs de mala talla. Item, dos trossos de crestalls : la un era rodó, l'altre era pla a quatre cayres, ambolcats en un sendat »¹⁹⁸¹

« Item, tres trossos de soffre de diverses natures. [...] Item, una agulla e una ploma de scrire de ferro [...] Item uns quants trossos de lignum aloes. Item, alguns trossos de sera »¹⁹⁸².

Aucun ne correspond précisément à ceux qu'auraient produits les rituels de P, mais les lames d'étain, les morceaux de soufre, la plume en fer, le bois d'aloès et la cire rappellent la magie liée à notre corpus et à P.

Ce procès nous permet donc de savoir qu'un nigromancien, maçon de profession et citoyen de Barcelone, avait accès vers 1440 à une certaine littérature raziélienne (dont éventuellement une annexe de VH), peut-être écrite en catalan, et en faisait usage. Il a été acquitté une première fois, puis quelques années après, après avoir récidivé, a été condamné à mort.

5. Le comte d'Étampes (1463)

En 1463 a lieu à Bruxelles le procès de Jean de Bruyère¹⁹⁸³. Il a participé, comme on l'apprend de ses nombreuses dépositions, en compagnie de Charles de Loyers et du comte d'Étampes, à la réalisation de six « ymaiges de cire blanche » baptisées aux noms du roi et de la reine de France (Louis XI et son épouse), du duc et de la duchesse de Bourgogne (Philippe

¹⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 153.

¹⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 150.

¹⁹⁸² *Ibid.*, p. 154.

¹⁹⁸³ Vienne, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Archiv des Orden vom Goldenen Vlies, Akten, Karton 5 (Dossier : Ausschlussung Nevers). Nous remercions Jean-Patrice Boudet de nous avoir fourni sa transcription.

le Bon et sa femme) et du comte de Charolais (le futur duc Charles le Téméraire) et de la comtesse. Selon sa déposition, le but était que le comte d'Estampes soit en grâce de ceux-ci.

Le procès prend de l'ampleur et de nombreuses personnes sont interpellées. Nous apprenons alors de la déposition de Jean Mussche, frère mineur, qu'il a prêté à ce Jean de Bruyère « des livres comme *Cyromancia*, *Rachiel* et *Conjurations*, par lesquels, a l'ayde de Dieu, j'ay aidé a delivrer pluseurs personnes qui estoient obcés »¹⁹⁸⁴. Or, nous savons que ce livre *Rachiel* (également orthographié *Rachel*) contient des conjurations, puisque dans l'interrogatoire du 4 avril, on lit « interrogué quel chose il vouloit faire des conjuracions et du livre appellé *Rachel* que frere Jehan Musch lui a baillé, dit qu'il a eu et veu ledit livre, mais il n'en fist onques mal et ne usa onques de conjuracions. Et si ne scet qu'est devenu ledit livre. »¹⁹⁸⁵

Aucun élément ne nous permet toutefois d'affirmer avec certitude qu'il s'agit bien d'un livre de Raziel, et encore moins d'identifier sa version. Nous avons relevé toutes les pratiques magiques mentionnées dans les différentes dépositions, mais aucune ne correspond précisément aux rituels de P. Le chef principal de l'accusation, à savoir le baptême d'images de cire au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit à un moment astrologique bien précis accompagné d'une conjuration de *Belyal* ou *Belyar*, et l'application d'une aiguille sur ces images pour affaiblir les personnes correspondantes, n'est en effet pas lié à notre corpus.

Ce n'est pas non plus le cas de l'emploi d'une corne de chèvre noire autour de laquelle une vieille de la connaissance de Charles de Noyers, pour mettre l'amour entre deux personnes, noue une corde faite de cheveux d'hommes et de femmes attachés par certains nœuds bien précis ; ni de l'emploi du lin de la quenouille d'une femme mariée « qui fourfait son mariage » noué autour de la même corne, et délié en prononçant une conjuration, avant de placer la corde dans la corne de la chèvre et de l'enterrer dans un cimetière, dans la fosse d'un mort, en disant une autre conjuration comme Jean de Bruyère avoue savoir le faire le 14 avril.

L'esprit aux yeux horribles qu'un certain maître Jehan d'Allemagne fait sortir d'un pot d'étain et dont la voix semble émaner du fond d'un puits ; le fait de pouvoir, comme ce « grant homme noir vestu » ayant commandé à Josse Doegens, cirier, des figures de cire, faire danser des « hommonciaux » ; les deux petites images de plomb que Jean de Bruyère a commandées à Jehan de Lombecque, orfèvre ; le fait de mettre une aiguille avec laquelle on a cousu le linceul d'un mort sous une table en récitant un psaume pour faire dormir ceux qui s'y trouvent comme Jean de Bruyère aurait dit à l'apothicaire qu'il en était capable ; le fait de pouvoir faire en sorte que le pot ou la tasse dans laquelle quelqu'un boit reste attaché à son visage et l'empêche de parler, comme maître Thierry, vivant à Anvers, est réputé savoir le faire ; le fait de pouvoir, comme le dit Bogaert, faire échapper quelqu'un de prison ; la quintessence et l'*aurum potabile* réalisés par Pieter van de Lele avec lesquels il a guéri une abbesse ; l'emploi d'une chèvre noire à cornes noires pour faire plier du verre, comme Charles de Loyers prétend avoir voulu le faire ; la domestication d'un esprit pour juger les urines pratiquée par maître

¹⁹⁸⁴ f° 6v.

¹⁹⁸⁵ f° 18r.

Jehan d'Allemagne et maître Gilles, médecin ; la capacité d'ouvrir les serrures sans clefs, comme une femme de la connaissance de Charles ; et finalement la réalisation de jugements sur les nativités pratiquée par maître Hans d'Allemagne : tout cela est passionnant mais totalement étranger également à ce que l'on trouve dans P¹⁹⁸⁶.

Certes, maître Thierry sait faire apparaître des gens d'armes dans un champ, mais contrairement au rituel de P qui consiste à faire apparaître une foule au moyen d'une bague de fer, il le fait en plaçant une lame dans un pot.

Nous sommes donc à nouveau en présence d'un cas où un livre de Raziel est probablement présent, mais sans être identifiable, et peut-être sans être au cœur des pratiques magiques des magiciens incriminés.

¹⁹⁸⁶ Notons que les recettes destinées à faire échapper quelqu'un de prison et à ouvrir des serrures sans clefs sont relativement fréquentes dans VH. Cf. la quatrième partie, chapitre 2. A. 2. « Finalités ».

C. Conclusion

Ce tour d'horizon nous mène à tirer la conclusion suivante : nous n'avons pas de trace de condamnation de la version de P en particulier.

La condamnation par le *Speculum astronomie* décrit en effet le *Liber institutionis* qu'il critique de façon assez précise pour nous permettre d'assurer qu'il s'agit de la partie IIb du *Liber Temporum*, mais dans une version bien différente de ce que l'on trouve dans P (et d'ailleurs dans les autres versions étudiées), et ayant vraisemblablement circulé seule.

Les cinq procès étudiés nous permettent également de nous faire une idée de la variété du matériel raziélien qui circulait, dans la péninsule Ibérique et ailleurs, aux XIV^e et XV^e siècles.

Étienne Pépin se serait, en effet, rendu à Tolède ou à Cordoue, où il aurait acquis un livre alphonsin (mais dont nous ne sommes pas sûre que ce soit précisément le *Liber Razielis*). Nicolas Eymeric a brûlé un *Liber Salomonis* en sept parties, qui pourrait être un exemplaire de la version VH (sous réserve de ne pas être le fameux ouvrage mentionné fréquemment par Bérenger Ganell). Lope de Barrientos nous apprend l'existence d'un livre de Razel offert par un esprit au fils d'Adam, et contenant une description des sphères célestes semblable aux *Liber samayn* connus, tout en ayant pour particularité de préciser que les tâches et les métiers des anges sont à l'image de ceux des hommes. Le procès de Pere Marc nous apprend que du matériel raziélien circulait en catalan.

Finalement, nous sortons de la péninsule Ibérique avec le procès du comte d'Étampes, qui a acquis un livre *Rachel* ou *Rachiel* contenant des conjurations permettant de « délivrer plusieurs personnes qui estoient obcés ». Toutefois, aucune des pratiques décrites au cours du procès ne correspond à ce que l'on trouve dans P (ou dans le reste de corpus raziélien étudié).

À défaut de nous informer directement sur la diffusion de P, ces différentes mentions nous permettent toutefois de nous faire une idée – certes tronquée et imprécise – de la variété du matériel raziélien qui circulait à la fin du Moyen Âge, en particulier dans la péninsule Ibérique, ce qui n'est guère étonnant si l'on pense aux mentions de Razel dans les livres de magie astrale authentiquement alphonsins du XIII^e siècle. Par ailleurs, si P est une version secondaire qui a connu une faible diffusion, cela semble avoir été le cas de bien d'autres versions.

Conclusion générale

Au terme de ce parcours, la confrontation des différentes études menées au long des cinq parties de cette thèse nous permet de présenter une histoire de P beaucoup plus fournie qu'attendu. En effet, si notre manuscrit contient une traduction non datée d'un texte dont la réalisation est elle aussi difficile à établir avec précision, et a pour spécificité de ne mentionner aucun personnage historique, aucun lieu, aucun fait permettant d'en deviner le contexte de réalisation, nos analyses et nos confrontations ont finalement permis de poser d'importants jalons d'une histoire du texte et du manuscrit P.

Nous présenterons ceux-ci en trois sections :

1 : En amont de P. Nous y retracerons toute l'histoire du texte en amont de la création de notre manuscrit : la réalisation des sources hébraïques (avec une description de leur contenu et de leur contexte de création) et les modifications qu'elles ont connues avant la traduction en latin.

2 : La version P. La réalisation de P y sera abordée, à savoir, les traductions, les apports et les pertes dus à celles-ci, mais aussi les modalités et enjeux de sa compilation, la façon dont celle-ci a été réalisée, et le contenu, relativement cohérent, qui en résulte. Nous reviendrons parallèlement sur les acteurs qui l'ont élaboré et reçu. Le tout sera contextualisé dans le cadre non seulement du corpus raziélien, mais aussi de la magie diffusée à l'époque en Occident.

3 : En aval de P. Il s'agira de retracer le destin du manuscrit P et du texte qu'il renferme, inséparable de celui du corpus, que ce soit dans sa diffusion, sa réception et les différentes condamnations qu'il a subies.

1 – En amont de P

Le texte conservé dans notre manuscrit plonge presque unilatéralement ses racines dans le monde hébreu. Notre étude nous a en effet permis d'en identifier trois sources principales, qui sont toutes trois d'origine juive :

- le SHR I, dont le *Liber samayn*¹⁹⁸⁷ est une traduction relativement fidèle ;
- le SHR II, source de la partie IIa du *Liber temporum* ;
- le *Sefer Raziel* édité en 1701, dont les origines remontent au Moyen Âge et ont manifestement été la source non seulement du prologue de P, mais aussi de la partie IIb du *Liber temporum*.

¹⁹⁸⁷ Qui ne porte pas ce titre dans P, pas plus que le *Liber temporum* n'y est appelé ainsi. Ces deux titres sont tirés entre autres de la version « alphon sine » qui intitule ainsi des traités tout à fait similaires.

Les sources de quelques paragraphes secondaires, dont le principal est le paragraphe S.3, n'ont pas pu être identifiées avec précision. Nous avons toutefois pu mettre en évidence la proximité du S.3 avec *Nombres-Rabbah* II, 7, ce qui laisse supposer une origine hébraïque également.

A. Les SHR I et II

C'est donc en Palestine ou en Égypte, aux VII^e et VIII^e siècles, que commence à proprement parler l'histoire de notre corpus. Les SHR I et II y auraient en effet été rédigés à cette époque, en hébreu, dans un milieu citadin et hellénisé. Il y a toutefois selon nous lieu d'insister sur le fait que les textes ne paraissent avoir subi absolument aucune influence arabe, malgré l'expansion islamique dès le VII^e siècle dans cette région. En revanche, l'imprégnation du texte de termes et de concept grecs ne fait pas de doute. Dans le cas du SHR I, sa réalisation s'étant effectuée en plusieurs étapes nous incite à nous demander si ses racines ne sont pas plus profondes. Ce texte est quoi qu'il en soit héritier, au moins indirectement, de l'Antiquité tardive.

Ces deux ouvrages nous sont conservés dans de nombreux fragments de la Genizah du Caire et dans des manuscrits, dont les plus anciens datent du X^e siècle, et les plus récents du XIX^e siècle, et dont l'origine est généralement orientale, mais parfois également sépharade, ashkénaze, yéménite ou même italienne.

Revenons sur chacun de ces deux textes, dont l'auteur et l'origine sont vraisemblablement différents, quoiqu'ils portent le même titre, et ont souvent circulé ensemble déjà en hébreu.

1. Le contenu des SHR

C'est dans le SHR II qu'apparaît l'ange Raziel, qui va revêtir une grande importance dans tout le corpus. Dans le prologue de l'ouvrage, cet ange révèle en effet à Adam un livre qui lui rendra sa puissance et sa connaissance premières. L'ouvrage présente ensuite un rituel (comportant le sacrifice de deux tourterelles) permettant d'obtenir la vision d'un ange pouvant répondre à toute question, suivi des listes des noms des anges de chacun des douze mois. L'ensemble forme un tout cohérent et semble avoir été rédigé d'un seul tenant.

Le SHR I est plus complexe, surtout du point de vue de son histoire. Il se présente lui aussi de façon logique, introduit par un prologue racontant la réception de l'ouvrage par Noé, et présentant ensuite une description des sept ciels, des anges les habitant, et surtout des différents rituels permettant de les invoquer pour parvenir à un but bien précis. Pourtant, certains aspects, surtout linguistiques, laissent croire à son caractère composite.

Son histoire est en effet plus complexe. Il est conservé sous plusieurs formes (version standard, version restructurée, version des noms, version d'Alemanno, etc.), présentant dans les grandes lignes le même contenu, mais agencé ou formulé différemment. La version standard étant la seule à avoir eu une postérité dans le corpus latin, et nous ne reviendrons dès lors pas sur les autres.

La version standard elle-même semble avoir été rédigée en deux phases. L'étude de la langue de rédaction du texte met en effet en évidence le fait que les descriptions célestes sont écrites dans un hébreu plus pur et plus proche de l'hébreu biblique que les rituels et les invocations. Cette rédaction en deux étapes a pour conséquence, nous avons pu l'observer, une nature des anges déjà équivoque dans le texte hébreu.

D'une part en effet, on lit dans la description des cieux et de leurs habitants que les anges louent le Seigneur qui se trouve dans le septième ciel. Plus on monte en altitude, plus cette fonction est d'ailleurs accentuée. Nous avons mis en évidence l'influence particulièrement forte des livres d'*Isaïe* et d'*Ezéchiel* sur ces descriptions qui apparentent plus ou moins explicitement les anges décrits aux chérubins, aux séraphins et aux *haiot* bibliques.

Mais les anges des rituels et des conjurations, dont le texte est empreint d'hellénisme et de termes grecs, semblent se distinguer des premiers quant à leur nature : ils sont invoqués par des rituels qui certes comprennent des purifications, mais ne semblent pas moins exercer une contrainte sur l'être invoqué. Leur relation avec la divinité n'est pas décrite. De nombreux éléments de ces rituels sont manifestement empruntés à la magie judéo-hellénistique plus qu'au texte biblique. Il résulte donc de l'union de ces deux sources une conception des anges ambigüe, faisant d'eux d'une part les adorateurs de Dieu, d'autre part des êtres pouvant être invoqués, voire contraints, par un rituel pratique.

À côté de ceux-ci s'en trouve une autre catégorie : les anges présentés dans les prologues des SHR. Le principal est l'ange Raziel. Son caractère est paradoxal. Nous avons en effet observé que son apparition avait toutes les caractéristiques de celles des anges dans la Bible, que ce soit dans l'*Ancien* ou dans le *Nouveau Testament*. Et pourtant, son nom est totalement absent du texte biblique. La seule parenté que l'on pourrait y trouver est le chapitre 2 du livre de *Daniel*, qui emploie fréquemment le terme « רַז » (*raz*), dans le sens d'un mystère divin révélé à un prophète. Mais Raziel en tant qu'ange n'apparaît pour la première fois que vers l'an 500, dans le *Targoum Qohélet*¹⁹⁸⁸. On le voit ensuite mentionné çà et là dans la littérature rabbinique, que ce soit dans le *Sefer Yetsirah*, dans le *Zohar*, dans la légende sans date du « Fils de Samaël » ou chez Abraham Aboulafia. Cette figure est donc, malgré le silence biblique à son propos, liée à une littérature elle-même principalement fondée sur le texte biblique, et le chapitre 2 du livre de *Daniel* n'est peut-être pas étranger à la formation de son nom.

¹⁹⁸⁸ MOPSIK, C., *L'Ecclésiaste et son double araméen*, Paris, Verdier, 1990, p. 87.

À côté de l'ange Raziel, certaines versions du prologue du SHR I présentent également l'ange Raphaël, biblique pour sa part, mais en tant qu'initiateur de Noé, élément que l'on ne retrouve que dans la littérature ultérieure. L'ange Nuriel est également présent dans certains manuscrits, et est, comme Raziel, une formation postérieure au texte biblique¹⁹⁸⁹.

Les SHR se présentent donc comme des traités centrés sur les anges, et rassemblant pourtant déjà en leur sein trois conceptions de ces êtres, de trois origines différentes. Cette pluralité n'a pas nuit au succès du texte, puisqu'elle n'empêche nullement l'officiant de trouver les informations dont il a besoin pour arriver à ses fins, et ne diminue pas l'aura que le prologue ou même les descriptions des anges louant Dieu confèrent au traité. L'ambiguïté suivra pourtant notre texte dans sa postérité latine, nous le verrons.

2. La magie des SHR, leurs sources et leur contexte

Or, la duplicité des SHR a des conséquences dans d'autres domaines que la seule conception des anges. Notre étude du contenu des deux traités nous a en effet permis de mesurer leur double héritage du point de vue des pratiques magiques : un héritage diachronique juif, et un héritage synchronique judéo-hellénistique.

Cette magie, dont le principal fondement est l'invocation des anges est en effet tout à fait tributaire de l'un comme de l'autre. On assiste de fait, dès le tournant de l'ère commune, à une explosion de noms d'anges dans nombre de courants du judaïsme ; et les listes, tant du SHR I que du SHR II semblent en être les héritières. Par ailleurs, dès la période du Second Temple, on assiste au développement d'une tradition exorciste, attribuée à Salomon et à David, qui pourrait d'une façon ou d'une autre avoir influencé nos traités, même si l'état des sources conservées ne nous permet pas d'en dire plus.

De façon générale, toutefois, la magie de l'époque du second Temple semble avoir une importance bien moindre que celle que l'on observe après la chute de celui-ci, et l'on ne s'étonnera dès lors pas que la magie contemporaine des SHR ait eu plus d'influence sur ceux-ci. La proximité entre la magie juive et la magie des autres cultures hellénistiques est d'ailleurs telle qu'il est souvent difficile de dire si une source est proprement juive ou non. Notre comparaison avec les principales sources conservées (*Harba de-Moše*, les *PGM* et le *Testament de Salomon*), mais aussi avec la littérature plus mystique des *Hekhalot* a permis de mettre plusieurs points communs en évidence.

Les SHR partagent avec la littérature des *Hekhalot* une configuration des cieux en sept sphères, habitées par des anges. Si cette structure est commune, la finalité des deux corpus diffère. La littérature des *Hekhalot* émanant très vraisemblablement d'un milieu différent,

¹⁹⁸⁹ REBINGER, B. et SCHÄFER, P., *Sefer ha-Razim I und II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, t. 2, p. 126 ; SCHWAB, M., *Vocabulaire de l'angéologie, d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Klincksieck, 1897, pp. 184-185.

beaucoup plus religieux, voire gnostique, il en résulte que ce texte vise principalement à obtenir une expérience mystique à travers ces sept ciels, aboutissant à la vision de la *merkabah*, ou char divin. Il s'agit donc bien plus de se purifier que de réaliser des rituels pratiques, et les finalités connexes ne semblent être que très secondaires par rapport au but théurgique principal.

Si cette pratique théurgique rappelle indirectement les prologues des SHR, qui comparent implicitement l'officiant aux patriarches, les finalités concrètes des SHR se rapprochent bien plus de la magie que l'on trouve ailleurs dans leur contexte de rédaction. C'est évident pour les nombreuses finalités apotropaïques que l'on y trouve, et pour l'obtention desquelles un talisman doit être réalisé. L'emploi plus spécifique de bagues protectrices, très présent en milieu hellénistique, se retrouve lui aussi dans les SHR, à deux reprises. En revanche, les gemmes émanant de ce contexte, que l'on a retrouvées en grande quantité, sont absentes des deux traités. Quoi qu'il en soit, il y a lieu de rester extrêmement prudent en en déduisant une influence du contexte sur les SHR, la magie à des fins apotropaïques étant, autant que l'emploi de talismans, commune aux pratiques magiques de nombreuses cultures.

Un second point a pu être mis en évidence dans l'étude des finalités des SHR : leur caractère moins « rustique » que celles de leur homologue intitulé *Harba de-Mošē*¹⁹⁹⁰. Celui-ci est présumé être d'origine particulièrement humble, mais le contraste entre les deux confirme l'hypothèse que les SHR seraient d'origine urbaine.

En ce qui concerne les rituels à proprement parler, les SHR ont en commun avec la magie juive et gréco-égyptienne, nous l'avons dit, l'importance des invocations d'anges. Le SHR I constitue toutefois le traité conservé dans lequel la hiérarchie de ces anges est décrite de la façon la plus explicite, et il semble dès lors en être la théorisation la plus aboutie. Les SHR partagent également avec leurs contemporains l'emploi important de l'écriture comme acte magique, et plus précisément, semble-t-il, comme moyen de fixer la puissance invoquée dans un objet. Il nous est toutefois difficile d'évaluer si cet emploi est, en quantité, plutôt conforme à la tradition magique juive ou gréco-égyptienne.

L'étude des purifications, aspect central des SHR, a abouti à des résultats plus précis, puisqu'elle a mis en évidence le fait que celles que préconisaient les SHR étaient plus proches de celles de la magie juive que de son homologue gréco-égyptienne, par leur injonction de s'éloigner des femmes menstruées, de jeûner, et d'observer une abstinence sexuelle plus longue que ce que l'on trouve dans le monde gréco-égyptien. Les SHR sont cependant moins exigeant qu'un traité comme celui des *Hekhalot*, qui insiste encore davantage sur ces purifications et ne recommande pas de sacrifices. Mais comme nous l'avons dit, cela s'explique par la finalité générale et le milieu d'origine particulier de cette littérature.

¹⁹⁹⁰ HARARI, Y., « The Sword of Moses (Harba de-Moshe). A New Translation And Introduction », dans *Magic, Ritual and Witchcraft*, 7.1 (2012), pp. 58-98.

Notre étude comparative des pratiques magiques a finalement pu confirmer que la magie des SHR n'avait pas subi l'influence des bols araméens, présents uniquement dans l'empire Perse. Nos traités sont donc solidaires, de ce point de vue également, de la magie répandue en Égypte et en Palestine à l'époque qui nous intéresse.

En ce qui concerne leur faisabilité, nous avons pu constater que les rituels des SHR étaient un peu moins simples que ceux du *Harba de-Mošé*, ce qui s'explique à nouveau par l'origine plus « populaire » de ce traité. Par ailleurs, les connaissances requises pour réaliser les rituels de nos deux traités sont extrêmement simples. La théorie astronomique qui sous-tend le SHR I est tout à fait compatible avec celle de l'époque, en particulier en ce qui concerne la présence du Soleil dans le quatrième ciel (indépendamment donc du Dieu décrit dans le septième ciel). Nous avons en effet vu que celui-ci était fréquemment représenté à cet endroit dans l'Antiquité tardive, en plus du Dieu supra-céleste, et ce même dans des contextes beaucoup plus directement religieux (cf. les synagogues de Bet-Alpha, Hamat-Tiberias et Na'aran, IV^e-VI^e siècle)¹⁹⁹¹.

Malheureusement, les résultats de notre étude sont maigres et celle-ci n'a pas pu être exhaustive, l'historiographie et surtout la publication des sources étant insuffisantes pour nous permettre d'aller plus loin. Nous avons toutefois pu montrer, et c'est déjà un point majeur pour la compréhension du corpus, que du point de vue des pratiques magiques et de leur contenu en général, les SHR étaient plus directement héritiers de la magie contemporaine, qu'elle soit juive ou gréco-égyptienne, que de la magie juive des époques précédentes. Du point de vue textuel, en revanche, les citations bibliques qui parsèment les deux ouvrages mettent en évidence une parenté d'un autre type entre la Bible et les traités. Ces textes sont donc vraisemblablement l'œuvre de personnes étroitement liées à la religion, ayant une connaissance excellente du texte biblique, qu'ils mettent à profit pour renforcer encore les pratiques magiques dont ils ont hérité de leurs contemporains, coreligionnaires ou non.

3. L'évolution des SHR avant leur arrivée dans le monde latin

Les SHR, leur contenu et le lien qu'ils entretiennent avec leur contexte ayant été décrits, il y a lieu à présent de revenir rapidement sur l'évolution de ces textes préalablement à leur traduction en latin, autant que les sources nous permettent de la deviner. La principale modification que nous avons pu observer est l'incompréhension par les copistes des termes grecs et des notions purement hellénistiques. Il est en effet apparu que déjà dans les manuscrits hébreux tardifs, la plupart de ces termes, ainsi que la prière à Hélios, rédigée en langue grecque transcrite en caractères hébreux, étaient corrompus (ce qui explique que les traducteurs latins aient pris ces suites de termes incompréhensibles pour des *nomina*

¹⁹⁹¹ LESSES, R., « Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations », dans *Harvard theological review*, 89 (1996), p. 49.

barbara). Nous pouvons donc en déduire que les copistes orientaux les plus tardifs, et principalement ceux qui se situent après l'arrivée de l'Islam dans les régions concernées, ne connaissaient déjà plus le grec.

D'autres corruptions ont eu lieu également, comme nous l'avons montré au cours de la première partie. En effet, certaines erreurs ou certains manques sont communs à toutes les versions latines, et parfois également à certains manuscrits hébreux. Leur détail n'ayant pas permis d'en tirer d'autres conclusions, il ne mérite pas d'être restitué ici. Il suffit ici de souligner le fait que toutes les pertes de sens ne sont pas imputables aux traducteurs.

B. L'édition de 1701

À côté des parties issues des SHR I et II, nous trouvons dans P certains extraits communs avec le *Sefer Raziel* hébreu publié en 1701 à Amsterdam, chez Chabad-Lubavitch. Certaines parties de cet ouvrage remontent au contexte syro-arabe (mais juif) des VIII-IX^e siècles, et ont été augmentées progressivement, au cours des siècles, de nombreux chapitres, entre autres issus des SHR. C'est de ces différents ouvrages dont l'aboutissement est l'édition de 1701 que les extraits de P sont la traduction, mais ceux-ci n'ayant encore été que très peu étudiés, nous nous référons de préférence à leur édition ultérieure.

Comme nous l'avons dit, deux passages de P sont issus de cette tradition : son prologue, et la partie IIb de son *Liber temporum*. La proximité des deux prologues a d'autant plus d'importance dans l'étude du corpus que P est la seule version latine connue à présenter cette spécificité. Le prologue de 1701 s'y retrouve dans une traduction très libre, cependant, qui pourrait laisser supposer le passage par une autre langue, mais qu'il nous a été impossible d'identifier.

Outre ce prologue, la version de 1701 a en commun avec P les opérations de la partie IIb du *Liber temporum*, qui se trouve directement à la suite de ce prologue dans 1701. Nous avons pu prouver que la version P n'était pourtant pas le résultat de l'insertion du *Liber samayn* et de la partie IIa du *Liber temporum* au sein d'une version qui, comme 1701, aurait contenu le prologue suivi de la partie IIb. En effet, il est évident que le prologue de P et sa partie IIb ne sont pas l'œuvre d'un seul traducteur et ne sont pas tirés d'un même original. En revanche, la présence à cet endroit dans 1701 des opérations correspondant à la partie IIb du *Liber temporum* nous a appris que la table des matières de P, ne correspondant à rien dans cet ouvrage, devait être liée à l'origine à un traité lui aussi apparenté à 1701. En effet, les chapitres 2 à 8 annoncés par celle-ci correspondent aux dites opérations. La version P appartient donc vraisemblablement à une famille plus large liée à la tradition de 1701, dont elle est aujourd'hui le seul témoin conservé.

Nous avons finalement vu que P contenait des extraits communs avec le *Sefer ha-Yashar*. Ces extraits sont également communs à l'édition de 1701, et les spécialistes de celle-ci ont montré qu'il était impossible de définir lequel du *Sefer ha-Yashar* et de 1701 avait influencé l'autre. Nous pouvons donc seulement affirmer que leur présence commune dans P et le *Sefer ha-Yashar* est liée à leur présence commune dans cet ouvrage et le *Sefer Raziel* de 1701.

C'est donc d'un prologue issu du texte de 1701, d'un *Liber samayn* traduisant le SHR I et d'un *Liber temporum* traduisant, pour sa partie IIa le SHR II, et pour sa partie IIb un extrait de l'édition 1701, que se compose le texte contenu dans P.

2 – La version P

Les SHR I et II ont été traduits, au cours des derniers siècles du Moyen Âge, à plusieurs reprises vers le latin. Étant donné qu'ils circulaient, déjà en hébreu, parfois ensemble et parfois séparément, et que l'on observe la même chose en latin, il y a lieu de croire que différentes configurations ont servi de modèles aux traducteurs. Ces traductions ont été ensuite à nouveau démantelées, réunies, augmentées, réorganisées dans le contexte occidental, donnant ainsi les différentes versions du corpus étudiées, dont P n'est qu'un exemple, qui a pour particularité, nous l'avons dit, de traduire en plus des SHR I et II, le prologue de l'édition de 1701.

Nous nous proposons de revenir ici dans un premier temps sur ce que nous avons appris de la réalisation de P (qu'il s'agisse de la traduction, de la compilation ou de la copie), puis sur son contenu et sa cohérence (ou incohérence) due à son caractère compilatoire, avant de finalement remettre cette version dans le contexte du corpus raziélien et de la magie occidentale en général.

A. La réalisation de P

Revenons sur les modalités de réalisation, à savoir les traductions, les compilations et les copies ayant abouti à la version P, objet de cette thèse. Si cette étude s'avérait initialement très compromise par le fait que les éléments de datation et de localisation sont légers, nous allons voir que la confrontation de tous les aspects étudiés (codicologie, hiérarchie des titres, vocabulaire employé, erreurs de copistes, etc.) permet tout de même des conclusions plutôt solides.

1. Le lieu de réalisation

Le manuscrit dans lequel cette version est conservée a pu être daté, grâce à ses filigranes, du troisième quart du XV^e siècle, en Italie du Nord. La main méridionale ayant copié l'entièreté du manuscrit, décrite comme gothique assez classique, ne contredit pas cette hypothèse. Une note d'une autre main, très précoce, située au f° 64v, et écrite dans un mélange de castillan et de latin, lie, sinon la réalisation de notre manuscrit, du moins les débuts de son histoire à la péninsule Ibérique, et plus précisément à certains textes présents dans la version dite « alphonsine ». La copie pourrait donc avoir été réalisée sur le sol italien par un Castillan (juif ou non, nous y reviendrons) voire, mais cela semble beaucoup moins probable, en Castille par une personne ayant acquis du papier italien. Nous verrons au cours de cette étude que des liens avec les deux régions se laissent deviner à plusieurs niveaux.

En analysant la langue du texte, par exemple, nous voyons que parmi les quelques termes qui la rapprochent des langues romanes, certains sont plus particulièrement italiens,

d'autres castillans (ou même catalan dans un cas). L'origine géographique précise des traducteurs et réalisateurs nous échappe donc, mais ils paraissent en tous les cas liés au monde méditerranéen occidental et européen.

2. La compilation

Si nous parlons de traducteurs au pluriel, c'est parce que le manuscrit P s'est révélé être le résultat d'une compilation, non seulement de différents livres, nous l'avons vu, mais aussi de différentes traductions. Le fait qu'il soit écrit d'une seule main très régulière, qui semble avoir réalisé son ouvrage d'une traite ne doit pas nous tromper : le réalisateur du manuscrit P s'est basé sur au moins deux sources, elles-mêmes composites. Il nous a en effet laissé, malgré lui, une trace de sa compilation de deux originaux au f° 27r, où, dans sa copie du *Liber samayn*, il commence à copier un paragraphe manifestement solidaire de son premier original, puis le supprime par un « *vacat* » et le remplace par le même paragraphe, mais partageant les caractéristiques de la suite. Nous n'observons une telle maladresse qu'à cet endroit, et il nous est dès lors impossible de savoir s'il possédait uniquement deux originaux, eux-mêmes composites, ou s'il en possédait plus, mais n'a laissé de trace de son travail qu'à cet endroit.

Quoi qu'il en soit, le résultat est étrange : extérieurement, le texte semble former une unité, mais à l'étudier de plus près, on observe que l'enchaînement des titres et des sous-titres est totalement incohérent, que le récit du prologue lui-même semble entrecoupé par des parties ajoutées en son sein, que plusieurs passages (prologue adamique, rituel pour obtenir une vision nocturne) se retrouvent à plusieurs endroits dans le manuscrit, et finalement, que le nom Raziel est orthographié de quatre manières différentes (argument qui, à lui seul, aurait peu de poids dans le cadre d'un texte médiéval, mais qui additionné aux autres, mérite d'être pris en considération).

Nous avons pu établir neuf parties qui ont très vraisemblablement été, en amont de P, indépendantes les unes des autres, certaines en latin, d'autres déjà en hébreu :

- I. Partie du prologue avec graphie *Raziel* (et ayant un équivalent dans 1701) (f° 1r – 4r) ;
- II. Partie du prologue avec graphie *Rachiel* (et ayant un équivalent dans le SHR I) (f° 5r – 8r) ;
- III. Table des matières (f° 10r – 11v) ;
- IV. Quelques opérations (f° 11v – 14r) ;
- V. Début du *Liber samayn* (jusqu'au cinquième *gradus* du deuxième ciel) (f° 14r – 27r) ;
- VI. Suite du *Liber samayn* (à partir de la cinquième *altitudo* du deuxième ciel) (f° 27v – 44v) ;

Au sein de celui-ci, on observe quelques incohérences, comme l'apparition unique du terme « *rubrica* » dans le cinquième ciel, et celle de « *capitulum sexti celi* » dans le sixième.

- VII. Première partie du *Liber temporum* (Livre IIa), sur les douze mois, introduit par les termes « *secundus liber* » et « *capitulum primum* », sans équivalent par la suite (traduction du SHR II) (f° 45r – 49v) ;
- VIII. Seconde partie du *Liber temporum* (Livre IIb - 1), catalogue de noms d'anges (équivalent dans 1701) (f° 49v – 56v) ;
- IX. Troisième partie du *Liber temporum* (Livre IIb - 2), prière et catalogue d'opérations (équivalent dans 1701) (f° 56v – 63r).

Il est dès lors paradoxal que finalement, cette succession de petites unités forme tout de même dans les grandes lignes un prologue, la traduction du SHR I (que nous appelons *Liber samayn* d'après VH), et celle du SHR II et d'extraits communs avec 1701 (que nous appelons *Liber temporum* d'après VH également). Certes, on trouve en plus une table des matières ayant dû correspondre à une autre version dont la suite n'a pas été copiée, certes, on trouve l'un ou l'autre paragraphe inconnu en hébreu (principalement les S.1-3), mais au final, les SHR I et II qui ont si fréquemment circulé ensemble en hébreu et en latin, se retrouvent ici aussi à la suite l'un de l'autre, formant la base de la structure du texte.

Quant au prologue, il nous faut mentionner, outre le fait qu'il est la traduction très libre de celui de 1701, qu'il pourrait bien lui-même avoir été influencé par le SHR I. Certains manuscrits de cet ouvrage font en effet mention d'Adam, d'autres d'Hénoch, d'autres finalement de Noé, et le prologue de 1701 a pour particularité de faire intervenir l'une à la suite de l'autre les apparitions de Raziel ou Raphaël à chacun de ces trois patriarches.

3. La traduction

La très grande majorité du texte du manuscrit P est donc issue de l'hébreu, et a été traduite en latin par différentes personnes. *Traduttore, traditore*, disent les Italiens, et notre manuscrit n'a pas échappé à cette règle. D'une part en effet, nous observons que différentes parties ou aspects du texte ont été perdus au cours de la traduction, tandis que d'autre part, nous avons pu voir que certains traducteurs avaient adapté le texte à leur public, et l'avaient enrichi de pratiques de leur connaissance. Nous allons donc ici tenter de reprendre toutes les caractéristiques de cette double traduction, ainsi que ce qu'elles nous apprennent tant sur ses réalisateurs que sur ses destinataires.

La christianisation du texte

La principale question qui se pose dans le cadre du passage d'un tel texte du monde juif au monde chrétien est bien sûr celle de la christianisation de l'ouvrage. Plusieurs observations ont pu être faites de ce point de vue.

Premièrement, le texte hébreu est, nous l'avons dit, parsemé de citations bibliques, très nombreuses. Outre le fait qu'elles nous apprennent que ses auteurs étaient instruits de la Bible, elles ont, comme l'a montré D. Salzer¹⁹⁹², tout un éventail de fonctions dans le texte, que l'on peut classer avec elle en fonctions syntagmatiques et fonctions paradigmatiques. Les premières désignent les fonctions liées au rôle exercé par la citation au sein du texte, tandis que les secondes concernent l'apport sémantique dû à l'origine biblique de la citation. Les citations bibliques jouent donc un rôle capital, dans les SHR comme dans les autres textes magiques conservés dans la Genizah du Caire étudiés par D. Salzer.

Or nous avons vu que quelle que soit la partie du texte de P étudiée, les citations bibliques avaient été largement corrompues lors du passage en latin. 55 % des citations bibliques ont en effet été traduites de façon erronée, 19 % de façon très libre ou littéraire, et seulement 26 % de façon exacte. Notre analyse a révélé que cette corruption était involontaire, puisque certains passages bibliques cités deux fois dans le texte ont été traduits avec une fidélité très inégale par le même traducteur. Il est manifeste qu'à certains endroits, celui-ci n'a pas compris le sens de la citation, et différentes raisons peuvent être évoquées : premièrement, les rédacteurs hébreux ont souvent pris la liberté de modifier les citations bibliques (en changeant de personne, de temps, etc.), pour les adapter à leur texte, ce qui rend plus difficile leur identification par le traducteur ; et deuxièmement, l'hébreu biblique est différent, souvent plus riche et plus complexe, de l'hébreu dans lequel est rédigé l'ouvrage, et il se peut donc que ces phrases aient été plus difficiles à traduire que le reste. Peut-être cela doit-il nous laisser penser que le traducteur n'était dès lors pas juif, ne connaissant pas si bien le texte biblique dans sa langue originale ? Nous verrons qu'il y a d'autres raisons de le penser.

Quoi qu'il en soit, la comparaison de l'original et de la traduction a mis en évidence le fait que parmi les fonctions syntagmatiques, la plupart disparaissaient lors d'une traduction inexacte ou erronée. En réalité, qu'il s'agisse des citations bibliques comme *materia magica linguistica*, comme formulation de la demande, comme *captatio benivolentiae*, comme fonction d'appel, d'affirmation ou comme moyen apotropaïque, elles ne gardent cette fonction dans la traduction qu'à condition d'être rendues assez fidèlement pour la conserver, mais l'apport sémantique de l'origine biblique disparaît aussitôt que la traduction n'en rend pas le sens. En ce qui concerne les citations bibliques comme motif stylistique et littéraire, il en est autrement, puisqu'un certain apport qualitatif peut rester même si le texte est trop corrompu pour que l'origine biblique soit identifiable. Quant à l'utilisation du texte biblique

¹⁹⁹² SALZER, D., *Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, pp. 177-214.

pour la création de noms magiques, il faut reconnaître que même si ces noms magiques restent présents dans le texte latin et ont une vertu particulière attribuable à leur incompréhensibilité, la conscience de leur origine biblique semble bel et bien perdue.

Les fonctions paradigmatiques se perdent pour leur part par définition dès que leur origine biblique est oubliée. Il semblerait toutefois que dans quelques rares exceptions (comme le « *sanctus, sanctus, sanctus* » prononcé par les anges et l'allusion à Sennachérib ou à Abraham), leur fonction ait été conservée. Pour le reste, l'autorisation, la légitimation, et la justification de l'efficacité qu'apportait le texte biblique semblent entièrement perdues. Cet échange dynamique entre magie et texte biblique, particulièrement important dans le judaïsme, et la légitimation qu'il apporte à chaque praticien vis-à-vis de lui-même (il ne s'agit en effet jamais, dans le cadre de cette religion, de se justifier vis-à-vis d'une autorité étrangère, mais toujours vis-vis de soi) ont donc presque totalement disparu lors du passage de l'hébreu au latin. Avec cette perte de l'omniprésence du texte biblique s'estompe également l'expression d'une particularité de la magie juive : le fait que le magicien ne soit qu'un intermédiaire entre Dieu et l'acte magique.

Notons toutefois qu'un élément bien présent dans P assure encore cette triple fonction d'autorisation, de légitimation et de justification de l'efficacité : le prologue pseudo-testamentaire. Celui-ci, en attribuant à un ange envoyé de Dieu le contenu de l'ouvrage, et en faisant d'Adam, d'Hénoch et de Noé ses premiers utilisateurs, joue en effet d'une certaine manière le même rôle que les citations bibliques, et a pu, pour sa part, être rendu en latin.

Mais revenons sur la question de la christianisation du texte. À côté de cette perte presque totale des citations bibliques (ou du moins de leur conscience) dans le texte de P, qui pourrait être envisagée comme une diminution de sa judaïcité, nous avons pu observer que le texte avait été très peu christianisé. Les deux seuls éléments observés de ce point de vue sont en effet l'ajout du passage par une église dans un rituel (enrichi par le premier traducteur du *Liber samayn*), et la simplification du double terme décrivant des prières bien spécifiques (*tefilah* et *tahanounim*) en hébreu en un seul terme latin : *orationes*.

Cette faible déjudaïsation et christianisation est conforme à ce que l'on observe dans la plupart des traités de magie astrale à l'époque, comme l'*Almandal* et le *Picatrix*. Or, dans le cas de ce dernier ouvrage, sa faible christianisation en latin s'explique probablement par son origine liée aux cultes astrolâtres de Harran, et son assez faible islamisation en arabe. Le texte a donc été peu désislamisé puis rechristianisé. Le *Liber Razielis* de P partage donc avec d'autres traités de magie astrale traduits de l'arabe et plus ou moins contemporains d'être peu imprégné tant de la religion liée à la source, dans l'original, que de celle du contexte de traduction¹⁹⁹³. L'on pourrait donc affirmer que paradoxalement, cette a-religiosité a, elle, bien été rendue par le traducteur, que cela soit volontaire ou involontaire.

¹⁹⁹³ Cf. VÉRONÈSE, J. et BOUDET, J.-P., « La transmission de la magie arabe à l'Occident médiéval : bilan et problèmes », dans *La magie dans l'Orient juif, chrétien et musulman*, Actes du séminaire et du panel du

De ce point de vue, la tradition de P se distingue de la magie salomonienne et nigromantique de son époque. Cette tradition est en effet profondément christianisée, mais il est probable qu'elle l'était déjà en bonne partie dès le départ, si l'on admet une origine byzantine à des textes comme la *Clavicule de Salomon*, etc. Nous verrons que ces aspects auront des conséquences sur l'avis de l'Église au sujet des différents traités.

Il ne faut toutefois pas oublier le fait que certaines versions du corpus raziélien, telles que M et L, ont, malgré leur appartenance à la magie astrale, ajouté dans leur préface un important élément de christianisation, donnant une interprétation du texte liée aux Évangiles ou à la foi chrétienne. Celles-ci nous montrent donc que P conserve une version fort peu christianisée, même pour un texte de ce type.

Cependant, la christianisation de P, si faible qu'elle puisse paraître (ajout de la mention d'une église et simplification des termes désignant les prières juives), ajoutée à la méconnaissance manifeste du texte biblique par le traducteur, laisse pencher pour l'hypothèse d'un traducteur chrétien. À ces deux arguments s'en ajoute un troisième : le fait que l'un des traducteurs ait ajouté, avant les listes des noms des anges liés aux mois du calendrier hébreu, la liste de ces mois et de leur correspondance avec les mois du calendrier julien. Ces trois arguments, s'ils ne sont pas inébranlables, nous paraissent être de solides indices de l'origine du ou des traducteurs.

Autres adaptations, enrichissements et pertes

Venons-en aux autres pertes ou enrichissements du texte de P lors de sa traduction. Nous tiendrons compte, dans ce chapitre, de la césure observée au f° 27r, qui marque un changement d'original de la part du compilateur, et donc de traducteur.

Nous avons mentionné le fait que, déjà dans les manuscrits hébreux tardifs, la majorité des termes grecs étaient incompris. En latin, ils le sont tous, à l'exception de « *καλαμος* » et « *φιαλη* », dont un équivalent existe en latin. S'il est difficile de définir avec plus de précision quels termes ont été corrompus en contexte hébreu et lesquels l'ont été par le traducteur, nous pouvons observer que certaines incompréhensions ont poussé l'un ou l'autre traducteur à modifier ses rituels. C'est le cas du terme « *στολη* » (§ 110) qui, à défaut d'avoir été compris, a été rendu par « *figura nova* », ce qui a donné lieu à une modification plus profonde du rituel, puisque cette « *figura nova* » joue désormais dans P un rôle important, ayant pris part au rituel même à des endroits où le terme « *στολη* » était parfaitement absent en hébreu. On peut donc dire que d'une certaine façon, cette perte de contenu et d'exactitude due à l'ignorance du grec par le traducteur a été comme compensée par un enrichissement du texte (et nous verrons que le traducteur en question s'est permis, outre ce cas dû à une incompréhension,

Groupement d'Intérêt Scientifique (CNRS) « Moyen-Orient et Mondes musulmans », édité par A. Bouanga et J.-Ch. Coulon, Paris, CNRS, (2020) ; et BOUDET, J.-P. et COULON, J.-C., « La version arabe (*Ghāyāt al-ḥakīm*) et la version latine du *Picatrix*. Points communs et divergences », dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies*, 33-1 (2017), pp. 83-94.

de nombreux autres enrichissements, ajoutant à l'ouvrage une strate de pratiques magiques occidentales).

Repassons en revue les divers autres enrichissements, en précisant, lorsque c'est opportun, le traducteur auquel ils sont imputables.

Du point de vue cosmologique, le texte a été enrichi, très vraisemblablement lors de sa traduction en latin. P est en effet la seule version connue à ajouter dans la première sphère la présence de la Lune¹⁹⁹⁴. Celle-ci ne s'y trouve ni dans les manuscrits hébreux, ni dans les autres versions latines. Or, nous avons vu que cette situation était conforme à la situation de la Lune dans le système ptoléméen, auquel toutes les versions conservées sont d'ailleurs conformes en plaçant le Soleil sur la quatrième sphère. Or, cette situation du Soleil peut soit se justifier par des théories astronomiques, soit par le lien établi, dans certaines traditions mystiques juives, entre les sept sphères et les sept jours de la Création, le Soleil ayant été créé le quatrième jour. Selon ce système, la Lune n'a aucune raison de se trouver dans la première sphère, mais plutôt dans la quatrième, aux côtés du Soleil. Si P est la seule version à avoir proposé cet ajout de la Lune, et par-là même implicitement une vision planétaire des sphères, notons déjà que la version VH l'a fait également d'une autre manière (tout aussi superficielle), en mettant en relation les douze sphères du second ciel avec les douze signes du zodiaque. Nous savons par ailleurs que ces sept sphères ont été considérées comme planétaires dans le milieu alphonsin, comme en témoignent les citations relatives au cinquième ciel insérées dans le ciel de Mars (le cinquième selon le système ptoléméen) de l'*Astromagia*¹⁹⁹⁵.

Un second enrichissement est observable, cette fois dans P, VH et M, du point de vue cosmologique. Il s'agit des noms des sept cieux, absents du SHR I. Il est intéressant d'observer que ces noms sont communs avec ceux de la littérature des *Hekhalot*. La question de savoir si ces ajouts ont été faits en latin ou déjà en hébreu se pose dès lors, et nous ne sommes pas en mesure d'y répondre. En revanche, cet ajout nous apprend que la littérature des *Hekhalot*, qui est à l'origine intrinsèquement liée au SHR I par sa structure (même si elle n'émane pas du même milieu), réapparaît plus tard dans son histoire, dans les versions hébraïques plus tardives ou dans une version latine précoce, pour enrichir à nouveau son texte. Le lien entre les deux ouvrages a donc été remarqué à plusieurs époques, et des influences mutuelles en ont résulté.

Outre ces modifications du système cosmologique, certaines semblent résulter de façon beaucoup plus directe du changement de contexte. Parmi celles-ci, certaines sont communes à P, VH, et M, et la question de savoir si les modifications en question ont été réalisées en contexte hébreu ou latin reste donc ici aussi ouverte. Il s'agit principalement de trois cas, tous trois situés après le changement de traducteur dans le *Liber samayn*, où les maladies qu'un rituel permettra de guérir sont décrites avec plus de détails dans les trois

¹⁹⁹⁴ Cf. la deuxième partie 2, au chapitre 1. B. 1., la section intitulée « les anges et les sphères planétaires ».

¹⁹⁹⁵ Cf. la première partie, au chapitre 3. C. 2., la section intitulée « Particularité de l'*Astromagia* – interprétation astrale ».

textes latins que dans les sources hébraïques. Une interprétation de ce phénomène est difficile à proposer.

À côté de cela, deux modifications, liées cette fois directement au second traducteur (puisqu'elles ne sont observables que dans P et sont toutes deux dans la partie suivant la césure), montrent que celui-ci a pris la peine d'adapter son texte, et surtout les finalités que ce dernier permettait d'obtenir, à son public occidental. Il a transformé le rituel permettant de gagner des courses de chevaux, typiquement antique ou byzantin, en un rituel permettant simplement que les chevaux courent sans se fatiguer. Ce rituel est donc comme recyclé, et prend dès lors du sens dans le contexte médiéval, puisqu'il peut y être employé pour la guerre, la chasse, etc. Ce même traducteur a également ajouté, dans un rituel permettant d'influencer la volonté du roi, la mention de vassaux. Ce terme, outre le fait qu'il soit typiquement médiéval et pertinent pour le praticien occidental, ouvre les possibilités d'applications du rituel à un public beaucoup plus large que l'original qui ne s'appliquait qu'au roi, et laisse supposer un emploi par un public de cour, mais pas spécialement de cour royale.

Mais les enrichissements les plus spectaculaires de P sont l'œuvre du premier traducteur. Nous avons en effet observé que celui-ci avait, de façon très construite, c'est-à-dire en modifiant la description du rituel à plusieurs endroits de façon tout à fait cohérente, enrichi certains rituels de pratiques magiques répandues à son époque, et vraisemblablement déjà influencées par les traductions arabo-latines. C'est ainsi qu'il ajoute, outre la « *figura nova* » déjà mentionnée, l'emploi d'une « *ymago* » comme support à l'esprit invoqué, ou encore le fait d'enfermer un esprit dans une ampoule. C'est également à lui que l'on doit les trois mentions de l'importance du secret présentes dans l'ouvrage. Dans deux cas, il semblerait également qu'il ait adouci certaines finalités trop agressives à son goût.

Mais le premier traducteur n'est pas le seul à se montrer connaisseur des pratiques magiques de son époque : le second ajoute dans un rituel permettant de réaliser une sorte de talisman, qu'il s'agit en réalité d'un brevet.

Notre étude nous apprend donc que nos traducteurs sont non seulement probablement chrétiens, mais de plus, très au fait des pratiques magiques de leur époque. Le premier semble témoigner d'une magie plus tardive, et plus directement influencée par les traductions arabo-latines que le second, mais cela reste une hypothèse, invérifiable, faute de preuves supplémentaires. Leur connaissance du sujet est tout à fait logique à cette époque où ne copient généralement de tels textes que ceux qui y ont un intérêt personnel. Par cette intervention, nos traducteurs ajoutent donc une réelle strate au texte, qui est non seulement une acculturation, mais un enrichissement.

B. Le contenu de P

Cet aperçu de la réalisation de P ayant été présenté, nous pouvons à présent revenir sur le contenu de P (doctrine, idées véhiculées, pratiques magiques, etc.), et sur la cohérence de celui-ci. Nous avons en effet vu que l'ouvrage était composite, et ce à plusieurs niveaux, et il est intéressant de se demander si le système de représentation du monde qui en résulte, s'il existe, forme ou non un tout cohérent.

1. Entre récit mythique et magie pratique

Une divergence majeure entre les différentes parties de l'ouvrage se doit d'être soulignée en premier lieu, quoi qu'elle n'ait pas nécessairement pour cause directe le fait que P est une compilation. Elle distingue le prologue des deux traités suivants, et est visible à plusieurs points de vue, à savoir celui de la nature des anges, de la façon de les invoquer ou de ce qu'ils permettent d'obtenir. Expliquons-nous. Dans le prologue, les anges sont envoyés par Dieu ou le Seigneur lui-même à un patriarche, à la suite de sa prière. Ils apportent une révélation qui non seulement offre une connaissance universelle à l'intéressé, mais qui lui donne le bonheur complet dans ce monde et dans l'autre, et semble comme le libérer du péché originel. Dans le *Liber samayn* et le *Liber temporum*, on trouve des pratiques implicitement liées à ce récit, mais dont les modalités sont un peu différentes : les anges interviennent par dizaines (et non seuls), à la suite d'un rituel pratique bien plus spécifique que la prière et les mortifications du prologue. Ils permettent à l'officiant (et non à un patriarche) d'obtenir une finalité bien précise, liée à la vie quotidienne, et le résultat obtenu est réversible, la façon de délier étant souvent décrite également. Chaque aspect des rituels est donc lié par une sorte d'analogie au récit pseudo-testamentaire, tout en gardant sa spécificité magique, et réalisable par n'importe quel intéressé. Un seul point majeur semble commun au prologue et aux parties suivantes : l'importance de la pureté de celui qui a affaire aux anges. Toutefois, les rituels décriront la façon d'obtenir celle-ci de façon généralement plus explicite et précise.

Cette divergence entre le prologue et la suite peut s'expliquer de plusieurs manières, qui, loin de s'exclure, peuvent tout à fait avoir été complémentaires. La première qui a été avancée dans cette thèse est une origine différente du prologue, que sa nature rapproche plus de la littérature rabbinique que de celle des *Liber samayn* et *Liber temporum*. Nous avons en effet vu à quel point la conception du livre comme magique en lui-même, apportant une connaissance universelle, était apparentée à la tradition cabalistique juive qui envisage la Torah de la même façon, en n'hésitant pas à la définir comme une alliance entre Dieu et le juste.

Mais il n'en demeure pas moins que le compilateur (et ce déjà en hébreu), a fait le choix conscient d'unir ces deux types de textes. Il semble très probable que la volonté de faire précéder des manuels pratiques par de tels prologues ait entre autres visé à donner aux

pratiques et doctrines présentées dans ceux-ci une certaine légitimité, crédibilité et justification d'efficacité. Or, nous l'avons dit, cette fonction est d'autant plus importante en latin que les citations bibliques, qui exerçaient les mêmes fonctions en hébreu, y ont presque totalement disparu.

Finalement, ce type de prologue peut également avoir pour fonction, comme l'ont montré J. Véronèse et J.-P. Boudet dans leur article sur le secret dans la magie rituelle médiévale, de mettre en évidence la supériorité de Dieu et d'éviter une divinisation de la nature humaine (qui rendrait la pratique de la magie rituelle radicalement subversive)¹⁹⁹⁶. Il n'est toutefois pas impossible que le récit ait au contraire été interprété comme une façon de sous-entendre que seul celui qui est devenu comme les patriarches peut commander aux anges – comme cela semble être le cas dans le *Picatrix* ou dans la tradition plus tardive, par exemple chez Thomas Vaughan au XVII^e siècle¹⁹⁹⁷.

Quoi qu'il en soit, cette divergence de conception ne semble pas être due à la négligence du compilateur, mais plutôt à un choix, une volonté de donner aux pratiques magiques une profondeur analogique et symbolique, légitimant et donnant de la crédibilité au contenu des livres suivants. Nous allons voir que ce n'est pas le cas de toutes les incohérences de P.

2. L'angélologie

En effet, du point de vue angélogique et cosmologique, nous avons pu observer que les représentations proposées par le *Liber samayn* et le *Liber temporum* n'étaient pas parfaitement compatibles entre elles. Premièrement, la structure et la manière dont les anges sont décrits divergent : le *Liber samayn* les présente sous forme d'une hiérarchie de sept sphères, et le *Liber temporum* est plutôt un catalogue d'anges et de noms correspondant à des réalités terrestres et célestes. Or, si l'on aurait pu croire a priori que les descriptions correspondaient à des réalités différentes, le *Liber temporum* décrivant majoritairement des éléments pouvant se trouver en-dessous des sept sphères célestes, cette hypothèse est infirmée par le fait que les deux traités décrivent les anges liés au Soleil, ainsi que les anges liés aux douze mois de l'année, et que ces descriptions sont incompatibles les unes avec les autres. Nous avons donc la certitude que ces traités n'ont pas été copiés ensemble pour la compatibilité ou complémentarité de leur contenu, mais plutôt pour leur similitude.

Certains points sont toutefois communs entre l'un et l'autre traités, comme le fait que les anges soient décrits comme ignés, liés à la crainte, n'étant ni bon ni mauvais, mais accomplissant plutôt la volonté de celui qui les conjure. Cette proximité de nature a peut-être

¹⁹⁹⁶ BOUDET, J.-P. et VÉRONÈSE, J., « Le secret dans la magie rituelle médiévale », dans *Il Segreto, Micrologus : Natura, Scienze et Società Medievali*, 14 (2006), pp. 111-129.

¹⁹⁹⁷ « La Magie Adamique, ou de l'Antiquité de la Magie », dans VAUGHAN, T., *Œuvres complètes*, préface, traduction et notes de C. Rosereau, Paris, La Table d'Émeraude, 1999, pp. 159-217.

également eu une influence sur le choix de la combinaison des deux traités, et est probablement une conséquence de leur origine semblable.

Le *Liber samayn* a pour spécificité de faire de ses anges des êtres louant Dieu, mais aussi des anges supérieurs aux esprits inférieurs. C'est donc bien plus qu'une hiérarchie entre les anges habitant les sept cieux que nous propose ce traité, puisque l'on apprend également que le Seigneur se trouve dans le septième ciel et est supérieur aux anges qui le louent, et que l'homme qui invoque les anges avec succès peut leur mander de lui soumettre d'autres esprits, et devient également supérieur aux autres hommes. À cela s'ajoutent discrètement, comme décor, les trames symboliques de la mystique juive : diverses rivières et greniers décorent chacune des sphères. Si leur rôle semble nul dans le fonctionnement de la magie, leur présence n'en teinte pas moins le texte d'éléments mystiques qui remontent au moins au II^e siècle de notre ère.

Le *Liber temporum*, pour sa part, apporte une nouvelle dimension au traité en faisant varier les noms des anges selon la saison – conception tout à fait absente du *Liber samayn*. Il a également pour spécificité de donner, pour certaines réalités, non pas les anges leur correspondant, mais simplement leurs « noms », variant également selon la saison. Or, cette particularité pourrait avoir eu de l'importance, à une époque où le *Speculum astronomie* ne tolérait que la magie sans invocation, fondée uniquement sur la vertu de la configuration céleste¹⁹⁹⁸. Certes, ce n'est pas précisément ce que propose le *Liber temporum*, mais le fait de ne faire que prononcer le nom « magique » d'une réalité pour en obtenir la vertu pourrait être apparu plus acceptable à partir du milieu du XIII^e siècle qu'une véritable invocation de puissance.

Quoi qu'il en soit, nous pensons pouvoir affirmer avec certitude que si c'est la foison de noms de puissances à invoquer contenus dans les différentes parties de l'ouvrage qui a poussé notre compilateur à les rassembler, son idée a plutôt été de présenter en un seul recueil un immense catalogue qu'une théorie angélogique cohérente et solide. La nomenclature désignant les différentes entités variant elle-même au fil des chapitres en constitue un indice supplémentaire.

3. Les finalités

La divergence entre la finalité théurgique narrée dans le prologue et les finalités plus pragmatiques des deux traités suivants ayant été mise en évidence plus haut, il y a lieu de revenir ici uniquement sur la qualité et la cohérence des finalités des deux traités pratiques.

Le *Liber samayn* est un ouvrage permettant avant tout d'obtenir et de garder la santé (18 % des finalités), de s'élever en puissance et en honneur (18 %), de se protéger contre divers maux (15 %), d'obtenir l'amour et l'amitié, parfois de personnes supérieures en rang

¹⁹⁹⁸ Cf. la cinquième partie, chapitre 2. A. intitulé « Le *Speculum astronomie* ».

(15 %), mais aussi d'entrer en contact avec certaines entités célestes, qu'il s'agisse d'esprits inférieurs ou du Soleil lui-même (11 %), de prédire l'avenir (7 %), ou d'impressionner les foules par des pratiques illusionnistes (4 %).

Le *Liber temporum* est bien différent : certes, on retrouve la divination dans sa partie IIa, celle-ci étant l'unique finalité proposée dans cette section, mais dans la partie IIb, la direction est totalement différente. Neuf rituels permettent d'avoir du pouvoir sur les éléments (dont l'application n'est jamais exprimée), neuf d'avoir du pouvoir sur les animaux, et seuls deux rituels sont offensifs. La question de savoir si ces finalités avaient été choisies pour répondre aux attentes d'un public bien particulier, plutôt rural, ou si elles sont davantage une référence aux pouvoirs mythiques d'une figure comme Salomon (qui domestiquait les animaux), n'a pu être tranchée. Quoi qu'il en soit, la volonté de rassembler en un livre les finalités des différentes parties, si elle a été motrice dans la compilation, n'a dû l'être que de façon secondaire. En revanche, il faut souligner que ces finalités sont, dans les deux parties, bien davantage bénéfiques que maléfiques, comme le préconise le compilateur à la fin du *Liber samayn* : l'homme « opère pour le bien ou pour le mal », mais « il faut se garder et se tenir loin du mal, rechercher le bien et le poursuivre »¹⁹⁹⁹.

4. Les rituels

Contrairement à la prière des patriarches du prologue, adressée à Dieu et parfois accompagnée de jeûne ou de mortifications, les rituels du *Liber samayn* et du *Liber temporum*, adressés aux anges, sont beaucoup plus codifiés et complexes.

Les rituels de ces deux manuels ont en commun, outre l'importance de la pureté déjà mentionnée et typique de la magie rituelle rattachée aux trois religions du Livre, d'être en grande partie fondés sur la prononciation ou l'écriture de noms (à savoir de ceux des êtres invoqués). Ils nécessitent, de façon plus ou moins importante, un support matériel qui semble permettre de fixer, ou du moins de recevoir, la puissance céleste. Ce support matériel est de même type (support d'écriture, aliment, etc.).

En revanche, les rituels sont d'une complexité toute différente, ceux du *Liber Samayn* comportant de bien plus nombreuses étapes. Cette divergence s'explique entre autres par le fait que l'un des principaux fondements opératoires des deux traités, à savoir la façon dont un objet reçoit une force magique, diverge. Dans le cas du *Liber samayn*, l'objet, choisi le plus pur possible, sera chargé au cours d'une première phase du rituel (par des paroles, une exposition au ciel, etc.), tandis que dans le *Liber temporum*, l'objet semble être choisi, du moins quand

¹⁹⁹⁹ *Usque hic dictum est de septem celis et de suis exercitibus et de operationibus eorum et duodecim altitudinum et omnes illarum labores in quibus memoratur sive in quibus homo operatur pro bono vel meliori. Et istud melius intelligitur in contrarium boni ad sciendum et intelligendum et ad dandum consilium et medicinam ponere omnibus contentionibus et discordiis terre de illo quod potest provenire seu accidere hominibus, et cavendum est gubernandum se a malo et concurrere ad bonum et id consequi et ad faciendum scire omnibus posse creatoris et suorum servorum [...], pp. 118-119 de notre édition et traduction.*

le texte le laisse deviner, pour son lien de sympathie naturel avec le but désiré (par exemple l'emploi d'un sang d'un oiseau pour en capturer un autre de la même espèce).

Nous avons vu qu'une explication de ce choix d'un objet sans lien de sympathie naturelle avec le but désiré, tel qu'on l'observe dans le *Liber samayn*, pouvait être expliqué avec L. Keizer par le fait que dans le contexte juif, c'est la force divine qui est soulignée et qui apporte au rituel sa vertu, rendue manifeste par la pureté de l'officiant et du matériel. Au contraire, dans le monde gréco-égyptien, les puissances invoquées sont des dieux personnifiés, que l'on va attirer par un matériel lié directement à leur « personnalité ». Mais le *Liber temporum* étant lui aussi d'origine juive, cette explication est partiellement caduque.

Finalement, les rituels du *Liber temporum* tiennent compte d'un élément absent du *Liber samayn* : la saison dans laquelle l'officiant se trouve.

Le lecteur trouvera donc côte à côte les rituels du *Liber samayn* et ceux du *Liber temporum*, sans que des renvois explicites (à une seule exception près) soient faits entre eux. La compilation n'a donc pas été très aboutie de ce point de vue, contrairement à ce que l'on observe par exemple dans la version « alphonsine ».

Revenons à présent plus en détail sur le contenu de chacun des deux traités.

Les rituels du *Liber samayn*, quoique simples du point de vue de l'accessibilité de leur matériel, sont relativement élaborés, tout en fonctionnant toujours de façon plus ou moins semblable. L'officiant, et parfois son matériel, devra être pur. Cette purification, obtenue par jeûne, abstinence, éloignement de l'impureté ou bains, nécessite souvent plusieurs jours de préparation. Une fois purifié, l'officiant peut commencer à charger le matériel choisi de la vertu magique souhaitée. Pour parvenir à cette fin, la composante orale est dominante, tant en quantité (elle est en effet présente dans tous les rituels) qu'en qualité (construction complexe de conjurations, avec emphase, analogies et répétitions). La composante écrite a elle aussi toute son importance, et sa force est peut-être d'une certaine façon augmentée par le fait que les supports choisis, majoritairement métalliques, assurent sa pérennité. En plus de cette double composante verbale, l'officiant emploie des éléments non verbaux, dont le principal est l'exposition à la Lune, au Soleil ou aux étoiles. La gestuelle, les fumigations, les nombres et le secret n'ont qu'une importance secondaire.

La force de cet objet chargé est ensuite transférée vers la cible : par inhumation, par le port de l'objet comme talisman, par onction, par ingestion, par dispersion, ou dans un cas particulier, par conservation de l'ampoule dans laquelle un esprit a été enfermé. Il arrive souvent que deux de ces façons de récupérer la vertu de l'objet soient employées successivement, ce qui met en évidence le fait que dans la mentalité qui sous-tend le traité, la force d'un objet ne le quitte pas nécessairement lorsqu'elle est transmise vers la cible.

À côté de ces rituels indirects s'ajoutent quelques rituels que nous avons qualifiés de directs, à savoir dont la matérialité sert de support à une réalisation qui a lieu au moment même (contrairement aux rituels indirects qui dont la finalité ne sera atteinte que par la suite).

Ces rituels nous informent des mentalités qui sous-tendent le traité, en ce que les modalités de leur réalisation sont décrites de façon surprenante. Le lecteur apprend en détail de quelle façon le Soleil et les esprits invoqués se manifesteront, ou comment les feuilles jetées dans un liquide vont s'y comporter pour permettre une prédiction, etc. Cette précision dans la description démontre à notre sens le crédit énorme qui était attribué à ces rituels.

Un second élément le met d'ailleurs en évidence : la description fréquente et détaillée de la manière de dissoudre un rituel ou de renvoyer un esprit. Si cette étape est nécessaire, cela montre, et renforce la crédibilité des pratiques décrites. Celle-ci se faisant souvent par l'anéantissement de l'objet chargé, elle nous apprend en outre qu'à contrario, dans la mentalité qui sous-tend l'ouvrage, tant que cet objet ne sera pas détruit, le rituel restera efficace.

S'il y a un point sur lequel le lecteur de ce traité de magie angélique reste sur sa faim, ce sont paradoxalement les modalités selon lesquelles les anges sont liés aux objets au cours du rituel. Cela n'est en effet pas décrit explicitement. Ils ne semblent pas proprement enfermés (contrairement à l'esprit dans l'ampoule, qui y est inclus grâce à la puissance des anges), mais on peut dire qu'ils imprègnent les objets, peut-être en tant qu'intermédiaires entre Dieu et ce monde. Le rapport de forces entre eux et l'homme n'est pas beaucoup plus clair. S'ils sont souvent conjurés (ce qui fait de l'homme leur supérieur), ils sont parfois priés. De plus, la pureté nécessaire à leur intervention ramène l'homme à son humilité. Quoi qu'il en soit, celui qui obtient leur concours est plus puissant que les autres hommes. Le *Liber samayn* est donc loin de théoriser la façon dont fonctionnent ses rituels. Il décrit la situation des anges, leur fonction vis-à-vis des hommes et de Dieu, donne des injonctions précises sur la façon de profiter de leur pouvoir, mais ne va pas jusqu'à expliquer le comment de cette réalisation. Ce mystère planant a-t-il lui aussi un rôle dans la crédibilité de la magie proposée ?

En compagnie de ce traité, on trouve le *Liber temporum*, dont les rituels sont beaucoup plus simples. En réalité, seule la partie IIb - 2 en présente à proprement parler. Si nous avons dit que cet ouvrage attribuait plus d'importance à la sympathie naturelle que le *Liber samayn*, il faut toutefois rappeler que la majorité des rituels ne sont ici fondés que sur la prononciation de noms et éventuellement de prières. C'est donc ici aussi la composante orale qui domine, mais de façon encore plus catégorique. Les rituels sont donc extrêmement simples, ce qui peut, dans certains cas, être expliqué par le choix d'un objet sympathique. Comme dans le *Liber samayn*, les modalités selon lesquelles les anges et les noms agissent dans ce monde ne sont pas explicitées.

Revenons pour finir sur cette divergence entre *Liber samayn* et *Liber temporum*, en soulignant qu'elle n'a pas échappé au compilateur de VH. Celui-ci a en effet été lui aussi en quelque sorte dérangé, puisqu'il a ajouté un paragraphe dans son *Liber samayn*, spécifiant que les noms recommandés par le *Liber temporum* devaient être prononcés en plus de chaque rituel. Il met ainsi le *Liber temporum*, qui est plus élaboré en tant que catalogue de noms que de catalogue d'opérations, au service des rituels du *Liber samayn*.

5. La faisabilité

De ce point de vue, les *Liber samayn* et *Liber temporum* sont très simples. Seuls quelques passages liés à l'astronomie semblent ne pas avoir été compris par le copiste, et ont donc dû être plus complexes à l'origine. La grande majorité du matériel nécessité par le *Liber samayn* se trouve dans n'importe quelle maison ou monastère, et seul le métal est un peu plus onéreux (mais la quantité requise est généralement inversement proportionnelle à la valeur du métal). Les rituels du *Liber temporum* requièrent encore beaucoup moins de matériel, et celui-ci est du même registre que celui du traité précédent. La pratique des rituels était donc possible pour toute personne capable de lire et de se procurer un codex. Peut-être ce public potentiel commun aux deux traités a-t-il également joué un rôle en faveur de leur compilation ?

6. Le réalisateur et son public

Toute cette étude nous ferait donc pencher pour un, ou plutôt des traducteurs et réalisateurs chrétiens, intéressés par et pratiquant la magie en Occident. Ils devaient être issus d'une élite plutôt cléricale, tout comme le public auquel ils s'adressaient. Loin d'être nécessairement attaché au pouvoir royal (contrairement à une version comme VH), le traité semble lié à un pouvoir inférieur, comme celui d'une ville ou des vassaux, et destiné à des lecteurs avides de gravir les échelons de la hiérarchie sociale.

C. P et son contexte

Cette traduction plurielle n'a probablement pas été réalisée de façon isolée, et il y a lieu, pour mieux comprendre sa spécificité, d'étudier d'une part le corpus au sein duquel elle a été transmise et avec lequel elle est en dialogue, et d'autre part le contexte général dans lequel elle s'inscrit, et les liens qu'elle entretient avec d'autres traités ayant circulé aux derniers siècles du Moyen Âge.

1. Le corpus raziélien

Commençons par revenir sur le corpus au sein duquel P a été transmis. Une dizaine de versions latines du *Livre de l'ange Raziel* sont conservées et connues à ce jour. À celles-ci s'ajoute un corpus en langue vernaculaire, que nous n'avons pas étudié car ses témoins sont généralement des traductions du latin, et jouent donc un rôle secondaire dans le corpus. Nous nous sommes tout de même penchée sur l'*Astromagia*, ouvrage castillan, pour son origine liée à la cour d'Alphonse X de Castille. Une attention a également été portée aux versions arabes et judéo-arabes, pour ce qu'il paraissait envisageable, a priori, qu'elles aient été un intermédiaire entre l'hébreu et le latin. Il s'est toutefois avéré que cela n'était le cas d'aucune de celles qui nous ont été transmises.

Nous avons pu identifier plusieurs familles au sein du corpus latin, dont deux ont connu une diffusion plus importante que les autres : celle de VH et celle de M. La première aurait été réalisée dans l'entourage d'Alphonse X de Castille (1221-1284) et la seconde est l'œuvre d'un copiste du monastère d'Erfurt, Jacob de Würzburg, qui l'a copiée – du moins en ce qui concerne la partie qui nous intéresse – en 1487. À la première famille, conservée dans les manuscrits V et H, se rattachent le manuscrit L (partiellement), l'*Astromagia*, et de façon partielle et moins étroite, le manuscrit F3. À la seconde, conservée dans M, se rattachent les manuscrit L (partiellement) et F2.

Nous reviendrons sur chacune de ces versions. Ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est d'observer qu'elles semblent être le résultat de deux traductions différentes, et que P en forme manifestement une troisième (qui ne trouve une postérité que dans un manuscrit conservé : F3). En plus de cela, on trouve encore d'autres traductions indépendantes, telles que celles des manuscrits Coxe 25 et F, n'ayant de parallèles dans aucun autre manuscrit conservé. Le texte hébreu semble donc avoir été traduit indépendamment à cinq reprises en latin, ce qui implique que diverses versions de ce texte devaient circuler parmi les Juifs d'Occident.

Avant d'approfondir les cas de M et VH, revenons sur quelques caractéristiques générales du corpus.

Le corpus latin, si l'on s'en tient aux manuscrits datés et localisés (nous verrons en étudiant la réception de l'ouvrage qu'il existe des témoignages plus précoces de son

existence), s'est constitué concrètement dès les environs de 1280 (présence d'un *Liber samayn* et d'un *Liber temporum* dans l'entourage d'Alphonse X de Castille attestée par l'*Astromagia*), et peut-être tout aussi tôt en Italie, si du moins le manuscrit F est bien la copie fidèle d'un original du XIII^e siècle.

Les frontières européennes n'empêchent pas le *Livre de Raziel* de circuler, puisque dès 1360-1380 au plus tard, la version « alphonsine » est copiée en Italie (Toscane ou Bologne) dans le manuscrit V. C'est d'ailleurs de cette région que nous avons conservé le plus de versions, puisque P vient d'Italie du Nord, F3 de Florence, F2 de Rome et F d'Italie. Les autres versions localisées sont allemandes, M ayant été copié à Erfurt et le Coxe 25 en Allemagne du Sud.

Il y a lieu de souligner un paradoxe du point de vue géographique : la majorité des versions conservées ont manifestement été réalisées sur le sol italien. Or, plusieurs éléments nous laissent penser qu'à l'époque, sa diffusion était encore plus importante en péninsule Ibérique : la réalisation de la version dite alphonsine sur le sol castillan, sa citation dans l'*Astromagia*, rédigée en castillan ; l'indication par Bérenger Ganell, ayant œuvré dans le royaume de Majorque, du fait que cet ouvrage est, à son époque, particulièrement répandu dans la péninsule Ibérique ; les allusions à un élément du corpus raziélien dans trois procès ayant eu lieu en Espagne (le *Liber Salomonis* condamné par Eymerich en 1356-1360 ; l'ouvrage de Raziel que Lope de Barrientos s'abstint de brûler en 1434 ; le *Llibre de las Semiforas lo qual donà lo Creador a Adam* que possédait Pere Marc lors de sa condamnation à Barcelone en 1440, et qui pourrait être une annexe de VH, et les morceaux de papier contenant le mot « Retxiel », qui pourrait être une déformation de Raziel, trouvés chez lui). À cela s'ajoute la mention par Pépin, lors de son procès en 1347, d'avoir détenu « un livre du roi Alphonse où l'on apprend comment faire des images », qui pourrait également être un élément du corpus.

Les mentions indirectes d'ouvrages raziéliens semblent donc beaucoup plus importantes en péninsule Ibérique, tandis que les manuscrits conservés sont majoritairement issus d'Italie. Il semblerait que l'on puisse trouver à cela deux explications complémentaires. D'une part, J.-P. Boudet a pu observer que les textes de magie avaient été particulièrement bien conservés en Italie²⁰⁰⁰. En effet, sur les 250 exemplaires conservés des textes mentionnés par l'*Antipalus maleficiorum*, 33 % viennent, selon son compte, d'Italie, et 40 % si l'on ne regarde que les ouvrages de magie astrale. Plusieurs explications peuvent en être proposées. Premièrement, l'attention particulière portée à l'astrologie par les universités italiennes. Deuxièmement, la Renaissance italienne, qui à partir de la seconde moitié du XV^e siècle, sauve une partie de la magie astrale, par le biais notamment de l'influence de Marsile Ficin²⁰⁰¹.

²⁰⁰⁰ BOUDET, J.-P., « Des savoirs occultes et illicites ? Les textes et manuscrits de magie en Italie (XIV^e – début du XVI^e siècle) », dans *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII^e -XV^e siècle)*, édité par J. Chandelier et A. Robert (dir.), Rome, EFR, 2015, pp. 509-539.

²⁰⁰¹ WEILL-PAROT, N., *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Champion, 2002, pp. 638-708.

Troisièmement, une plus grande séparation qu'ailleurs en Europe de la sphère du public et du privé.

Il est probable qu'au contraire, en Castille et sur la péninsule Ibérique en général, les condamnations aient été beaucoup plus importantes. En effet, en dehors de l'*Astromagia*, aucun texte de magie rituelle en castillan n'est conservé, alors que l'on sait qu'ils étaient très nombreux. Les différents procès dont nous avons gardé la trace en sont des exemples parlants.

V et P sont tous deux liées à la fois à l'Italie et à la Castille : V copie une version originaire d'Espagne, en Toscane ou à Bologne ; et P est copié sur du papier originaire du nord de l'Italie, mais parle d'alcalde²⁰⁰² et comporte une note finale très précoce en un mélange de latin et de castillan, qui fait allusion à certaines parties de la version « alphonsine ». C'est peut-être grâce à leur origine italienne que ces deux manuscrits ont pu nous conserver un témoignage de ce qu'il se passait en péninsule Ibérique.

Penchons-nous à présent, non plus sur l'origine géographique, mais sur la chronologie de la réalisation du corpus, pour autant que les pièces conservées nous permettent de la distinguer. Les manuscrits conservés remontent au XIII^e siècle (*Astromagia*, 1280), au XIV^e siècle (le ms. de Kassel de la *Summa sacre magice* de Ganell, peu après 1346 ; V, 1360-1380), mais surtout au XV^e (F, XV^e s. ; P, 1450-1475 ; M, 1487 ; F2, 1494 ; Coxe 25, fin XV^e s. ; et H, fin XV^e - début XVI^e s.). Finalement, nous avons un témoin du milieu du XVI^e siècle (F3, 1550) et un du milieu du XVIII^e siècle (L, 1750). C'est donc le XV^e siècle qui voit l'explosion du nombre de copies de traités du corpus, pour autant que les *codices* conservés soient représentatifs de sa diffusion.

Il y a lieu d'établir une distinction entre ces différentes versions latines, qui ne peuvent être envisagées sur un pied d'égalité : certaines contiennent un ou plusieurs livres entiers issus du corpus (P, V, H, M, F, F3 et L) ; d'autres sont des compilations citant de brefs extraits (Coxe 25 et F2) ; tandis que les deux dernières (la *Summa sacre magice* et l'*Astromagia*) sont des ouvrages qui en incorporent des citations, souvent remaniées, au sein même de leur rédaction.

Toutes ces versions ont en commun d'être copiées sur papier, à l'exception de l'*Astromagia*, ouvrage prestigieux lié à la cour du roi de Castille, et du manuscrit de Kassel du traité de Ganell. Ce n'étaient donc manifestement pas des ouvrages d'apparat.

Nous avons également observé que certains livres de différentes familles avaient pu être compilés ensemble, comme cela apparaît dans la version L, dont le *Liber samayn* est étroitement lié à M, tandis que le *Liber temporum* (Ilb - 1) est tout aussi étroitement lié à VH (dans une version précédant les ajouts proprement « alphonsins »). De façon moins flagrante, F3 semble être une compilation d'un *Liber samayn* vaguement lié à VH et d'un *Liber temporum*

²⁰⁰² Cf. la première partie, au chapitre 2. C. intitulé « La langue du texte comme témoin de l'origine de l'ouvrage ».

étroitement lié à P. Les différentes familles du corpus sont donc restées en dialogue constant au cours des Temps Modernes, tout au moins en dehors de l'Espagne, où les manuscrits de magie, notamment lorsqu'ils étaient d'origine juive, semblent avoir été éradiqués par l'Inquisition d'État.

Finalement, il semblerait que les différentes familles observées ne correspondent à aucune réalité géographique, puisque deux *Libri samayn* de la même version sont copiés à Erfurt et à Rome à sept ans d'intervalle (M et F2). La version alphonsine nous est pour sa part, nous l'avons dit, connue par un manuscrit italien, et la version P semble avoir été liée à la Castille, comme le montre la note du f° 64v.

La version F3, apparentée à P par son *Liber temporum* et par une structure générale semblable, en est, elle, également proche géographiquement et chronologiquement, puisqu'elle a été copiée dans la région de Florence en 1550. Mais nous ne pouvons bien sûr pas en déduire qu'elle était présente dans cette région uniquement.

La version « alphonsine »

La version dite « alphonsine » mérite que nous lui consacrons cette section. Elle est en effet non seulement la version la plus connue du corpus, mais est même considérée, avec le *Picatrix*, comme l'un des traités de magie les plus répandus à la fin du Moyen Âge. Malgré cela, elle ne nous est parvenue que dans deux manuscrits latins : le manuscrit V, le plus ancien (1360-1380), ne conservant pas les annexes ; et le manuscrit H (fin du XV^e ou début du XVI^e siècle). Elle a en outre eu une postérité importante dans les versions vernaculaires, comme en témoignent par exemple les versions anglaises des manuscrits Londres, British Library, Sloane 3846 et 3826.

La question de son attribution à l'entourage d'Alphonse X a fait couler beaucoup d'encre. Le livre a-t-il été compilé et traduit par la volonté du roi sage ? Qui est Johannes le clerc, qui prend la parole dans le prologue ? Quel a été son rôle ? A-t-il traduit l'ouvrage, ou l'a-t-il compilé ? Si nous n'avons pu résoudre ces questions, nous avons toutefois apporté une pierre à l'édifice. En effet, la présence d'extraits du *Liber samayn* et du *Liber temporum* dans l'*Astromagia*, ouvrage dont l'on peut affirmer avec certitude non seulement qu'il est alphonsin, mais également qu'il a été réalisé vers 1280, a pu être étudiée ici en détails. Le texte castillan de l'*Astromagia* et celui des *Libri samayn* et *temporum* se sont révélés extrêmement proches, ne pouvant qu'être la traduction l'un de l'autre (à moins qu'ils aient une source commune, proche de l'un et des autres). S'il nous a été impossible de déterminer dans quel sens cette traduction s'était opérée, nous avons pu en déduire deux éléments capitaux : d'une part le manuscrit V est plus fiable que le manuscrit H, présentant en plusieurs endroits la même version que l'*Astromagia*, là où H diverge ; d'autre part, le fait que l'*Astromagia* ne cite pas les cinq autres ouvrages de la version VH nous donne quelques raisons de croire que la compilation en sept livres n'avait pas encore été réalisée vers 1280. Il nous est toutefois impossible de savoir si elle a été réalisée à la toute fin du règne

d'Alphonse X, entre 1280 et 1284, ou ultérieurement. Notre seule certitude est que les *Libri samayn* et *temporum* étaient, eux, bien présents dans l'entourage du roi, vers 1280. Ceci retarde donc la datation souvent présumée pour la réalisation de VH, à savoir 1259²⁰⁰³, d'au moins une vingtaine d'années.

Sa spécificité par rapport à P

Penchons-nous à présent sur la spécificité de cette version par rapport à P. Nous pensons pouvoir déduire des différentes analyses de VH, réalisées à plusieurs niveaux au cours de cette thèse, que cette version présente beaucoup d'avantages ou d'intérêts par rapport à P, alors que le contraire n'est pas évident.

Le premier d'entre eux est la quantité de traités rassemblés dans VH. En effet, on y retrouve, à quelques éléments près, l'équivalent de chaque partie de notre version en deux livres, augmentée de cinq autres livres d'origine différente, et des nombreuses annexes.

La matière de VH n'est pas copiée en vrac, ni même, comme dans P, avec le titre qu'elle portait dans son original. Au contraire, le compilateur a réalisé un véritable travail d'harmonisation. D'une part, il présente au début une table des matières cohérente, avec des titres et des sous-titres symétriques les uns aux autres, mais son travail semble aller plus loin, puisqu'il a donné au nombre « sept » une valeur particulière dans la compilation. Ce nombre semble en effet avoir une symbolique particulière : le compilateur a non seulement choisi sept livres, mais il a souvent ajouté des informations d'ordre cosmologique et autres, soulignant ça et là l'importance de ce nombre (sept cieus, sept métaux, sept planètes, sept pierres, sept jours de la semaine, etc.).

En outre, il semble avoir voulu rendre le contenu de l'ouvrage lui-même cohérent, par des renvois internes, et par des ajouts de fumigations, d'informations astronomiques, etc., probablement tirés des sept traités eux-mêmes (même si, dans le cas des *Libri samayn* et *temporum*, nous n'avons pas pu identifier de quel traité elles étaient tirées). Si l'on compare donc uniquement les *Libri samayn* et *temporum* de P et de VH, ceux de VH ont par exemple pour avantage qu'un chapitre (le 24^e), a été ajouté dans le *Liber samayn* pour expliquer comment employer les noms du *Liber temporum* dans ses rituels.

Par ailleurs, les informations astronomiques y sont non seulement plus nombreuses, mais également beaucoup plus claires et mieux explicitées que dans P, ce qui laisse penser que les réalisateurs et les copistes de cette version étaient bien plus instruits dans ce domaine que ceux notre version.

Finalement, le rôle de Salomon dans VH mérite d'être souligné. Alors qu'il est étrangement absent de P (nous y reviendrons), il est exacerbé dans la version alphon sine. Le réalisateur y a en effet transformé la brève mention qui est faite de lui dans les SHR en un

²⁰⁰³ Date proposée par A. d'Agostino sur la base d'une identification entre Johannes le clerc et Juan d'Aspa (ALFONSO X EL SABIO, *Astromagia* (ms. Reg. Lat. 1283a), édité et traduit par A. d'Agostino, Naples, Liguori Editore, 1992, p. 44).

développement bien plus long et détaillé. Il pourrait s'expliquer par le rôle d'Alphonse X et de son entourage dans la réalisation de l'ouvrage. Le roi sage se présente en effet comme un nouveau Salomon, et l'on peut d'ailleurs voir une analogie également dans le récit entre Johannes le clerc et Glaryfacon²⁰⁰⁴.

Une autre raison pourrait avoir engendré la si grande importance de Salomon dans VH, c'est l'utilisation d'un ouvrage salomonien dans le *Liber temporum*. En effet, nous avons pu observer au cours de l'étude de ce dernier, qu'il ne se contentait pas de traduire ou de reproduire le *Liber temporum* tel qu'on le trouve dans P, mais qu'il y ajoutait de nombreux chapitres attribués à Salomon par la mention « *dixit Salomon* » en leur début. La source de ces parties n'a malheureusement pas pu être identifiée.

Le travail du compilateur de VH a donc vraisemblablement été au-delà de la réunion des sept livres. Pour les cinq livres absents de P, nous ne pouvons pas deviner s'il a fait ou non des ajouts de ce genre. En effet, on ne trouve rien de tel dans le *Liber samayn*, par exemple. Il n'y a ajouté que des fumigations ou des informations cosmologiques çà et là, mais pas de chapitres supplémentaires. Il précise par exemple que les douze altitudes sont liées aux signes du zodiaque, ce qui est intéressant, puisque cela nous permet de mesurer le fait que ce type d'ajouts est relativement superficiel. Certes, il annonce une correspondance cosmologique, mais dans les faits, celle-ci est loin d'être évidente, et les liens réels entre altitudes et signes du zodiaque sont difficiles, voire impossibles à décrypter.

Finalement, par le choix des sept traités, le compilateur s'est montré extrêmement cohérent, puisque l'on trouve côte à côte dans cette version, de façon très équilibrée, des instructions théoriques et pratiques, permettant de pratiquer la magie naturelle, angélique, et talismanique ou astrale. En effet, en plus des *Liber samayn* (manuel pratique de magie angélique) et *Liber temporum* (catalogue d'anges et de rituels « destinatifs »), il a introduit trois livres théoriques, d'astrologie (*Liber clavis*), de fumigations (*Liber thymiana*) et de purifications (*Liber mundicie*), ainsi que deux manuels plus pratiques de magie naturelle (*Liber ale*) et de magie talismanique et astrale (*Liber ymaginum*).

L'équilibre tant entre théorie et pratique, qu'entre différents types de pratiques magiques semble bel et bien désiré, et le lecteur trouve ainsi, au rythme de cette version « alphonsine » en sept livres, d'une part toute la théorie nécessaire du point de vue des purifications, des fumigations, de l'astrologie, des noms et noms d'anges à dire ou à écrire, et de la magie naturelle ; d'autre part, des rituels mettant en œuvre selon des proportions diverses selon les cas, la plupart ou chacune de ces composantes.

La question de l'antériorité ou de la postériorité de la version P par rapport à VH ne peut finalement être tranchée définitivement. Certes, l'élaboration beaucoup plus importante de la version « alphonsine », ajoutée à son aspect savant bien plus évident, laisse supposer que celle-ci est ultérieure ; mais le fait que le copiste de P ait laissé une trace de son travail de

²⁰⁰⁴ Cf. la première partie, au chapitre 3. C. 2., la section intitulée « Attribution de l'ouvrage ».

compilation (au f° 27) nous montre également que notre version subissait encore des modifications au cours du troisième quart du XV^e siècle, époque à laquelle VH, figée par une élaboration beaucoup plus raisonnée et cohérente, n'était vraisemblablement plus sujette à ce type de changement. Il n'empêche que globalement, la version de VH semble plus tardive que celle de P et se situe clairement en aval des traductions arabo-latines du XII^e siècle de textes d'astrologie et de magie astrale, ce qui n'est pas le cas de P, qui pourrait donc représenter une sorte de mise au net tardive d'une compilation bien antérieure.

La cohérence du contenu de VH

Mais revenons à présent sur la cohérence de VH selon nos quatre grands critères.

Du point de vue cosmologique, si le compilateur semble avoir superficiellement harmonisé les conceptions de VH autour du nombre « sept », une étude plus approfondie met en évidence le fait que différents systèmes y ont manifestement été superposés. On trouve une typologie liée à la tradition chrétienne dans les neuf ordres d'anges présentés dans le *Liber ale*, tandis que plus loin, le même traité lie les sept anges principaux à sept pierres précieuses. Dans le *Liber samayn*, c'est une typologie plus directement liée à la mystique juive qui se reflète, sur laquelle est venue se greffer superficiellement, nous l'avons vu, une couche de cosmographie planétaire. Dans le *Liber ymaginum*, la description du monde est uniquement fondée sur le système ptoléméen. À côté de cela, on trouve encore des descriptions d'anges différentes dans le *Liber ale*, qui présente l'ange comme l'un des six animaux de feu, aux côtés du démon, du fantôme, de l'esprit, de l'âme et du vent. Une influence néoplatonicienne, vraisemblablement parvenue par l'intermédiaire de la magie astrale orientale, est également visible dans le *Liber ymaginum* qui envisage les étoiles comme ayant un corps, un esprit et une âme, étant vivantes et faisant tourner le monde.

À ne regarder que les anges, on constatera toutefois qu'ils ont des points communs tout au long des sept traités, comme le fait d'être liés à la lumière et au feu, au tonnerre, d'être capables du bien et du mal, de devoir être invoqués avec pureté et d'être supérieurs à d'autres intelligences, telles que les esprits et les démons.

Une particularité de VH par rapport à P (dont la magie est principalement théurgique et angélique) est d'ailleurs, de ce point de vue, la quantité spectaculaire de mauvais esprits qu'il décrit. Il semblerait qu'ils aient été introduits dans l'œuvre en grande partie par le *Liber thymiama* et le *Liber ale*. Ils ne sont pas étrangers non plus à la présence de rituels de nécromancie dans plusieurs traités, assez semblables entre eux et semblant plutôt peu fondus dans le contexte où ils sont décrits.

En ce qui concerne les finalités, nous avons pu observer que dans la version alphonsine, on trouvait deux traités en offrant davantage que les *Libri samayn* et *temporum* : le *Liber ale* (87 finalités) et le *Liber ymaginum* (234 finalités). Or, ce choix semble relativement raisonné, puisque là où le *Liber ale* est le plus spécialisé (à savoir dans le pouvoir sur les esprits, et les guérisons), le *Liber ymaginum* l'est le moins. Pourtant, ce critère n'a pas dû être le premier

moteur puisque, nous l'avons dit, c'est le type de magie présenté qui semble avoir eu le plus de poids dans le choix des traités. Les finalités du *Liber ymaginum* méritent que l'on y revienne, car leur quantité fait d'elles les plus importantes du traité. Elles enrichissent celui-ci d'un exotisme certain (pouvoir sur les éléphants ou les chameaux), assez caractéristique de la magie alphonsine telle qu'on la voit dans l'*Astromagia*, très imprégnée de magie arabe d'origine orientale. Le *Liber ymaginum* apporte également une quantité importante de magie illusionniste, ou encore de nombreuses métamorphoses en toutes sortes d'êtres. Sa dimension cosmique rend VH beaucoup plus spectaculaire que P de ce point de vue (importance des astres, des planètes, de leur situation et de leurs interactions). Le septième livre apporte également un élément incontournable dans le cadre d'un traité réalisé dans le milieu curial du royaume de Castille au XIII^e siècle : l'importance du roi, contrairement à la magie de P qui permettait surtout d'interagir avec des vassaux, des puissants, des riches, des gouverneurs de villes ou des juges. Un caractère étrange dans le contexte médiéval est l'importance des rituels permettant d'obtenir la joie et le bonheur. Mais la magie du *Liber ymaginum* n'en est pas moins agressive, ce qui est caractéristique des traductions arabo-latines de l'époque. Le pouvoir sur les démons est lui aussi, nous l'avons dit, exacerbé.

Finalement, ce traité rend VH plus religieux ou clérical (volonté d'obtenir la science infuse, le don de prophétie, la grâce dans les Écritures, d'être l'ami de Dieu, etc.). VH se distingue ainsi de l'aspect théurgique et anhistorique du prologue de P et relève d'une magie plus ancrée dans la société chrétienne des derniers siècles du Moyen Âge où la religiosité, l'amour de Dieu et la compréhension des Écritures peuvent être confortés par la confection d'un talisman.

Or, cette caractéristique n'est pas propre uniquement au septième traité, et le compilateur semble l'avoir introduite ailleurs, par exemple dans le *Liber samayn* qui est supposé permettre à l'officiant de devenir prophète et ange, ce que nous ne trouvons pas dans P.

Revenons à présent sur la cohérence de VH du point de vue des rituels, du fonctionnement de la magie et donc du type de magie employé. Un premier point sur lequel il y a lieu de revenir dans ce domaine est l'importance de l'écriture par rapport à la composante orale. Nous avons pu voir que celle-ci avait peut-être eu de l'importance dans la catégorisation d'un tel traité à l'époque de rédaction du *Speculum astronomie*. De ce point de vue, nous avons pu observer d'une part que l'importance de la composante orale dans les *Libri samayn* et *temporum* était plus forte dans VH que dans leur équivalent dans P, dans le *Liber temporum* par un grand nombre de noms à prononcer en plus, et dans le *Liber samayn*, par un renvoi aux noms du *Liber temporum* à prononcer en plus au cours des rituels présentés.

En revanche, nous avons vu par ailleurs que le prologue du *Liber clavis*, situé au tout début de l'ouvrage, était principalement constitué de la description de la manière de préparer le livre, l'encre et le calame avec lequel copier le *semiforas*. Cette description, très longue, très précise et très exigeante en matière de purifications, certainement l'une des plus complexes

des traités de magie connus, met en évidence l'importance de l'écriture pour le traité. Ainsi, de même que du point de vue des attributions, la version alphonsine se trouve à la frontière entre magie salomonienne ou magie hermétique, de même, de ce point de vue, cette version semble à la fois avoir renforcé le poids attribué à sa composante orale et à sa composante écrite.

À côté de cela, nous l'avons dit, le compilateur de VH semble avoir choisi les sept traités de l'ouvrage en grande partie pour les différents types de magie qu'il présentait. Dans une certaine mesure, sa démarche a été semblable à celle du compilateur de P, si ce n'est que ce dernier a plutôt choisi des traités de même type (magie angélique), tandis que le premier a voulu offrir un éventail plus varié, avec de la magie naturelle dans le *Liber ale*, de la magie « destinative » (N. Weill-Parot) et angélique dans les *Libri temporum* et *samayn*, et de la magie astrale dans le *Liber ymaginum*. Parallèlement à cela, le lecteur peut y lire comment se purifier (*Liber mundicie*), quelles fumigations choisir (*Liber thymiama*), et s'instruire des bases de l'astrologie nécessaires pour les pratiques magiques.

Les rituels des sept traités de la version alphonsine sont donc avant tout plus variés que ceux de P, par l'ajout de différents types de magie dans les cinq traités qui lui sont propres. Il en résulte que VH abonde beaucoup plus en descriptions d'esprits, de fumigations, de substances, d'astres, et se révèle beaucoup plus savant et complexe que P.

Quant à l'étude des substances présentes dans VH, elle a non seulement mis en évidence le fait que des fumigations avaient été ajoutées dans tous les traités, peut-être à partir du *Liber thymiama*, mais aussi que leur origine était fréquemment arabe, et surtout que leur nomenclature n'était pas uniformisée. Ici aussi, le travail de compilation et d'harmonisation n'a pas été poussé jusqu'à sa perfection.

Du point de vue des connaissances requises, l'astronomie joue un rôle prépondérant dans VH, qu'il n'avait pas dans P. Que ce soit par la présence d'un livre théorique (*Liber clavis*) ou pratique (*Liber ymaginum*), il nécessite des connaissances très complexes, et celles-ci semblent partiellement avoir été introduites également dans les cinq autres traités. La façon de connaître la position des astres n'est en revanche jamais explicitée, et l'officiant se doit donc d'avoir acquis des connaissances par ailleurs. Notons toutefois la mention, à une reprise, de la nécessité d'un instrument permettant d'observer les étoiles, et le conseil du recours à un astronome si nécessaire²⁰⁰⁵.

Tout ceci fait de la version alphonsine une version beaucoup plus savante que P, dont chacune des parties semble avoir été complexifiée grâce à la théorie des autres. Contrairement à P, elle ne se contente pas de donner des injonctions pratiques, mais s'étend beaucoup plus longuement sur la théorie qui sous-tend la magie proposée. Par ailleurs, ses finalités sont adaptées au contexte d'un royaume et plus précisément de la cour du roi. Elle

²⁰⁰⁵ V, f° 187v.

s'adressait donc vraisemblablement à une élite plus fortunée, plus instruite et plus élevée dans la hiérarchie que P.

Cette étude nous a également permis de mettre en évidence le fait que son compilateur a vraisemblablement choisi les *Libri samayn* et *temporum* pour leur angéologie (que ce soit dans la hiérarchie en sept cieux du premier, ou dans le catalogue de noms du second). Ceci nous confirme que ce que l'on recherchait dans la magie juive à l'époque, était principalement les myriades de noms que ses traités présentaient.

La version M

Notre étude a mis en évidence l'importance majeure d'une troisième version au sein du corpus, que l'historiographie a trop négligée jusqu'à présent, à notre sens : la version M. Nous la présentons dès lors ici en rassemblant les particularités qui nous laissent penser qu'elle a joué un rôle capital dans le corpus, et a joui d'une diffusion particulière, espérant que ceci mettra des chercheurs sur la voie d'une étude plus approfondie, voire d'une édition critique de cette version.

Le manuscrit M se présente comme une compilation de textes d'astrologie, d'astronomie et de magie, parmi lesquels se trouve un *Liber samayn* comprenant en réalité le *Liber samayn* tel que nous le connaissons, suivi d'un traité sur la vertu des noms divins intitulé *Liber virtutis*.

Le manuscrit a été copié en deux étapes, en 1487 (pour les parties qui nous intéressent, entre autres) et en 1503, dans une abbaye d'Erfurt, par un certain Jacob de Würzburg. Son origine ecclésiastique semble avoir marqué le traité, puisque c'est l'un des seuls (avec le manuscrit L), à présenter, préalablement à la description des cieux, une sorte de notice expliquant quelle opinion avoir de ce traité dans le cadre du christianisme. Il nous est cependant impossible de savoir si l'ajout est de Jacob de Würzburg lui-même, ou s'il se trouvait déjà dans son original. Quoi qu'il en soit, celui-ci ne souligne aucune opposition entre la foi chrétienne et la magie du *Liber samayn*. Au contraire, une foi parfaite, telle que celle que recommande le Christ et dont il fait preuve lui-même en desséchant le figuier, est nécessaire pour accomplir les opérations du livre.

Ce témoignage est donc d'importance, puisqu'il met en évidence le fait qu'à côté de traités tels que l'*Antipalus maleficiorum*, ou plus tôt le *Speculum astronomie*, il se trouvait dans l'Église des hommes pour cautionner ce type de pratique, et même pour donner au magicien le modèle du Christ.

Une seconde caractéristique importante de la version M est sa diffusion, que l'on devine au nombre relativement important de manuscrits apparentés conservés. On la retrouve en effet dans la version F2, qui date de la même époque (1494), mais est originaire de Rome. Cela signifie qu'elle était largement répandue à la fin du XV^e siècle, et ce même au-delà des régions où l'on réalisait, un peu plus tôt, une copie de P.

On trouve également la version M dans le *Liber I* de la version L (1750), qui présente également un *Liber virtutis* dans son *Liber II*, qui a le même contenu que celui de M, mais s'en trouve textuellement plutôt éloigné. Par ailleurs, ce *Liber virtutis* se trouve également en annexe de VH, mais ici aussi dans une version très différente quant à la langue. La version M est donc liée à des unités textuelles absentes de P, mais qui ont un rôle important dans le corpus. Nous avons par ailleurs observé un lien indirect entre ce *Liber virtutis* et l'ouvrage apocryphe intitulé *Le Testament d'Adam*, ce qui met en évidence le fait que ce type de littérature a influencé notre corpus à plusieurs reprises²⁰⁰⁶.

Malgré cette proximité avec les manuscrits L et F2, M garde une spécificité : elle est la seule version à présenter systématiquement les descriptions des armées célestes avant de citer les noms des anges qui les composent. Cela nous laisse penser que son copiste a pris cette liberté, ou, plus vraisemblablement, que de nombreuses autres versions du même type circulaient à l'époque, dont nous n'avons gardé que quelques exemplaires.

Outre cette grande importance du nombre de versions du corpus apparentées à M (du moins relativement aux autres), la diffusion de cette famille a encore été mise en évidence dans l'étude de sa réception, par le fait que cette version est textuellement citée, en allemand, par Thomas Bollstäter (vers 1420 - vers 1482), dans sa traduction du *Compendium historiae in genealogia Christi* de Pierre de Poitiers²⁰⁰⁷. Cette observation a d'autant plus de poids que c'est l'une des rares citations de ce type que nous avons pu identifier avec exactitude.

Finalement, un dernier intérêt de cette version est le fait qu'il s'agit de la version latine la plus proche de la version hébraïque N8117, version fondée sur une version latine et une version hébraïque. Cela témoigne encore de sa diffusion non seulement en milieu chrétien, mais également, vraisemblablement, parmi les juifs d'Occident.

Tous ces éléments soulignant l'importance de la diffusion M, et la spécificité de cette version encourageront, nous l'espérons, une étude plus approfondie de ce texte. Elle nous permet en outre, dans le cadre de l'étude de P, d'observer a contrario que notre version est secondaire dans le corpus, non seulement par rapport à VH, comme c'était évident dès le départ, mais également par rapport à M, mais aussi que P est particulièrement peu christianisée, nous l'avons vu.

2. La magie « destinative » occidentale

P ayant été mis en perspective au sein de son corpus, il y a lieu de revenir brièvement sur son contexte plus large, à savoir la magie « destinative » en Occident au cours des derniers siècles du Moyen Âge. Notre problématique de départ, à savoir identifier les éléments importés en Occident par la traduction de P, était certes utopique, et la présentation d'une

²⁰⁰⁶ Cf. la première partie, au chapitre 3. D. 2., la section intitulée « Le *Liber virtutis* de M ».

²⁰⁰⁷ Cf. l'introduction de la cinquième partie.

synthèse de la magie occidentale n'est pas moins téméraire. Nous nous sommes dès lors contentée de mettre en évidence quelques traits communs à P et à son contexte, et quelques spécificités de notre version. Cette étude n'a nulle prétention à l'exhaustivité, et appelle des recherches ultérieures.

S'il doit y avoir un domaine où il est vraisemblable que la traduction d'un texte comme P, ou du moins du corpus raziélien, ait eu une influence sur le contexte occidental, c'est son apport d'une quantité extrêmement importante d'intelligences célestes. Leur nombre explose dans ce contexte et à cette époque. Or, nous n'avons pas compté moins de mille noms dans le manuscrit P. Cette hypothèse est d'autant plus crédible quand on observe, comme nous l'avons fait ci-dessus, qu'il semble que c'est pour cet aspect principalement que le compilateur de VH aurait fait le choix d'insérer dans sa compilation équilibrée les *Libri samayn* et *temporum*.

Toutefois, notre étude des anges présents dans différents traités a paradoxalement mis en évidence la simplicité de P du point de vue de l'aspect et de la nature des anges. On n'y trouve ni les entités monstrueuses, ni les armées de taille tout à fait irrationnelle, ni même les parallèles avec une hiérarchie humaine complexe que l'on trouvera par exemple dans la *Pseudomonarchia Daemonum*, le caractère monstrueux et fantasmagorique des démons faisant partie, il est vrai, des caractères spécifiques de ces créatures²⁰⁰⁸. Les anges du *Liber samayn* ne sont pas liés aux astres, mais seulement aux luminaires, et ce n'est que dans le *Liber temporum* qu'à un endroit, les entités des sept cieux sont mises en relation avec les sept planètes²⁰⁰⁹. Toutefois, nous avons vu que dans le contexte alphonsin, ces anges des sept sphères de la mystique juive avaient été envisagés, non seulement par le compilateur de VH, mais également par le réalisateur de l'*Astromagia*, comme liés à sept sphères planétaires.

Notons encore que le *Liber temporum* a en commun avec la magie savante de la fin du Moyen Âge non seulement ses anges liés aux astres et aux signes, mais aussi aux quatre directions. Or, ces informations se trouvent dans la partie tirée de la tradition publiée dans l'édition de 1701, qui est trop peu étudiée à ce jour pour nous permettre d'en tirer des conclusions plus abouties.

Quant aux finalités, nous n'avons malheureusement pas pu mettre en évidence de domaines spécifiques où l'apport de la traduction de P serait évident. Si celui-ci a lui-même subi une influence de son milieu de traduction de ce point de vue, comme nous l'avons vu plus haut, il semblerait toutefois qu'il n'ait pas en retour apporté des nouvelles finalités, agressives ou élaborées, comme l'ont fait des traités issus du monde arabe (nous en avons vu un exemple dans le *Liber ymaginum* de VH). Il n'est pas non plus un recueil ne permettant d'obtenir que la protection de l'individu, comme on en trouve antérieurement en Occident, et de façon

²⁰⁰⁸ BOUDET, J.-P., « Les *who's who* démonologiques de la Renaissance et leurs ancêtres médiévaux », dans *Médiévales* [En ligne], 44 (2003), mis en ligne le 09 décembre 2005, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/1019>, pp. 3-4.

²⁰⁰⁹ P, [T.18], f° 52v-53r.

générale, dans les sociétés plus primitives où la survie est la principale préoccupation des individus. Il n'est ni conforme à la magie présente en Occident avant le mouvement de traduction arabo-latines, ni conforme à celle que l'on y trouve à la fin du Moyen Âge, et qui résulte de ce même mouvement. Par l'importance de la magie amoureuse, et liée à l'obtention de pouvoirs et d'honneurs, il est toutefois en adéquation avec deux des motivations principales observées par R. Kieckhefer et J.-P. Boudet dans les traités de nigromancie de la fin du Moyen Âge²⁰¹⁰.

En ce qui concerne les rituels et pratiques magiques, un aspect s'est révélé commun à P et à son contexte, et mérite que l'on y revienne brièvement : c'est la nécessité de pureté pour réaliser les rituels. Ce caractère est omniprésent dans P, et est le seul paramètre dont il est dit qu'il est une condition *sine qua non* à l'obtention du résultat. Or, la pureté est un élément récurrent dans les traités de magie rituelle liés aux trois religions du Livre, comme nous l'avons vu entre autres dans l'*Ars notoria* et le *Liber juratus*. Les modalités selon lesquelles l'influence s'est exercée entre les différents textes sont impossibles à étudier.

Pour le reste, la comparaison des pratiques magiques reste ouverte et nous retiendrons simplement, dans l'attente de recherches ultérieures, que les deux phases des rituels de P, à savoir la vertu conférée à un objet (ou le choix d'un objet ayant une vertu naturelle), et son emploi (par ingestion, toucher, contamination environnementale), constituent un caractère récurrent de la magie occidentale.

Finalement, du point de vue des substances nécessaires, P s'est confirmé être relativement simple et accessible. C'est la pureté de l'officiant et sa connaissance des noms qui font sa crédibilité bien plus que sa détention d'un matériel exotique ou rarissime. Nous avons observé le même phénomène, mais encore plus poussé, dans l'*Ars notoria*, où pratiquement aucun matériel n'est requis, mais où l'ascèse préalable est extrêmement contraignante²⁰¹¹. Finalement, P ne requiert pas le concours d'un homme d'Église, mais simplement, à une reprise, et c'est un ajout de notre premier traducteur, le passage par une église ou un lieu pur. Nous sommes donc loin de la magie salomonienne telle qu'on la trouve dans le *Liber juratus* dont l'utilisation de la force magique du rite chrétien forme une composante majeure.

Nous pourrions conclure de cette étude que si P est plus complexe à divers points de vue que la magie que l'on trouvait en Occident jusqu'au XI^e siècle, nous n'y trouvons pas non plus la complexité, le caractère savant, exotique et élaboré de la magie résultant des traductions arabo-latines. Les traductions hébréo-latines ont pourtant manifestement eu un certain succès, puisque rien que dans le corpus raziélien, on ne compte pas moins de cinq

²⁰¹⁰ KIECKHEFER, R., « Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge », dans *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, édité par R. MUCHEMBLE (dir.), Paris, Armand Colin, 1994, p. 29 ; et BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromancie. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 360.

²⁰¹¹ Cf. la quatrième partie, au chapitre 2. B. 4., la section intitulée « *Ars notoria* ».

traductions indépendantes dans les sources conservées. Elles étaient choisies, au sein de compilations raisonnées comme VH, vraisemblablement pour le catalogue de noms d'anges qu'elles constituaient, et c'est certainement leur principal apport à l'Occident chrétien.

Toutefois, les résultats de cette remise de P dans son contexte méritent d'être envisagés avec prudence, et notre étude reste très imparfaite dans l'attente de recherches ultérieures et d'éditions critiques des différents traités envisagés.

3 – En aval de P

Revenons finalement sur un dernier aspect de l'étude de la version P, et qui n'est pas des moindres : sa postérité. Nous présenterons ici les apports de notre étude à propos de sa diffusion, de sa réception, des condamnations qu'elle aurait pu subir et l'évolution de la norme à son propos.

A. La diffusion et la réception de P

L'étude de la diffusion de P requiert paradoxalement que nous remontions en amont de sa réalisation pour mieux la cerner. En effet, nous avons pu observer que le manuscrit P était le résultat de la compilation de nombreuses versions, manifestement réalisée en plusieurs étapes, et dont la dernière étape a été effectuée par le copiste de P lui-même, comme il l'a laissé apparaître au f° 27r. Cette spécificité de P laisse donc supposer qu'il y a eu, en amont de la copie conservée, de nombreuses versions qui ont été mélangées, compilées, décomposées, enrichies, etc., et que la version P au sens large (à savoir, les manuscrits qui y étaient apparentés), ont déjà circulé abondamment avant le milieu du XV^e siècle. Beaucoup de ces versions ont aujourd'hui disparu (un peu moins en Italie qu'ailleurs), mais il nous faut garder à l'esprit qu'elles ont sans aucun doute existé.

Un second élément met en évidence le succès de P, et cette fois plus précisément du manuscrit étudié (et non de sa famille présumée), à partir de sa réalisation et au cours des siècles qui ont suivi. Il s'agit des 187 notes ornant les marges de l'ouvrage, émanant d'une dizaine de mains différentes. Si une datation exacte de ces annotations est impossible à proposer, nous avons toutefois pu observer que les plus précoces devaient dater de très peu de temps après la réalisation de l'ouvrage (et que l'une d'entre elles le liait directement à la Castille), et qu'elles semblaient toutes avoir été réalisées avant le XVII^e siècle, époque à partir de laquelle l'ouvrage se déplace en France au hasard d'acquisitions de lots, l'acheminant à la bibliothèque royale, impériale puis nationale.

Nos différents annotateurs nous apprennent non seulement qu'ils ont lu le manuscrit en profondeur, mais qu'ils n'ont pas hésité à le corriger, à ajouter des informations (souvent des ingrédients), à le rendre plus lisible par la résolution d'abréviations ou de caractères difficiles à lire, et à proposer des lectures différentes, semblant parfois être le résultat d'une collation avec d'autres versions. Ils ont également rendu l'ouvrage plus facile à employer par l'ajout de titres, ou la mise en évidence de passages intéressants. Nous observons à ce propos que lorsque les noms d'anges ont été marqués par un lecteur, c'est toujours de façon plus claire (note explicite en marge) que lorsqu'il s'agit d'un rituel (simple croix, soulignement).

Or, mise à part cette configuration de P mettant en évidence l'importance du corpus à l'époque de sa réalisation, et les nombreuses notes marginales attestant de l'intérêt qu'il a

suscité au cours des premiers siècles de son existence, nous trouvons extrêmement peu de témoins de sa diffusion.

En effet, l'étude du corpus latin a mis en évidence que la seule autre version latine à présenter une partie issue de la même famille que P était le manuscrit F3. Ce manuscrit, relativement proche de P par sa date (1550) et son lieu d'origine (Castel Florentin, en Toscane), présente en effet un *Liber temporum* (parties IIa et IIb) étroitement apparenté à celui de P, compilé avec un *Liber samayn* qui semble pour sa part plus vaguement lié au texte ayant servi à la compilation de VH.

Cette divergence porte à croire que de nombreuses autres versions ont existé mais ont disparu. Ce n'est peut-être pas un hasard que ce soit du sol italien que les deux versions conservées sont issues. En effet, J.-P. Boudet a observé que parmi les ouvrages critiqués par l'*Antipalus maleficiorum* (1508), 250 exemplaires étaient conservés, dont 33 % issus d'Italie. Les raisons de cette meilleure conservation pourraient être la Renaissance italienne, dont certains acteurs, principalement Marsile Ficin et Flavius Mithridate, ont, à partir de 1450, œuvré à la préservation de la magie astrale en l'intégrant à l'astrologie et à la culture humaniste.

Nous nous sommes également penchée sur la réception potentielle de l'ouvrage, à travers ses citations dans d'autres œuvres. Si le corpus raziélien est cité dans l'œuvre d'une quinzaine d'auteurs ayant écrit entre le XII^e et le XVII^e siècle (Petrus Alphonsi, Michel Scot, Nicolas de Cues, Johannes Hartlieb, Thomas Bollstätter, Jérôme Torrella, Jean Reuchlin, Jean Trithème, Henri-Corneille Agrippa, Teseo Ambrogio, Jacques Gohory, Andreas Libavius, Johann Albert Fabricius, Johann Christoph Wolf, Johann Eisenmenger), il a dans chacun de ces ouvrages été évident qu'il s'agissait d'une autre version que celle de P. Dans certains cas, la version a pu être identifiée, dans d'autre pas. Ici aussi, il semblerait donc que les exemplaires conservés ne sont qu'un tout petit échantillon de ce qui existait, et que P n'était pas la version la plus diffusée à l'époque.

Notons également que la majorité des auteurs citant ces ouvrages les cite pour les critiquer. Le ton change certes un peu à la Renaissance, où Trithème, Agrippa et Reuchlin portent un intérêt certain à la légende raziélienne, tout en restant généralement très critiques à l'égard des pratiques magiques à proprement parler.

Deux compilations magiques, la somme de Bérenger Ganell et la compilation occitane conservée dans le manuscrit Vatican, BAV, Barb. Lat. 3589, témoignent encore du fait que le corpus a eu du succès, mais à nouveau, aucun des deux ne cite P à proprement parler.

Par ailleurs, l'étude des catalogues de bibliothèque a mis en évidence deux bibliothèques ayant conservé un ouvrage raziélien : celle de Charles V et Charles VI en France et celle de Saint-Augustin de Canterbury. Or, dans aucun des deux cas il ne s'agit de la version P. Notons que dans ce dernier cas, la présence de l'ouvrage raziélien au sein d'un texte plus

littéraire pourrait laisser penser qu'il y était considéré comme un ouvrage de fantaisie, plus que comme un traité de magie rituelle²⁰¹².

Quoi qu'il en soit, nous disposons de suffisamment d'éléments pour affirmer que le manuscrit P, comme d'ailleurs le corpus auquel il appartient, a eu un grand succès à l'époque de sa réalisation en Italie, et vraisemblablement ailleurs aussi, mais que ce succès a été occulté par la perte de la majorité des témoins, et nous est dès lors difficile à jauger. D'autre part, si l'on regarde le corpus dans son ensemble, on trouve à de nombreux endroits (qu'ils soient cités dans d'autres œuvres, dans des compilations de magie ou dans des catalogues de bibliothèques) des témoignages de la notoriété du corpus raziélien. Or, dans ces cas-là, il semble qu'il s'agit toujours d'autres versions que P. Ceci laisse supposer que même si la tradition de P était beaucoup plus importante à l'époque qu'aujourd'hui, elle n'était qu'une version secondaire au sein du corpus.

²⁰¹² PAGE, S., « Uplifting souls : The *Liber de essentia spirituum* and the *Liber Razielis* », dans *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, édité par C. Fanger (dir.), University Park, Pennsylvania State University Press, 2012, p. 92.

B. P et les condamnations du corpus raziélien

Directement liées à la diffusion et à la réception de la version copiée dans P sont bien sûr les condamnations dont l'ouvrage a été l'objet. Leur étude permet non seulement de connaître sa notoriété et son impact, mais également d'expliquer en partie la disparition d'une si grande partie du corpus. En outre, elles nous donnent un indice qualitatif sur la façon dont le traité a été envisagé au Moyen Âge et à l'époque moderne.

Il y a lieu d'avoir à l'esprit, lorsque l'on étudie les condamnations d'un ouvrage comme celui qui est contenu dans P, l'évolution que l'on observe au sein de la doctrine chrétienne. Outre le fait qu'elle n'est pas uniforme dans le temps, la plupart des sources religieuses qui donnent un avis direct sur les traités de magie en circulation n'émanent pas de la papauté. Il y a donc également une variation géographique. Il est dès lors difficile, voire impossible dans l'état actuel des recherches de proposer une synthèse complète de cette évolution, mais deux grands piliers peuvent être dressés pour le domaine qui nous concerne. Il s'agit de deux des sources les plus directement liées aux textes que nous étudions : le *Speculum astronomie* (vers 1250) qui critique principalement la magie astrale hermétique, et celle de l'abbé Trithème qui, dans son *Antipalus maleficiorum* (1508), s'insurge plutôt contre la magie salomonienne, christianisée et requérant la complicité d'un prêtre.

Résumons premièrement l'apport du *Speculum astronomie*. Cet ouvrage, longtemps attribué à Albert le Grand, a connu une grande diffusion à la fin du Moyen Âge (il est conservé dans plus de 60 manuscrits). Il classe les différents ouvrages de magie consacrés à la « science des images », c'est-à-dire la confection de talismans, en trois catégories : le *modus abominabilis*, le *modus detestabilis* et l'*imago astronomica*. Cette dernière catégorie, qui s'appuie uniquement sur la configuration céleste, est la seule à être admise par le *Magister Speculi*. La distinction entre les deux autres est plus difficile à percevoir : le *modus abominabilis* emploie des fumigations et des invocations pour contraindre (ou plutôt croire contraindre) des esprits astraux (liés aux planètes et aux mentions lunaires) et est lié à Toz le Grec, Germath le Babylonien, Balenuz et Hermès. C'est, selon l'auteur, le pire. Le *modus detestabilis* est un peu moins mauvais : il se fait par l'inscription de caractères, que l'on trouve dans des ouvrages attribués à Salomon, à Raziel et à un certain Mohammed. C'est parmi les ouvrages détestables que l'auteur du *Speculum* classe un certain *Liber institutionis* qui est dit de Raziel et qui commence par *in prima huius proemii parte*²⁰¹³. Nous n'avons pu identifier de quel ouvrage du corpus il s'agissait, mais la description qui en est faite laisse penser qu'il s'agit ici uniquement de l'équivalent de la partie IIb du *Liber temporum*. Il nous est dès lors difficile d'imaginer ce qu'aurait dit le *Magister Speculi* d'un texte comme celui contenu dans P s'il l'avait eu en main. En effet, la raison qui rend ces images précisément détestables n'est pas si évidente : s'agit-il de la présence de suffumigations et d'invocations, de l'attribution à

²⁰¹³ ZAMBELLI, P., *The Speculum Astronomiae and its enigma : astrology, theology and science in Albertus Magnus and its contemporaries*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, 1992 (Boston Studies in the philosophy of science, 135), p. 246.

Salomon et aux autres autorités mentionnées, de l'origine hébraïque, du fait que les esprits soient contraints plutôt que persuadés, de la plus grande importance de l'écriture par rapport aux invocations orales, de la moindre importance de l'astrologie ? Toutes ces hypothèses ont été envisagées, et la question reste en suspens.

Quoi qu'il en soit, J.-P. Boudet a pu observer que le *Speculum* avait eu un impact important, puisque les livres que celui-ci classe dans la catégorie « *imago astronomica* » et qui sont donc parfaitement licites selon lui sont ceux qui ont connu la plus grande diffusion au Moyen Âge. A contrario, il est tentant de penser que c'est entre autres à un tel ouvrage que le corpus raziélien doit le nombre somme toute assez faible de manuscrits conservés.

Presque deux siècles et demi plus tard, le ton a changé, et l'abbé Trithème condamne, dans son *Antipalus maleficiorum*, encore plus que la magie astrale, la magie salomonienne et christianisée, celle qui nécessite la complicité d'un homme d'Église et profite en quelque sorte de la force magique du rituel chrétien. Il distingue en effet les *libri magici*, parmi lesquels sont classés tous les ouvrages salomoniens, des *libri de magia suspecti*, comprenant la magie astrale. Parmi les premiers, il mentionne un ouvrage intitulé *Sepher Raziel* en sept livres, attribué à Salomon, qui « traite des esprits » et est « plein de vanité et de superstition »²⁰¹⁴.

La version qu'il a eue en mains était donc manifestement salomonienne, et il pourrait s'agir de VH. La question qui s'est posée à propos du *Speculum astronomie* revient donc ici : qu'aurait pensé l'abbé Trithème d'une version comme P s'il l'avait connue ? La question se pose d'autant plus ici que P ne mentionne pas une seule fois le nom du roi magicien, et c'est la seule version du corpus à présenter cette caractéristique. Elle se distingue par là non seulement des versions véritablement salomonisées, comme c'est le cas de VH, mais aussi des versions qui comme F3 et L mentionnent Salomon dans la chaîne de transmission de leur prologue, mais sans lui attribuer de rôle particulier. Il est peu probable que cette absence dans P soit volontaire et qu'elle ait eu précisément pour fonction de protéger l'ouvrage contre des critiques analogues à celles de l'*Antipalus maleficiorum*. En effet, Salomon est absent du prologue de 1701 et de la suite des SHR I et II. Si toutes les autres versions du corpus le mentionnent dans leur chaîne de transmission, c'est parce que leur prologue traduit celui du SHR I.

Un deuxième type de source nous permet d'étudier les condamnations du corpus raziélien : ce sont bien sûr les procès dans lesquels il est mentionné. Nous avons pu identifier cinq procès faisant allusion à un livre lié à Raziel, ayant eu lieu entre 1347 et 1463. Trois d'entre eux ont lieu dans la péninsule Ibérique, un en France et un à Bruxelles. Malheureusement, il est manifeste dans chacun d'entre eux que la version citée n'est pas directement liée à la tradition de P. Le plus souvent, c'est à un ouvrage salomonien ou alphonsin, parfois en sept livres. Dans le cas du procès de Pere Marc à Barcelone en 1440, il semblerait plutôt qu'il s'agit

²⁰¹⁴ TRITHÈME, J., *Antipalus maleficiorum*, Mainz, Busaeus, 1605, p. 292, cité d'après SECRET, F., « Sur quelques traductions du Sefer Razi'el », dans *Revue des Études Juives*, 128 (1969), p. 228 ; BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance*, p. 540.

d'une annexe de VH. Dans ceux d'Enrique de Villena (1434) et du comte d'Étampes (1463), la version est impossible à identifier.

Ici aussi, il est donc impossible de savoir quel effet aurait eu P précisément, en tombant dans les mains d'un inquisiteur espagnol. Toujours est-il que nous pouvons affirmer qu'aux XIV^e et XV^e siècles, le corpus a suscité des condamnations, principalement dans la péninsule Ibérique. Il n'est pas anodin de constater que la majorité des manuscrits du corpus conservés datent, comme nous l'avons observé, du XV^e siècle. L'époque du succès du traité est parallèle à la vague la plus importante de condamnations (pour autant que notre vision ne soit pas biaisée par un effet de source).

Notre étude des condamnations ne nous a donc permis à aucun moment d'identifier la version P en particulier. De façon générale, que ce soit dans l'étude de la diffusion, de la réception ou de la condamnation du corpus, seule la version VH est facilement et fréquemment identifiable en dehors du corpus (et dans le cas de Thomas Bollstäter, la version M). Ceci met en évidence le fait que la version « alphonsine » était bien plus importante que P à l'époque, et les deux uniques manuscrits latins conservés de cette version ne doivent pas nous tromper.

Par ailleurs, nous avons vu que dans de nombreux cas, aucune des versions connues ne pouvait être rapprochée des citations relevées, ce qui constitue une raison de plus de penser que le matériel raziélien qui circulait à la fin du Moyen Âge était beaucoup plus varié que ce qui en est resté.

Toute cette étude du manuscrit P, de la version qui s'y trouve conservée et du corpus raziélien en général a donc mis en évidence l'importance que celui-ci a eue, à partir du XII^e siècle et jusqu'au début de l'époque moderne, importance dont les sources conservées ne nous laissent que deviner les contours. La version P et le corpus semblent avoir gravité entre deux pôles principaux : l'Italie et la péninsule Ibérique. Si l'on regarde uniquement les manuscrits conservés, on est tenté de croire que c'est en Italie qu'a principalement fleuri le corpus, puisque cinq manuscrits sur onze en proviennent. Pourtant, tous les autres types de source mettent en évidence l'importance particulière de la péninsule Ibérique dans sa diffusion (que ce soit dans la version alphonsine ou dans d'autres textes raziéliens), ce qui n'est pas étonnant si l'on pense aux nombreuses mentions de Raziél dans les autres livres de magie astrale alphonsins. Nous avons proposé pour explication le fait que de façon générale, les manuscrits de magie ont été particulièrement bien conservés en Italie, et particulièrement mal en péninsule Ibérique.

P est en quelque sorte le reflet de cette ambiguïté, puisqu'il est copié sur du papier italien, mais comporte une note très précoce dans un mélange de castillan et de latin. De même, la langue employée présente des similitudes tant avec le castillan et le catalan qu'avec l'italien. Né sur les côtes orientales de la méditerranée (Palestine ou Égypte), il n'est peut-être

pas anodin que le *Livre de Raziel* ait abouti et ait connu un succès particulier sur ses côtes occidentales.

Cette version, dont nous soulignons dans notre introduction qu'elle était particulièrement atemporelle et donnait peu de prises aux études historiques, et qui s'est révélée aussi peu imprégnée de judaïsme que de christianisme, et tout aussi difficile à classer dans les catégories de magie salomonienne, astrale, détestable ou abominable, doit peut-être à ce caractère particulièrement neutre d'avoir été conservée, malgré sa place secondaire au sein du corpus raziélien.

Sources imprimées

Abraham Ibn Ezra's Introductions to Astrology, A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the *Book of the Beginning of Wisdom* and the *Book of the Judgments of the Zodiacal Signs*, éd. et trad. S. SELA, Leyde, Brill, 2017.

ABULAFIA, Abraham, *Les sept voies de la Torah*, édition en ligne (<http://ia801407.us.archive.org/26/items/AbrahamAbulafiaAStarterKit/shevanetivotfr.pdf>).

A Fifteenth-Century Manuscript of Jewish Magic. MS New York Public Library, Heb. 190, Introduction, Annotated Edition and Facsimile by G. BOHAK, Los Angeles, Cherub Press, 2014.

AGRIPPA DE NETTESHEIM, Henri-Corneille, *De occulta philosophia*, édité par V. PERRONE COMPAGNI, Leiden-New York-Cologne, Brill, 1992.

ID., *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, édité par S. WOLLGAST et traduit par G. GÜPNER, Berlin, Akademie Verlag, 1993.

ABU'L RAYHAN AL-BIRUNI, *The Book of Instruction in the Element of the Art of Astrology*, traduit par R. Ramsay Wright, M. A. Edin, et L. L. D. Tor, Londres, Luzac, 1934.

ALFONSO X EL SABIO, *Lapidario and Libro de las formas & ymagenes*, édité par R. C. DIMAN et L. W. WINGET, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1980.

ID., *Astromagia* (ms. Reg. Lat. 1283a), édité et traduit par A. D'AGOSTINO, Naples, Liguori Editore, 1992.

AL-QABĪSĪ (ALCABITIUS), *The Introduction of Astrology. Editions of the Arabic and Latin Texts and an English Translation*, édité par C. Burnett, K. Yamamoto et M. Yano, Londres-Turin, Warburg Institute, 2004.

AMBROGIO, Teseo, *Introductio in chaldaicam linguam*, Pavie, 1539.

Apocriphi dell'Antico Testamento, a cura di P. SACCHI, Milano, TEA, 1990.

Appendix ad repetitiones in iure canonico in primum et secundum decretalium Libros, celeberrimi I. V. C. atque in romana curia advocati praestantissimi, D. Quitillani Mandosii, Venise, apud Iuntas, 1587.

DE BARRIENTOS, Lope, *Trattato sulla divinazione e sui diversi tipi d'arte magica* [titre italien], édité par F. MARTÍNEZ DE CARNERO, Turin, Edizioni dell'Orso, 1999.

COHEN, Martin Samuel, *The Shi'ur Qomah : Texts and Recensions*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985.

CUENCA MUÑOZ, Paloma, *El « Tratado de la Divinança » de Fray Lope de Barrientos*, s. l., Cuenca, 1994.

DE CUES, Nicolas, *Opera Omnia jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis*, Leipzig-Hamburg, Meiner, 1932–2007.

DELATTE, Louis, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Paris, E. Droz, 1942.

DRAELANTS, Isabelle, *Le Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium (Liber aggregationis). Un texte à succès attribué à Albert le Grand*, Florence, SISMEI, Ed. del Galluzzo, 2007.

ÉLÉAZAR DE WORMS, *Sefer Sode Razzaya*, édité par D. WEISS, Jérusalem, s. l., 1991.

EYMERIC, Nicolas, *Directorium inquisitorum*, Rome, G. Ferrarium, 1587.

- FABRICIUS, Jérôme, *Codex pseudepigraphus veteris testamenti*, Hamburg, s. l., 1722.
- GOHORY, Jacques, *Paracelsi philosophiae et medicinae utriusque universae compendium*, Paris, s. l., 1598.
- GOLLANCZ, Hermann, *Sepher Mafteah Shelomoh (Book of the Key of Solomon)*, Oxford, Oxford University Press, 1914.
- GREENBERG, Moshe, *Ezekiel 1-20 : A New Translation, with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1983.
- GRIPPO, Giovanni, *Sepher Raziel ha Malakh. Book of Raziel*, s. l., G. G. Publisher, 2010.
- HARARI, Yuval, « The Sword of Moses (Harba de-Moshe). A New Translation And Introduction » dans *Magic, Ritual and Witchcraft*, 7.1 (2012), pp. 58-98.
- Hazards of the Dark Arts. Advice for Medieval Princes on Witchcraft and Magic*, trad. anglaise de R. KIECKHEFER, University Park, The Pennsylvania Univ. Press, 2017.
- HEDEGÅRD, Gösta, *Liber Iuratus Honorii. A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 2002.
- JELLINEK, Adolf, *Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*, 6 vol., Leipzig/Wien, s. l., 1853–1877.
- La sainte Bible*, traduite par A. CRAMPON, Argentré-du-Plessis, Éditions D. F. T., 1923 (reprint 1997)²⁰¹⁵.
- LACHOVER F., et TISHBY, Yeshayahu, *Michnat hazohar*, 3e éd., Jérusalem, Institut Bialik, 1971.
- Leçons des Pères du monde, Pirqé Avot et Avot de Rabbi Nathan, version A et B*, traduit de l'hébreu par E. SMILÉVITCH, Lagrasse, Verdier, 1983.
- LEFÈVRE D'ÉTAPLES, Jacques, *La Magie Naturelle*, édité et traduit par J.-M. MANDOSIO, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- LE GALLOIS, Jean-Leonor, *Traitté des plus belles bibliothèques de l'Europe*, Paris, Chez Estienne Michallet, 1680.
- LIBAVIUS, Andreas, *Examen Philosophiae Novae*, Frankfurt. a. M., Kopffius, 1615.
- MARGALIOH, Mordecai, *Sefer ha-Razim [The Book of the Mysteries], a newly recovered book of magic from the talmudic period, collected from Genizah fragments and other sources*, Jerusalem, Yediot Achronot, 1966.
- Midrash Bereshit Rabba*, édition critique et commentaire de J. THEODOR (dir.), Jerusalem, Wahrman, 1965
- Midrash Tehillim*, édité par S. BUBER, Vilnius, s. l., 1891.
- MOPSIK, Charles, *L'Ecclésiaste et son double araméen*, Paris, Verdier, 1990.
- NAVEH, Joseph et SHAKED, Shaul, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jérusalem, The Magnes Press, 1985.

²⁰¹⁵ Pour le texte hébreu, nous avons consulté principalement www.sefarim.fr.

ID., *Magic spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jérusalem, The Magnes Press, 1993.

Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite, traduction, préface et notes par M. DE GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943 (rééd. 1989).

PEDRO ALFONSO DE HUESCA, *Diálogo contra los Judíos*, édité par M. J. LACARRA (dir.), Hesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996 (Larumbe, Textos Aragoneses, 9).

PEGLOTTI, Francesco Balducci, *La pratica della mercatura*, édité par A. EVANS, Cambridge/Massachusetts, The Mediaeval Academy of America, 1936.

« *Picatrix* », *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, traduit en allemand de l'arabe par H. RITTER et M. PLESSNER, Londres, The Warburg Institute, 1962.

Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat Al-Ḥakīm, éd. D. PINGREE, Londres, The Warburg Institute, 1986.

POSTEL, Guillaume, *Apologies et rétractions. Manuscrits inédits publiés avec une introduction et des notes*, par F. SECRET, Nieuwkoop, de Graaf, 1972.

RAMBAN (NACHMANIDES) *Commentary on the Torah*, 5 vol., traduit par C. B. CHAVEL, New York, Shilo Publishing House, 2010-2013.

REBIGER, Bill et SCHÄFER, Peter, *Sefer ha-Razim I und II*, 2 vol., Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

RECANATI Menahem, *Le Livre des sens des commandements*, Constantinople, 1543-1544.

REUCHLIN, Jean, *De arte cabalistica. On the Art of the Kabbalah*, édité et traduit par M. et S. GOODMAN, Londres, Lincoln, 1993.

Sahr Asma' al-'Uqqar. L'Explication des noms des drogues. Un glossaire de matière médicale composé par Maïmonide, Le Caire, Imprimerie de l'institut Français, 1940.

SAVEDOW, Steve, *Sepher Rezial Hemelach: The Book of the Angel Rezial*, York Beach, Weiser, 2000.

Sefer Raziel ha-Mal'akh, Amsterdam, Chabad-Lubavitch Library, 1701.

Sefer Shimmush Tehillim, Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen, édité, traduit et commenté par B. REBIGER, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

Talmud de Babylone, traduit par les membres du rabbinat français sous la direction de É. MUNK, Colbo, 1972-1986.

THOMAS D'AQUIN, Thomas, *Somme théologique*, 4 vol., édité par A. RAULIN et A.-M. ROGUET, Paris, Cerf, 1984-1986.

TORRELLA, Jérôme, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, édité, présenté et annoté par N. WEILL-PAROT, Florence, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2008.

TRITHÈME, Jean, *Antipalus maleficiorum*, Mainz, Busaeus, 1605.

ID., *Steganographia*, Darmstadt, s. l., 1621.

Tuhfat al-ahbab. Glossaire de la matière médicale marocaine, édité par H.-P.-J. RENAUD et G. COLIN, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1934.

VAUGHAN, Thomas (dit Eugène PHILALÈTHE), *Œuvres complètes*, préface, traduction et notes de C. ROSEREAU, Paris, La Table d'Émeraude, 1999.

VÉRONÈSE, Julien, *L'Ars notoria au Moyen Âge : Introduction et édition critique*, Florence, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2007.

ID., *L'Almandal et l'Almadel latins au Moyen Âge. Introduction et éditions critiques*, Florence, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2012.

Vie et œuvres de l'admirable docteur mystique le bienheureux père saint Jean de la Croix, par les soins des carmélites de Paris, Paris, H. Oudin, 1893.

VON REICHENAU, Bern, *De nigromantia seu divinatione daemonum contemnenda*, édité par B. MARXREITER, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2016.

ZAMBELLI, Paola, *The Speculum Astronomiae and its enigma : astrology, theology and science in Albertus Magnus and its contemporaries*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, 1992 (Boston Studies in the philosophy of science, 135).

Le Zohar, traduction, annotation et avant-propos par C. MOPSIK, Paris, Verdier, 1981 (Collection « Les Dix Paroles »).

Bibliographie

- ABATE, Emma, « Contrôler les démons. Formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Genizah », dans *Revue de l'histoire des religions*, 2 (2013), pp. 273-295.
- EAD., « Nouvelles lumières sur la tradition du *Sefer Raziel* », dans *La Règle d'Abraham*, 39 (2017), pp. 43-57.
- ABELSON, Joseph, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, Londres, Macmillan and Co., 1912.
- AGAMBEN, Giorgio et COCCIA, Emanuele (éd.), *Angeli : ebraismo, cristianesimo, islam*, Vicenza, Pozza, 2009.
- BARON, Solène, « Un procès de magie du Gévaudan et ses enjeux politiques (1347) », dans *Cahiers des recherches médiévales et humanistes*, 33 (2017), pp. 385-417.
- BENEDETTO, Marienza, « A Hebrew Version of Ptolemy's *Tetrabiblos*: *The Decrees of the Stars* by Judah ben Solomon ha-Cohen », dans *Iberia Judaica*, 7 (2015), pp. 111-120.
- BERTHOIN-MATHIEU, Anne, *Prescriptions magiques anglaises du X^e au XII^e siècle. Étude structurale*, 2 vol., Paris, AMAES, 1996.
- BLAISE, Albert, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Turnhout, Brepols, 1975.
- BOHAK, Gideon, *Ancient Jewish Magic : a History*, Cambridge, CUP, 2008.
- BORCHARDT, Frank L., « Trithemius and the Mask of Janus », dans *Traditions and Translations : Studies in Honor of Harold Jantz*, édité par L. E. KURTH, München, Delp, 1972, pp. 37-49.
- BOUDET, Jean-Patrice, « Les condamnations de la magie à Paris en 1398 », *Revue Mabillon*, n.s., t. 12 (= t. 73), 2001, pp. 121-157.
- ID., « Magie théurgique, angélologie et vision béatifique dans le *Liber sacratus* attribué à Honorius de Thèbes », dans *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 114-2 (2002), pp. 851-890.
- ID., « Deviner dans la lumière. Note sur les conjurations pyromantiques dans un manuscrit anglais du XV^e siècle », dans *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, édité par S. CASSAGNES-BROUQUET (dir.), Rennes, PUR, 2003, pp. 523-530.
- ID., « Les *who's who* démonologiques de la Renaissance et leurs ancêtres médiévaux », *Médiévales* [En ligne], 44, printemps 2003, mis en ligne le 09 décembre 2005, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/1019>.
- ID., *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.
- ID. et VÉRONÈSE, Julien, « Le secret dans la magie rituelle médiévale » dans *Il Segreto, Micrologus : Natura, Scienze et Società Medievali*, 14 (2006), pp. 101-150.
- ID., « Le modèle du roi sage aux XIII^e et XIV^e siècles : Salomon, Alphonse X et Charles V », dans *Revue historique*, 647/3 (2008), pp. 545-566.

ID., « Démons familiers et anges gardiens dans la magie médiévale », dans *De Socrate à Tintin. Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, édité par J.-P. BOUDET, Ph. FAURE et Chr. RENOUX (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, pp. 119-134.

ID., « Adam, premier savant, premier magicien », dans *Adam, le premier homme*, édité par A. PARAVICINI BAGLIANI (dir.), Florence, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2012, pp. 277-296.

ID., « La traduction latine attribuée au patronage d'Alphonse X de Castille d'un célèbre traité de magie juive, le *Livre de l'ange Raziel* », communication au séminaire de l'IRHT le 5 décembre 2013.

ID., « Science et magie sous le patronage d'Alphonse X », communication au séminaire de l'IRHT, Orléans, 22 novembre 2013.

ID., BÉRIOU, Nicole et ROSIER-CATACH, Irène, *Le Pouvoir des mots au Moyen-Âge*, Turnhout, Brepols, 2014 (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Âge, 13).

ID. et DESCAMPS, Jean-Pierre, « Brevets magiques et pouvoir des mots » dans *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, édité par N. BÉRIOU, J.-P. BOUDET, I. ROSIER-CATACH (dir.), Turnhout, Brepols, 2014, pp. 381-408.

ID. et VÉRONÈSE, Julien, « La *Somme de la magie sacrée* de Bérenger Ganell », dans *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, édité par N. BÉRIOU, J.-P. BOUDET, I. ROSIER-CATACH (dir.), Turnhout, Brepols, 2014, pp. 17-19.

ID. et VÉRONÈSE, Julien, « Lier et délier : de Dieu à la sorcière », dans *La légitimation implicite. Actes des conférences organisées à Rome en 2010 et en 2011 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome*, sous la direction de J.-P. GENET, Paris-Rome, Publications de la Sorbonne-École française de Rome, 2015 (Le pouvoir symbolique en Occident (1300-1640), I), vol. 1, pp. 87-119.

ID., « Des savoirs occultes et illicites ? Les textes et manuscrits de magie en Italie (XIV^e – début du XVI^e siècle) », dans *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII^e -XV^e siècle)*, édité par J. CHANDELIER et A. ROBERT (dir.), Rome, EFR, 2015, pp. 509-539.

ID., « La magie au carrefour des cultures dans la Florence du Quattrocento : le *Liber Bileth* et sa démonologie », dans *Penser avec les démons. Démonologues et démonologies (XIII^e -XVII^e siècle)*, textes réunis par M. OSTORERO et J. VÉRONÈSE, Florence, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2015, pp. 313-344.

ID., « La science des étoiles dans la librairie de Charles V », dans *Traduire au XIV^e siècle : Evrart de Conty et la vie intellectuelle à la cour de Charles V*, édité par J. DUCOS et M. GOYENS, Paris, Honoré Champion, 2015, pp. 379-401.

ID. et COULON, Jean-Charles, « La version arabe (*Ghāyāt al-ḥakīm*) et la version latine du *Picatrix*. Points communs et divergences », dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies*, 33/1 (2017), pp. 67-101.

ID., « 'Nigromantia' : brève histoire d'un mot », dans *Geomancy and Other Forms of Divination*, édité par A. PALAZZO et I. ZAVATTERO, Florence, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2017, pp. 445-462.

ID., « The Transmission of Magic in Europe (Middle Ages - Renaissance) », dans *Micrologus*, XXVIII (2020), *The Islamic Sciences in the Western World*, pp. 143-165.

ID. et CHIFFOLEAU, Jacques, « Magie et construction de la souveraineté sous le règne de Charles VI », dans *De Frédéric II à Rodolphe II : astrologie, divination et magie dans les cours (XIII^e-XVII^e siècle)*, dir.

J.-P. BOUDET, M. OSTORERO et A. PARAVICINI BAGLIANI, Florence, SISMELE, Ed. del Galluzzo, 2017, pp. 157-239.

ID. et VÉRONÈSE, Julien, « La transmission de la magie arabe à l'Occident médiéval : bilan et problèmes », dans *La magie dans l'Orient juif, chrétien et musulman*, Actes du séminaire et du panel du Groupement d'Intérêt Scientifique (CNRS) « Moyen-Orient et Mondes musulmans », édité par A. BOUANGA et J.-Ch. COULON, Paris, CNRS, (2020).

BRIQUET, Charles-Moïse, *Les filigranes, dictionnaire historique des marques de papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, Genève, A. Jullien, 1907.

BURNETT, Charles, « The Legend of the three Hermes and Abū Ma'shar's Kitāb al-Ulūf in the Latin Middle Ages », dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 38 (1976), pp. 231-234.

ID., « The Translating Activity in Medieval Spain », dans *The Legacy of Muslim Spain*, édité par S. K. JAYYUSI, *Handbuch der Orientalistik*, 12, Leiden, 1992, pp. 1036-58.

ID., « Al-Qabīṣī's *Introduction to Astrology* : From Courtly Entertainment to University Textbook », dans *Studies in the History of Culture and Science: A Tribute to Gad Freudenthal*, édité par R. FONTAINE, Leyde, Brill, 2011, pp. 43-69.

ID., « Richard de Fournival and the *Speculum astronomiae* », dans *Richard de Fournival et les sciences au XIII^e siècle*, éd. Joëlle Ducos et Christopher Lucken, Florence, SISMELE, Ed. del Galluzzo, 2018, pp. 339-348.

ID., « *Inscriptio characterum*. Solomonian Magic and Palaeography », à paraître.

BURNS, Robert Ignatius (dir.), *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1990.

CAIOZZO, Anna, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge. Une histoire du zodiaque et de ses représentations dans les manuscrits du Proche-Orient musulman*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

Catalogue général des manuscrits latins, 8 vol. + 5 tables, Paris, Bibliothèque Nationale, 1939-1998.

COPENHAVER, Brian P., « Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De vita* of Marsilio Ficino », dans *Renaissance Quarterly*, 37/4 (1984), pp. 523-554.

CORBIN, Henri, « Rituel Sabéen et exégèse ismaïlienne » dans *Eranos Jahrbuch*, 19 (1950), pp. 181-246.

COROMINAS, Joan et PASCUAL, José, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vol., Madrid, Gredos, 1980-1991.

COTARELO Y MORI, Emilio, *Don Enrique de Villena. Su vida y obras*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1896.

COULON, Jean-Charles, « Les effrits : typologie et histoire d'une catégorie de djinns dans la littérature magique arabe médiévale », dans *Actes du Colloque « Magie, féerie, sorcellerie » organisé à Amiens du 13 au 15 mars 2019*, à paraître.

DAN, Joseph (dir.), *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, Cambridge, Harvard College Library, 1997.

DAVIDSON, Gustav, *Dictionnaire des anges (y compris les Anges déchus)*, traduit de l'anglais par C. HENNEBAULT, Paris, Le Jardin des Livres, 2010.

DAXELMÜLLER, Christoph, *Aberglaube, Hexenzauber, Höllenängste. Eine Geschichte der Magie*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996.

DELISLE, Léopold-Victor, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, 4 t., Paris, Imprimerie impériale, 1868-1881.

ID., *Recherches sur la librairie de Charles V*, 2 vol., Paris, Honoré Champion, 1907.

DE VILLENA, Enrique, *Obras completas*, 3 t., Madrid, Turner, 1994.

D'HOOGHVORST, Charles, *Le Livre d'Adam*, Grez-Doiceau, Beya, 2008.

D'HOOGHVORST, Emmanuel, *Le Fil de Pénélope*, Grez-Doiceau, Beya, 2009.

DOMINGUEZ RODRIGUEZ, Ana, « El *Officium Salomonis* de Carlos V en el Monasterio de El Escorial. Alfonso X y el planeta Sol. Absolutismo monárquico y hermetismo », dans *Reales Sitios*, 22 (1985), pp. 11-28.

DUPÈBE, Jean, « Curiosité et magie chez Johannes Trithemius » dans *La curiosité à la Renaissance*, Actes réunis par Jean CÉARD, Paris, SEDES, 1986, pp. 71-97.

DUPONT-FERRIER, Gustave, *Études sur les institutions financières de la France à la fin du Moyen Âge*, Paris, Firmin-Didot, 1932.

EISENMENGER, Johann, *Entdecktes Judenthum*, Frankfurt a. M., s. l., 1700.

ELBOGEN, Ismar, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a. M., Kaufmann, 1931.

Encyclopaedia Judaica, 26 vol., Jérusalem, Keter Publishing House, 1971-1994.

FODOR, Alexander, « An Arabic Version of *Sefer Ha-Razim* », dans *Jewish Studies Quarterly*, 13 (2006), pp. 412-427.

FRITZ, Jean-Marie, « *Translatio studii* et déluge. La légende des colonnes de marbre et de brique », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 47 (2004), pp. 127-151.

FÜRBERTH, Frank, *Johannes Hartlieb : Untersuchungen zu Leben und Werk*, Tübingen, Hermaea, 1992.

GAGER, John, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

GAL, Florence, BOUDET, Jean-Patrice et MOULINIER-BROGI, Laurence, *Vedrai mirabilia. Un libro di magia del Quattrocento*, Rome, Viella, 2017.

GARCÍA AVILÉS, Alejandro, « Two Astromagical Manuscripts of Alfonso X the Wise », dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 59 (1996), pp. 14-23.

ID., « Alfonso X y el *Liber Razielis* : imágenes de la magia astral judía en el *scriptorium* alfonsí », dans *Bulletin of Hispanic Studies*, 74-1 (1997), pp. 21-40.

GEHR, Damaris, « La Fittizia associazione del *Liber Razielis* in sette libri ad Alfonso X il Saggio e una nuova determinazione delle fasi redazionali del trattato, della loro datazione e dell'identità dei compilatori coinvolti », dans *Viator Multilingual*, 43 (2012), pp. 181-210.

EAD., « *'Gaudent brevitatem moderni'* : rielaborazioni delle teoria magica nel tardo medioevo sull'esempio dell'*Almandal* di Salomone », dans *Società e storia*, 139 (2013), pp. 1-36.

EAD., « Beringarius Ganellus and the *Summa sacre magice*: Magic as the promotion of God's Kingship », dans PAGE, Sophie, et RIDER, Catherine (dir.), *The Routledge History of Medieval Magic*, Londres-New York, Routledge, 2019, pp. 237-253.

GILLY, Carlos, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Florence, Centro Di, 1999.

ID., « Tra Paracelso, Pelagio e Ganello : l'ermetismo in John Dee » dans *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto*, édité par C. GILLY et C. VAN HEERTUM, Florence, Centro Di, 2005, pp. 275-285.

GINZBERG, Louis, « *בנו של סמאל* », dans *ha-Gohen*, 9 (1922), pp. 38-41.

ID., *Les Légendes des Juifs*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

GIRALT, Sebastià, « Magic in Occitan and Latin in ms. *Vaticano, BAV, Barb. lat. 3589* », dans *Revue d'Histoire des textes*, 9 (2014), pp. 221-272.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, *Alfonso X el Sabio, 1252-1284*, Palencia, Editorial La Olmeda, 1993.

GOODMAN, Martin (dir.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

GRATTAN, Henri Grafton et SINGER, Charles, *Anglo-Saxon Magic and Medicine, illustrated specially from the Semi-pagan 'Lacnunga'*, Oxford, Oxford University Press, 1952.

GRÉVIN, Benoît, « L'ange en décomposition(s) : formation et évolution de l'onomastique angélique des origines au Moyen Âge », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, 114-2 (2002), pp. 617-656.

GROS DE BOZE, Claude, « Éloge de M. Henrion », dans GUÉRIN, Hippolyte-Louis *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres depuis son établissement, avec les éloges des académiciens morts depuis son renouvellement*, vol. II, Paris, 1740, pp. 172-187.

HERNANDO, Josep, « La Inquisición en Cataluña en la Baja Edad Media. Un proceso por crimen de herejía contra el ciudadano de Barcelona Pere Marc », dans *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 127-174.

HERMANN, Klaus, *Massekhet Hekhalot: Traktat von den himmlischen-Palästen, Edition, Übersetzung und Kommentar*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1994.

ID., « The Reception of Hekhalot-Literature in Yohanan Alemanno's autograph MS Paris 849 », dans DAN, Joseph et HERRMANN, Klaus, *Studies in Jewish manuscripts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, pp. 19-88.

HUNT, Richard William, « The Disputation of Peter of Cornwall Against Symon the Jew » dans *Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke*, édité par R. W. HUNT, W. A. PANTIN et R. W. SOUTHERN, Oxford, Clarendon, 1948, pp. 143-156.

IAFRATE, Allegra, *The Long Life of Magical Objects. A Study in the Solomonic Tradition*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2019.

IDEL, Moshe, « The Study Program of R. Yohanan Alemanno », dans *Tarbiz*, 48 (1978-1979), pp. 303-331 [hébr.].

ID., *Kabbalah in Italy, 1280-1510. A Survey*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2011.

ID., « Visualisation of Colors, I : David ben Yehudah he-Ḥasid's Kabbalistic Diagram », dans *Ars Judaica*, 11 (2015), pp. 31-54.

ID., « Sefer Razi'el ha-mal'akh, New Inquiries », dans *Eredità di Salomone : la magia ebraica in Italia e nel Mediterraneo*, Giuntina, 2019, pp. 143-168 (Testi e studi del Meis ; VII).

Istorie fiorentine di Scipione Ammirato, Florence, L. Marchini e G. Becherini, 1824 – 1827.

JACOBS, Louis, *The Jewish Religion. A Companion*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

JUSTE, David, *Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich*, Paris, CNRS, 2011.

KEIZER, Lewis, *Sefer ha-Razim and its Traditions: An Inquiry into the Interrelation of Jewish, Greco-Egyptian, and Chaldean Magico-Mystic Practices in the Roman-Hellenistic Period*, Santa Cruz, s. l., 1971.

KIBRE, Pearl, *The Library of Pico della Mirandola*, New York, Columbia University Press, 1936.

KIECKHEFER, Richard, « Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge », dans *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, édité par R. MUCHEMBLE (dir.), Paris, Armand Colin, 1994, pp. 17-46.

ID., *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1997.

KLAASSEN, Frank, « English Manuscripts of Magic, 1300-1500: a preliminary Survey », dans *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, édité par C. FANGER (dir.), Stroud, Sutton Publ., 1998, pp. 3-31.

ID., *Religion, Science and the transformations of Magic: Manuscripts of Magic, 1300-1600*, University of Toronto, 1999.

KRAUSS, Samuel, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 2 vol., Berlin, S. Calvary & co., 1898-1899 (réimpression Hildesheim 1987).

KUNTZ, Marion L., *Guillaume Postel. Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, La Haye, Nijhoff, 1981.

LEICHT, Reimund, *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

LESSES, Rebecca, « Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations », dans *Harvard theological review*, 89 (1996), pp. 41-60.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El concepto cultural alfonsí*, Barcelona, Bellaterra, 2004.

MARTÍNEZ, H. Salvador, *Alfonso el Sabio. Una biografía*, Madrid, Polifemo, 2003.

MCGINN, Bernard, « Cabalists and Christians : Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought » dans *Jewish Christians and Christian Jews. From the Renaissance to the Enlightenment*, édité par R. H. POPKIN et G. M. WEINER, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 1994, pp. 11-34.

MENENDEZ PIDAL, Gonzalo, « Alfonso X el Sabio », dans *Historia general de las literaturas hispanicas*, Barcelona, Barna, 1949, pp. 427-446.

ID., « Como trabajaron las escuelas alfonsies », dans *Nueva revista de filologia hipanica*, 5 (1951), pp. 363-380.

MESLER, Katelyn, MESLER, K., « The *Liber iuratus Honorii* and the Christian Reception of Angel Magic », dans *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, édité par C. FANGER (dir.), University Park, Pennsylvania State University Press, 2012, pp. 113-150.

EAD., « The Latin encounter with Hebrew magic: Problems and approaches », dans PAGE, Sophie, et RIDER, Catherine (dir.), *The Routledge History of Medieval Magic*, Londres-New York, Routledge, 2019, pp. 85-98.

MIDGAL, Anna Maria, *Regina Caeli, Les images de la Vierge et le culte des reliques. Tableaux-reliquaires polonais à l'époque médiévale*, Thèse de doctorat de Langues, Histoire et civilisation des mondes anciens, sous la direction de N. Reveyron, Université Lumière Lyon II, 2010, chapitre V.

MOTHERBY, George, *A New Medical Dictionary or General Repository of Physic*, Londres, Johnson, 1785.

NIGGEMEYER, Jens-Heinrich, *Beschwörungsformeln aus dem "Buch der Geheimnisse" (Sefar ha-razim). Zur Topologie der magischen Rede*, Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, 1975.

OMONT, Henri, *Anciens inventaires et catalogues de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Ernest Leroux, 1913.

PAGE, Sophie, « Uplifting souls : The *Liber de essentia spirituum* and the *Liber Razielis* », dans *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, édité par C. FANGER (dir.), University Park, Pennsylvania State University Press, 2012, pp. 79-112.

EAD., *Magic in the Cloister. Pious Morives, Illicit Interests, and Occult Approaches to the Medieval Universe*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2013.

EAD. et RIDER, Catherine (dir.), *The Routledge History of Medieval Magic*, Londres-New York, Routledge, 2019

PARAVICINI BAGLIANI, Agostino, *Le Speculum Astronomiae, un énigme ? Enquête sur les manuscrits*, Florence, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2001.

Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, 68 vol., Stuttgart, J. B. Metzler, 1893-1972.

PERRIN, Michel-Yves, « Rendre un culte aux anges à la manière des juifs », dans *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, 114-2 (2002), pp. 669-700.

PICCARD, Gerhard, *Wasserzeichen Werkzeug und Waffen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1980.

PINGREE, David, « Learned Magic in the Time of Frederick II », dans *Le scienze alla corte de Federico II*, Turnhout-Paris, Brepols, 1994, pp. 39-56.

PROCTER, Evelyn Stefanos, « The Scientific Works of the Court of Alfonso X of Castile : The King and his Collaborators », dans *Modern Language Review*, 40 (1945), pp. 12-29.

EAD., *Alfonso X of Castile, Patron of Literature and Learning*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

RAMBAN (NACHMANIDES) *Commentary on the Torah*, 5 vol., traduit par C. B. CHAVEL, New York, Shilo Publishing House, 2010-2013.

REBIGER, Bill et SCHÄFER, Peter, « Zur Redaktionsgeschichte des *Sefer Raziel ha-Mal'akh* », dans *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 32 (2005), pp. 1-22.

RENAN, Ernest, *Fragments du livre gnostique intitulé Apocalypse d'Adam, ou Pénitence d'Adam, ou Testament d'Adam, publiés d'après deux versions syriaques*, Paris, Imprimerie Impériale, 1854.

ROMANO, David, « Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli ebrei », dans *Oriente e occidente nel medioevo : filosofia e scienza*, Rome, Accademia Naz. Dei Lincei, 1971, pp. 677-711 (repr. dans *De historia judia hispanica*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1991, pp. 147-181, et dans *La ciencia hispanojuidía*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 139-149)

ROTH, Norman, « Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work », dans *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, édité par R. I. BURNS, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 58-71.

RUCQUOI, Adeline, « El rey Sabio : cultura y poder en la monarquía medieval castellana », dans *Repoblación y reconquista, Actas del III curso de cultura medieval, Centro de Estudios del Románico (Aguilar de Campo, 1991)*, Madrid, 1993, pp. 77-87.

SALZER, Dorothea, *Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

SCHÄFER, Peter, « Magic and Religion in Ancient Judaism », dans *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, édité par P. SCHÄFER et H. G. KIPPENBERG (dir.), Leiden, Brill, 1997, pp. 19-43.

ID. (dir.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1981.

ID. (dir.), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 4 vol., Tübingen, Mohr Siebeck, 1987-1995.

ID. (dir.), *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1984.

SCHOLEM, Gershom, *Les Grands Courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1983.

SCHWAB, Moïse, *Vocabulaire de l'angélologie, d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1897, réimpr. Milan, 1989.

SECRET, François, « Qui était Libanius Gallus, le maître de Jean Trithème ? », dans *Estudios Iulianos*, 6 (1962), pp. 127-137.

ID., « Sur quelques traductions du Sefer Razi'el », dans *Revue des Études Juives*, 128 (1969), pp. 223-245.

SED, Nicolas, « Le *Sefer ha-Razim* et la méthode de "combinaison des lettres" », dans *Revue des Études Juives*, 130 (1971), pp. 295-304.

ID., *La Mystique cosmologique juive*, Paris, EHESS, 1981.

ID., « Le Mystère des couleurs de J. Gikatilla », dans *Chrysopoeia*, 1 (1987), pp. 3-20.

SKEMER, Don C., *Binding words. Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2006.

TARALON, Jean, « La majesté d'or de Sainte-Foy du trésor de Conques », dans *Revue de l'Art*, 40-41 (1978), pp. 11-73.

THORNDIKE, Lynn, « Traditional Medieval Tracts Concerning Engraved Astrological Images » dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947, pp. 217-274.

TRACHTENBERG, Joshua, *Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

TREMEL, Jan, *Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport*, Hildesheim, Weidman, 2004.

UCCELLI, Giovanni Battista, *Il Palazzo del potestà ; illustrazione storica*, Florence, Tipografia delle Murate, 1865.

VAJDA, Georges, *Juda ben Nissim Ibn Malka, philosophe juif marocain*, Paris, Larose, 1954.

VAN HAELEST, Joseph, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris, La Sorbonne, 1976.

VÉRONÈSE, Julien, « La transmission groupée des textes de magie "salomonienne" de l'Antiquité au Moyen Âge. Bilan historiographique, inconnues et pistes de recherche », dans *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales : textes et représentations, VI^e-XIV^e siècle*, édité par S. GIOANNI et B. GRÉVIN (dir.), *Collection l'École Française de Rome – 405*, Rome, EFR, 2008, pp. 193-223.

Id., « God's names and their uses in the Books of Magic attributed to King Solomon », dans *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 5/1 (2010), pp. 30-50.

Id., « Solomonian Magic », dans PAGE, Sophie, et RIDER, Catherine (dir.), *The Routledge History of Medieval Magic*, Londres-New York, Routledge, 2019, pp.187-200.

VÉRONÈSE, Julien et GRÉVIN, Benoît, « Les caractères magiques au Moyen Âge central (XII^e-XIV^e siècle) », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 162 (2004), pp. 305-379.

WANDREY, Irina, *“Das Buch des Gewandes“ und “Das Buch des Aufrechthens“. Dokumente eines magischen Spätantiken Rituals*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

WEILL-PAROT, Nicolas, « Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries). 'Astrological Images' and the Concept of 'Addressative' Magic », dans *The Metamorphosis of Magic From Late Antiquity to Early Modern Period*, édité par J. BREMMER et J. R. VEENSTRA (dir.), Louvain, Peeters, 2002, pp. 167-187.

Id., « Dans le ciel ou sous le ciel ? Les anges dans la magie astrale, XII^e-XIV^e siècle », dans *Les anges et la magie au Moyen Âge*, tiré-à-part des *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 114-2, (2002), pp. 753-771.

Id., *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Champion, 2002.

WEISS, Hans-Friedrich, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966.

WESTCOTT, William Winn, *An Introduction to the Study of the Kabbalah*, London, Watkins, 1926.

WIGODER, Geoffrey (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Éditions du Cerf, Paris, 1993.

WOLF, Johann Christoph, *Bibliotheca hebraea*, Hamburg-Leipzig, Liebezeit, 1715-1734.

WOLFSON, Elliot R., « Phantasmagoria : the Image of the Image in Jewish Magic from Late Antiquity to the Early Middle Ages », dans *Review of Rabbinic Judaism*, 4-1 (2001), pp. 78-120.

ZERDOUN BAT-YEHOUDA, Monique, *Les Encres noires au moyen âge*, Paris, CNRS, 1983.

ZSOM, Dóra, « Another arabic version of *Sefer ha-Razim* and *Ḥarba de-mošē* : a new Sifr Ādam manuscript », dans *The Arabist. Budapest studies in Arabic*, 37 (2016), pp. 179-201.