

REFLETS DE CODE-SWITCHING DANS LA DOCUMENTATION MÉDIÉVALE ? CEHTL, 2

SAUTS DE LANGUES ET PAROLE PERFORMATIVE DANS
LES TEXTES DE MAGIE RITUELLE MÉDIÉVALE (XII^E-XV^E
SIÈCLE)

PAR JULIEN VÉRONÈSE

MOTS-CLÉS : MULTILINGUISME, MAGIE, PERFORMATIVITÉ

Résumé : L'usage de mots d'apparence exotique – les *onomata barbara* – pour renforcer la vertu performative d'un texte magique est déjà attesté dans l'antiquité. Le développement de nouvelles formes de magie rituelle au bas Moyen Âge conduit à s'interroger sur la forme spécifique qu'y prirent ces pratiques.

Abstract : The practice of stuffing a magical text with exotic-sounding words – the so-called onomata barbara – to enhance its performative power is already documented in the classical world. As new forms of ritual magic developed during the late Middle Ages, what impact did they have on this age-old habit ?

Pour citer cet article :

– VÉRONÈSE Julien « Sauts de langues et parole performative dans les textes de magie rituelle médiévale (XII^e-XV^e siècle) », dans *Reflets de code-switching dans la documentation médiévale ?*, CEHTL, 2, 2009, Paris, LAMOP (1^{re} éd. en ligne 2011).

Cet article est sous licence [Creative Commons 2.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/) BY-NC-ND. – Vous devez citer le nom de l'auteur original de la manière indiquée par l'auteur de l'œuvre ou le titulaire des droits qui vous confère cette autorisation. – Vous n'avez pas le droit d'utiliser cette création à des fins commerciales. – Vous n'avez pas le droit de modifier, de transformer ou d'adapter cette création.

Sauts de langues et parole performative dans les textes de magie rituelle médiévale (XII^e-XV^e siècle)

PAR JULIEN VÉRONÈSE*

Comme ont pu le mettre en évidence un certain nombre d'anthropologues¹, l'usage de signes et de paroles conçus comme porteur d'efficacité est une constante de la magie, quelle que soit la définition que l'on donne à ce terme². L'usage de prières, d'invocations, d'incantations ou de formules destinées à être l'objet d'une locution, au côté de celui de sacrifices et de signes écrits, est ainsi bien attesté dans les pratiques magiques de l'Antiquité, notamment pour ce qui

* Maître de conférence à l'université d'Orléans

1. Cf. par exemple S. J. TAMBIAH, « The Magical Power of Words », *Man (The Journal of the Royal Anthropological Institute)*, n.s. 3, 1968, p. 175-208, rééd. in Id., *Culture, Thought, and Social Actions*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, p. 17-59.

2. On peut reprendre la définition proposée par J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XI^e-XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 119 : par magie, on peut entendre « ce qui est considéré comme susceptible de produire, à l'aide d'un certain nombre de rites, de procédés occultes et d'artifices techniques, des phénomènes jugés comme extraordinaires en fonction de l'état des croyances religieuses et des connaissances de la nature, dans un milieu donné et à une époque donnée. »

concerne la partie orientale de la Méditerranée³. Dans une aire où les syncrétismes ont été puissants, il était d'usage que le magicien ou le sorcier appartenant à une aire linguistique donnée énonce, dans le flux incantatoire, des mots dont le sens lui était inconnu ou inaccessible, car provenant ou étant supposés provenir d'une autre sphère linguistique et culturelle ou ayant été prétendument institués dans des langues anciennes. Inséré dans une longue tradition, le locuteur était amené à reconnaître à certains lexiques sans signification évidente ou véritable une vertu opératoire que seule pouvait préserver en définitive la conservation rigoureuse des formes sonores initiales. Origène au III^e siècle est bien connu pour avoir théorisé cette efficacité des mots étrangers au locuteur-magicien dans son *Contra Celsum* (notamment aux § 24-25 du chapitre 1), en s'arrêtant en particulier sur le cas des noms divins⁴. Mais celle-ci est également, en théorie comme en

3. F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994 (trad. fr.), notamment p. 244-249 ; N. JANOWITZ, *Icons of Power. Ritual Practices in Late Antiquity*, Philadelphia, The Pennsylvania State University Press, 2002.

4. G. BARDY, « Origène et la magie », *Recherches de Science religieuse*, 18, 1928, p. 126-142 ; J. DILLON, « The Magical Power of Names and Later Platonism », dans *Origeniana Tertia: The Third International Colloquium for Origen Studies, University of Manchester (7-11 sept. 1981)*, éd. R. C. Hanson et H. Crouze, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1985, p. 203-216, notamment p. 214-215, rééd. in J. DILLON, *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot, 1990, n° XXIII ; N. JANOWITZ, « Theories of Divine Name in Origen and Pseudo-Dionysius », *History of Religions*, 31/4, 1991, p. 359-372 ; ID., *Icons of Power, op. cit.*, p. 34-38. Pour une mise en contexte plus large de la position origénienne, cf. R. M. VAN DEN BERG, « Does it Matter to Call God Zeus ? Origen, *Contra Celsum* I 24-25 Against the Greek Intellectuals on Divine Names », dans *The*

pratique, l'un des piliers de la théurgie néoplatonicienne contemporaine, ainsi que l'illustre un passage des Mystères d'Égypte où Jamblique répond à Porphyre, assez sceptique en la matière :

« Tu demandes “ce que veulent dire les noms dénués de signification” ? En réalité ils ne le sont pas autant que tu le penses ; en admettant qu'ils nous soient inconnus, ou que certains [seulement] nous soient connus, — ceux dont nous avons reçu des dieux l'explication, — pour les dieux tous ont un sens, non point suivant un mode exprimable ni selon la valeur de signe indicatif qui vient chez les hommes de leur imagination, mais suivant un mode uni aux dieux par l'intellect [...]. Mais “pourquoi préférons-nous les signes barbares à ceux de nos langues respectives” ? Il y a de ce fait une raison mystique. Comme les dieux nous ont enseigné que toute la langue des peuples sacrés, tels que les Assyriens et les Égyptiens, est apte aux rites sacrés, nous croyons devoir adresser aux dieux dans la langue qui leur est connaturelle les formules laissées à notre choix, et comme ce type de langage est primitif et fort ancien — d'autant plus que ceux qui ont appris les premiers noms des dieux nous les ont transmis en les mêlant à leur propre langue, tenue pour propre et adaptés à ces noms, — nous conservons jusqu'ici intangible, sans cesse, la loi de la tradition. Car si une chose au monde convient aux dieux, c'est évidemment le perpétuel et l'immuable qui leur sont connaturels⁵. »

Revelation of the Name YHWH to Moses, Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity, éd. G. H. Van Kooten, Leiden, Brill, 2006, p. 169-183.

5. Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, trad. fr. par E. Des Places, Paris, Belles Lettres, 1993, VII, 4, p. 182-184.

Le langage incompréhensible aux hommes ou partiellement compréhensible à quelques sages ou initiés, en général institué par les dieux, est ainsi au fondement de l'efficacité de la théurgie⁶, comme il l'est aussi du côté de la magie *strico sensu*. Le saut de langues, compris comme le passage de la langue d'usage à une ou des langues « étrangères » (et qui est en général plus symbolique ou supposé que fondé sur le plan linguistique), s'avère dès lors un trait structurel des pratiques magiques, que l'on retrouve également dans le champ de l'écrit⁷. Les *artes magice* qui circulent progressivement en Occident à compter du XII^e siècle⁸ reprennent très largement ce principe à leur compte (mais dans un cadre le plus souvent résolument monothéiste), en se fondant sur une hiérarchie des langues où l'hébreu trône à la première place, suivi du chaldéen [i.e. araméen], du grec et parfois de l'arabe, toutes langues globalement méconnues de l'élite lettrée latine. Se définissant en général à la manière de

6. Par théurgie, on désigne une pratique qui ne suppose pas la contrainte de l'entité invoquée. Cf. C. VAN LIEFFERINGE, *La théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1999.

7. B. GRÉVIN et J. VÉRONÈSE, « Les "caractères" magiques au Moyen Âge central (XII^e-XIV^e siècle) », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 162/2, 2004, p. 407-481.

8. J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance*, *op. cit.*, p. 137-155 ; J. VÉRONÈSE, « 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*, éd. S. Gioanni et B. Grévin, Rome, École Française de Rome, 2008 (Collection de l'École Française de Rome, 405), p. 193-223.

leurs antécédents antiques comme des savoirs secrets et abscons fruits d'une révélation ancienne⁹, ils proposent en général au sein d'invocations ou de conjurations tout un matériau linguistique soi-disant fondé, mais en réalité difficilement identifiable, y compris lorsqu'ils sont le fruit d'une traduction. Le caractère tardif et lacunaire de la plupart des traditions manuscrites n'aide guère il est vrai à y voir clair¹⁰. Mais il faut compter aussi avec des processus conscients de création paralinguistique qui n'ont d'autres limites que l'imagination des scribes et qui ont pu s'opérer parfois, selon toute probabilité, avant même la traduction en latin.

Le renouvellement des *artes magice* concerne tout d'abord, à compter des premières décennies du XII^e siècle, les textes de magie astrale, de provenance majoritairement arabe et dont l'objet est la fabrication de talismans capables de capter l'influence des astres mais aussi d'attirer le *spiritus* planétaire pour produire des effets concrets, bons ou mauvais¹¹. Le fondement astrologique de ces pratiques en explique en partie l'efficacité ; mais dans ce cadre « naturaliste » gouverné par le principe de similitude, l'usage de signes vocaux n'est pas négligeable, puisque le magicien s'adresse également le plus

9. J.-P. BOUDET et J. VÉRONÈSE, « Le secret dans la magie rituelle médiévale », *Il Segreto, Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali*, 14, 2006, p. 101-150.

10. J. VÉRONÈSE, « La transmission », art. cité.

11. N. WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2002.

souvent aux « esprits » planétaires, voire dans certains cas à Dieu Lui-même¹². Dans le *Picatrix* par exemple, version latine de la *Ghayat al-Hakim* réalisée dans l'entourage du roi Alphonse X de Castille (vers 1254)¹³, les mots utilisés (*dicta et verba*) dans la pratique magique, dont l'origine remonte aux temps anciens, possèdent une vertu intrinsèque (le texte latin parle de *virtus nigromantie*) qui ne peut devenir effective – en particulier pour ceux qui n'ont plus de signification manifeste dans la mesure où ils proviennent d'univers linguistiques exogènes – que s'ils sont prononcés sans faute et conformément à leur forme sonore première¹⁴.

Si le saut de langues est ainsi l'un des ressorts de l'efficacité de la magie astrale, il apparaît encore plus essentiel dans la magie rituelle, où tout cadre naturaliste s'efface et où l'efficacité des mots renvoie de manière explicite à la puissance de celui qui les a institués et qui en est aussi le premier destinataire, à savoir Dieu. Ce nécessaire usage de mots et de noms « étrangers » ou « mystérieux » dans les rituels d'invocation des esprits a nourri l'imaginaire chrétien, comme on le constate par exemple chez Rutebeuf où, dans le

12. *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 the Early Modern Period*, éd. J. N. Bremmer et J. R. Veenstra, Leuven-Paris-Dudley, Peeters, 2002, p. 167-187.

13. *Picatrix. The Latin Version of the Ghayat al-Hakim*, éd. D. Pingree, London, Warburg Institute, 1986.

14. J. VÉRONÈSE, « Paroles et signes efficaces dans le *Picatrix* latin », dans *Autour du Picatrix. Image et magie*, Colloque international de l'I.N.H.A., 11-12 mai 2007, éd. J.-P. Boudet, A. Caiozzo et N. Weill-Parot, Paris, Honoré Champion, sous presse.

Miracle de Théophile (vers 1260), Salatins le magicien, en bon connaisseur des mots efficaces cachés au profane, sert d'intermédiaire entre le vidame momentanément déchu et Satan¹⁵. Ainsi le voit-on aux vers 160-168 conjurer et faire apparaître le diable avec des mots qui renvoient dans l'ensemble, comme l'a montré Gilbert Dahan¹⁶, à un univers linguistique très largement imaginaire où pointent quelques emprunts possibles à l'hébreu ou au grec, qui n'est pas du reste sans faire écho à ce que l'on rencontre dans certaines traditions de magie rituelle contemporaine, comme par exemple l'*Ars notoria*¹⁷. Le magicien est dans les représentations le détenteur d'un savoir linguistique hermétique, qui est de fait bien attesté dans les traditions magiques latines circulant durant la période scolastique. La différence entre les unes et les autres tient dans le fait que la présence de mots incompréhensibles ou l'usage d'une langue non identifiée est systématiquement interprété par les gardiens de la foi comme le signe d'un pacte démoniaque. Derrière l'inconnu se dissimulent le diable et des signes de reconnaissance instaurés avec la complicité du magicien, comme en témoigne par exemple le *Policraticus* (1159) de Jean

15. Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile. Miracle du XIII^e siècle*, éd. G. Frank, Paris, Honoré Champion, 1986, p. 6-7 : « [Ci-conjure Salatins le deable] Bagahi laca bachacé / Lamac cahi achabahé / Karrelyos / Lamac lamec bachalyos / Cabahagi sabalyos / Baryolas / Lagozatha cabyolas / Samahac et famyolas / Harrahya. [Or vient li deables qui est conjuré et dist]. [...] »

16. G. DAHAN, « Salatins, du *Miracle de Théophile* de Rutebeuf », *Le Moyen Âge. Revue d'Histoire et de Philologie*, 83/3-4, 1977, p. 445-468.

17. Cf. *infra*.

de Salisbury¹⁸, ou, dans un autre genre, la *Summa theologica* du franciscain Alexandre de Halès (vers 1240), qui interdit la pratique de l'*Ars notoria* au motif « que se trouvent là beaucoup de noms que l'intelligence [humaine] ignore »¹⁹. À l'inverse, le rejet unanime de tout matériau linguistique exogène par les théologiens (en dehors de celui dont l'usage est courant dans la liturgie latine) est considéré à mots couverts dans certains textes de magie comme une marque d'impiété. C'est le cas par exemple dans la *Glosa beati Jeronimi*, un commentaire de la tradition théurgique de l'Almadel élaborée au XIV^e siècle à l'aide, entre autres, de l'*Ars notoria*²⁰.

18. Jean de Salisbury, *Policraticus*, éd. K. S. Keats-Rohan, Turnhout, Brepols, 1993, II, 28, p. 164-165, trad. J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance, op. cit.*, p. 101 : « Dans mon enfance, on m'avait confié, pour apprendre les psaumes, à un prêtre qui se trouvait par hasard pratiquer la magie spéculaire. Il arriva que celui-ci, après avoir accompli certaines pratiques maléfiques, nous employa, moi et un jeune garçon un peu plus âgé, au sacrilège de l'art spéculaire, en nous faisant asseoir à ses pieds : son but était de nous faire révéler ce qu'il cherchait sur nos ongles, enduits de je ne sais quelle huile sainte ou de saint chrême, ou sur la surface frottée et polie d'un bassin. Après que le prêtre eut proféré certains noms que, malgré mon jeune âge, je croyais reconnaître, à cause de leur caractère horrible, comme des noms de démons, et après qu'il eut prononcé des adjurations, dont grâce à Dieu je n'ai pas gardé le souvenir, mon compagnon prétendait voir je ne sais quelles images, faibles toutefois et nébuleuses ; moi, au contraire, je me révélais tellement aveugle pour ce genre de visions et rien d'autre ne m'apparaissait que les ongles ou le bassin et tout ce je connaissais auparavant. À la suite de quoi je fus jugé inapte à ce genre d'expériences [...] »

19. *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales ordinis minorum Summa theologica*, éd. Firenze, Quaracchi, 1930, t. III, IIa Iae, c. 8, p. 775.

20. Sur l'ensemble de cette tradition, cf. J. VÉRONÈSE, *L'Almandal et l'Almadel latins. Éditions critiques et introduction*, Florence, Sismel-ed. del

Dans un *exemplum* qui clôt l'exposition d'une longue suite de listes de *verba* « grecques » inspirée de l'*Ars notoria*, un prêtre devient sacrilège du seul fait qu'il s'interroge sur la possible origine diabolique des *verba* ou des *nomina* dont il ne comprend pas le sens²¹. La sanction est immédiate : frappé de cécité, il est contraint de demeurer dans cet état jusqu'à ce que sa pénitence soit accomplie. En croyant se prémunir d'un piège tendu par le diable, le clerc a au contraire attenté au grand Mystère qui a institué ces signes devenus incompréhensibles au fil des siècles et des *translationes*.

Galluzzo, 2010 (Micrologus' Library, sous-collection Salomon Latinus 2).
 21. *Glosa beati Jeronomi*, ms. Wien, O.N.B., 3400 (deuxième moitié du xv^e s.), fol. 200r : « Alia oratio greca : Asaylemath, Asac, Gessemon, Thelamech, [...] Gemeffiteon, amen. » [...] Et est notandum quod iste orationes grece pronuntiari et dici debent cum summo affectu et totius cordis desiderio, quia in eis continentur nomina altissimi Dei inenarrabilia et ineffabilia, que si quis dixerit sine firma fide et tota caritate adjiciet forte, ut est timendum, Dominus super eum plagam corporalis lesionis, que per nullum medicorum expertorum auferri posset, nisi ex permissione divina, et penitentia salutari sibi injuncta. Fuit meo tempore quidam presbyter qui cum hoc sanctum opus intepisset et dudum continuasset, tandem legens has orationes sine devotione et eas deridens et dicens : "Qualia sunt ista nomina quasi dyabolica ?" Illo dicente talia, percussus est plaga incurabili, videlicet taciturnitate et cecitate. Ingemiscens vero cogitabat intra se dicens : "Heu ! Me miserum et indignum, cur violavi illa sanctissima nomina ? Agam ergo penitentiam omnibus diebus vite mee, ut si quando possem Dei adjutorium impetrare et ab his infirmitatibus sua divina clementia possem liberari." Illo penitentiam agente, misertus est Dominus ejus et restitutus est pristina sanitati, de quo gratias egit qui voluit et non vult mortem peccatoris in eternum et qui plus est solitus dare quamquod precatur vel petitur. »

Dans la plupart des traditions savantes de magie rituelle, l'usage de mots étrangers ou mystérieux trouve de fait, comme j'ai pu le montrer ailleurs²², une justification dans la nature révélée dudit savoir, investi, au-delà de son efficacité immédiate, d'une finalité rédemptrice et eschatologique qui l'assimile parfois explicitement à un « sacrement ». Le matériau invocatoire ou conjuratoire révélé à Adam ou le plus souvent à Salomon est doté d'une force – *virtus, vis, efficacia, magnitudo, dignitas, potestas, potencia* ou *vigor* disent les textes – souvent associée à la puissance créatrice du langage divin. Par la révélation, c'est la puissance de Dieu qui est dévoilée à une élite d'initiés ; une divinité qui a institué le langage qui lui sied et qui garantit en retour pour toujours une efficacité dont elle est l'unique principe, pour peu que son utilisateur en respecte la forme originelle et qu'il l'emploie en ayant pris soin de s'être livré à une très stricte préparation d'ordre spirituel. L'origine ancienne des *verba* pose toujours la question de leur transmission et plus particulièrement de leur *translatio*. Les textes, dont le substrat ancien véritable, lorsqu'il existe, a en général perdu toute morphologie reconnaissable ou tout sens explicite dans le monde latin, résolvent la plupart du temps cette question de la manière suivante : d'une part, seul un maître inspiré peut opérer la *translatio* de l'hébreu/chaldéen au latin, en passant par l'arabe et/ou le grec ; se déploie ainsi, dans le cadre de fictions, tout un réseau d'autorités de second

22. J. VÉRONÈSE, « La parole efficace dans la magie rituelle médiévale », dans *Le pouvoir des mots au Moyen Âge, Actes du colloque international de l'Université Lyon II–Lumière des 22-24 juin 2009*, éd. N. Bériou, J.-P. Boudet et I. Rosier-Catach, à paraître. Les points qui suivent y sont davantage développés.

plan, qui ont pour nom Toz le Grec, Apollonius, voire, comme dans la glose à l'*Almadel*, saint Jérôme²³ ; d'autre part, la *translatio* sans perte de *virtus* ne peut être que partielle, puisqu'une partie des paroles révélées résiste toujours à toute tentative de traduction, celle notamment qui est considérée comme la plus dotée d'efficacité, constituée de noms divins (ou supposés tels) et/ou de *verba*, équivalentes des *onomata barbara* de la magie antique, qu'il est souvent difficile de distinguer des premiers. Les enseignements de l'*Ars notoria*, tradition endogène assez largement répandue dans les milieux universitaires aux XIII^e et XIV^e siècles, sont particulièrement instructifs sur ce point. Nombre de *verba* prétendument hébraïques, chaldéennes ou grecques constitutives en son sein d'interminables listes de lexiques efficaces sont considérées comme intraduisibles, non pas parce qu'elles n'auraient pas de sens (elles constituent donc bien une langue), mais au contraire parce qu'elles ont une *profunditas*, une *prolixitas* ou encore une *subtilitas* qui dépasse l'entendement humain²⁴. L'idée dominante est que l'impénétrabilité du sens, liée à l'institution divine, interdit le transfert linguistique et nécessite une préservation scrupuleuse (dans les faits impossible) des formes anciennes. Les questions concrètes de translittération et préservation des sonorités sont quant à elles en tout point laissées pour compte dans les récits légendaires de *translatio* que se donne chacun des *artes* en question.

23. J.-P. BOUDET et J. VÉRONÈSE, « Le secret dans la magie rituelle », art. cité.

24. J. VÉRONÈSE, *L'Ars notoria au Moyen Âge. Introduction et édition critique*, Florence, Sismel – ed. del Galluzzo, 2007 (Micrologus' Library, sous-collection Salomon Latinus I), version A, § 8, 12, 17 et 56.

Quoi qu'il en soit, dans la magie rituelle latine, la rupture linguistique, plus imaginaire ou inventée que réelle, est un élément nécessaire dans l'économie de la *proferatio* ou de la *locutio* efficace (même si, aux XIV^e et XV^e siècles, la volonté de certains scribes de se rapprocher de la norme en matière de dévotion ou de liturgie a pu entraîner certaines formes d'expurgation des textes et invite donc à nuancer le propos). Il convient maintenant d'en donner un certain nombre d'exemples puisés au sein du corpus de textes de magie rituelle circulant en Occident durant les derniers siècles du Moyen Âge tout en dressant une typologie des usages magiques des matériaux linguistiques « exogènes ».

On peut faire état pour commencer de formes « mineures » ou « faibles » de rupture linguistique.

1) Lorsqu'il est fait usage de noms de Dieu explicitement considérés comme tels, par exemple dans le cadre conjuratoire. Certains de ces noms appartiennent à une tradition judéo-chrétienne bien identifiée et admise en terre latine depuis au moins Isidore de Séville, mais s'y ajoute la plupart du temps tout un fonds de *nomina* variable d'une tradition à l'autre, qui en d'autres circonstances serait susceptible de se confondre avec celui des *verba* ou des *onomata barbara*. Le cas le plus remarquable en la matière est celui de la *Clavicula Salomonis*, texte de nigromancie sans doute d'ascendance byzantine attesté pour la première fois en Occident en 1310, mais qui a été dans le monde latin l'objet de réécritures que l'on connaît d'autant plus mal que seul un manuscrit du XV^e siècle conservé à Amsterdam nous donne la

forme médiévale du texte latin²⁵. Dans ce véritable traité, les *nomina* fondent à un degré bien plus élevé que les formules latines l'efficacité des « exorcismes » servant à purifier et sacrifier les personnes et les adjuvants nécessaires à la bonne tenue du rituel conjuratoire (chien, enfant, eau et sel, épées, etc.). Le cas de l'exorcisme de l'eau et du sel est éclairant. Dans la liturgie occidentale, l'exorciste se borne à conjurer ces éléments nécessaires à la confection d'eau bénite au nom de Dieu, du Père, du Fils ou de la Trinité²⁶. Dans la *Clavicula Salomonis*, il recourt en prime à une multitude de noms, certains s'apparentant à des *nomina barbara*²⁷, comme on peut

25. J.-P. BOUDET et J. VÉRONÈSE, « Le secret », art. cité ; J. VÉRONÈSE, « God's Names and their Uses in the Books of Magic attributed to King Solomon », *Magic, Ritual and Witchcraft*, 5/1, 2010, sous presse.

26. A. FRANZ, *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1909, t. I, p. 43-154 et 221-229 ; F. CHAVE-MAHIR, Une parole au service de l'unité. L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X^e-XIV^e siècle), Thèse de l'Université Lumière-Lyon II, dir. N. Bériou, 2004, t. I, p. 56-58 et 109-110.

27. Ms. Amsterdam, B.P.H. 114, p. 120, *Clavicula*, II, 5 : « Et <cum> erit nudus sicut natus fuit, intret in aqua sive in balneo et dicat : 'Exorciso te, creatura aque, per illum qui hoc lacum constituit, ut tu sine mora eicias omnem spiritum et fantasma ne michi nocere possit per Deum nostrum Jhesum Christum Filium tuum, in nomine Patris et Filii et Spiritu Sancti lava te totum, Marbalia, Musalia, Dalfalia, Anamalya, Ratharilia, Gedalaria, Bachalaria, Gennaria, Geonfaria, Yesifaria, Getah, Gedich, Johyl, Dayly, Musayly, Yoyle, Tranchil, Pusli, Godef, Agnef, Sabaoth, Adonay, Agla, On, El, Tetragramathon, Cedyon, Agnefeton, Stimulaton, Primenaton. » Et cum lavatus fuerit exeat de balneo, signando se in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen.' Et aspergat se de aqua exorcisata tali modo, ut dicitur infra de aqua et ysopo, super faciem suam dicendo : 'Asperges me, Domine'. »

en rencontrer dans les formulaires byzantins d'exorcisme, perméables à des influences plus anciennes²⁸. Plus largement, dans le processus de coercition des démons prescrit par ce texte, seuls en définitive les noms divins ou supposés tels permettent au magicien d'agir *potenter*, *viriliter* ou *fortiter* et de susciter l'effroi, et donc l'obéissance, parmi les troupes démoniaques ; ce sont encore eux qui lui donnent la force de « lier » (*ligare*) les esprits. Un certain nombre de noms judéo-chrétiens classiques sont reconnaissables (Adonay, Eloym, Heloy, etc.), en dépit parfois de quelques dégradations morphologiques ; mais ils sont inclus et noyés dans une multitude de *nomina* non identifiables (probablement parce qu'ils ne l'ont jamais été)²⁹, qui à eux seuls représentent l'immense majorité des noms divins explicitement reconnus

28. L. DELATTE, *Un office byzantin d'exorcisme (Ms. de la Lavra du Mont Athos Θ 20)*, Bruxelles, Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, 1957, p. 139-140.

29. Cf. par exemple ms. Amsterdam, B.P.H. 114, p. 84, *Clavicula*, I, 2 : « Conjuro vos, spiritus, per duas tabulas Moysi et per quinque libros Moysi et per sex ydras que fuerunt posita in Chana Galilee, et per septem spiritus Dei et per septem vasa aurea que sunt ante conspectum Dei plena odoribus et orationibus sanctorum et per octo animas justorum que salve fuerint in archa Noe et per nomen sanctum admirabile atque potentissimum angeli, cujus nomen Gabriel, et per omnes spiritus malignos spiritus qui sustinent et tenent ab ipsa dominacione temporali usque in seculi dominacione, et per ista ineffabilia summi Dei nomina, per que cottidie contremetis : Barne, Barucatom, Panthater, Semmiata, Feret, Ochigeb, Acotay, Onorion, Tetragramathon, Alpha et O, Egramatoim, Grabaton, Achion, Gebeon, Oragon, Ymus, Icayrce, Temachi, Orta, Gila, Adonay, Noh, Eloc, Yale, Sodye, Alleluya, Ayos, Ayos, Yschiros, Otheos, Ymas, Deus fortis, ut statim et sine mora aliqua coram nobis veniatis et venire festinetis facturi quecumque vobis misimus sine mora. »

comme tels repérables dans l'ensemble des textes de magie rituelle conservés.

2) Lorsque dans un contexte de traduction véritable, certains noms de la langue d'origine sont « conservés » (par exemple des noms des planètes et d'autres éléments naturels) en raison de leur efficacité. Ceux-ci ne construisent ou ne sont pas supposés construire à eux seuls un véritable discours, mais ils sont investis dans le cadre du rituel d'une *virtus* favorisant la réussite de l'opération, ce qui a en définitive entraîné leur conservation. Le cas qui entre le mieux dans cette catégorie est celui du *Liber Razielis* issu du monde juif et traduit à l'instigation d'Alphonse X de Castille³⁰. Dans cette compilation révélée par l'ange Raziel à Adam, toutes les prières dédiées à Dieu et les invocations adressées aux anges ont été traduites en latin. En revanche, dans sa quatrième partie, le *Liber temporum*, est transmise au monde latin une véritable taxinomie de la création, dont la maîtrise est supposée renforcer l'efficacité du rituel magique. Le scribe du manuscrit du Vatican a à ce point voulu rendre les termes « originaux » qu'il n'a pas hésité à faire part de ses hésitations de lecture, marquées par l'usage récurrent de la coordination *ve*³¹. Si l'hébreu (plus ou moins déformé) domine cette

30. F. SECRET, « Sur quelques traductions du Sêfer Razi'el », *Revue des Études Juives*, 128, 1969, p. 223-245 ; J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance*, op. cit., p. 195-197. La matrice de cette compilation est le *Sefer ha-Razim*, qui en constitue le sixième livre sous le nom de *Liber Samayn*. Sur cet texte tardo-antique, voir en dernier lieu B. REBIGER et P. SCHÄFER, *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse*, vol. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

31. *Liber Razielis*, IV [= *Liber temporum*], c. 19, ms. Vaticano, B.A., Reg. lat. 1300 (XIV^e s.), fol. 69r : [I]sta sunt nomina .12. mensium in quatuor

exposition cosmo-linguistique, certains chapitres ne s'en contentent pas, comme par exemple le chapitre 30 du même livre³², où sont dévoilés les noms des planètes en sept langues, parmi lesquelles le latin n'arrive en toute logique qu'en dernière position. Si les noms hébraïques des planètes sont logiquement reconnaissables (*Sabbaday* pour « Shabbathai »/ Saturne ; *Cedech* pour « Tzadekh »/ Jupiter ; *Mady*n pour

temporibus anni, et sunt tres menses ordinati in rectitudine trium signorum, et isti sunt tres menses Niçan, id est Martius, Yar, id est Aprilis, Civam, id est Madius. Et in primo tempore nomen Niçan dicitur Asuenat, et in secundo Masueuat, et in tertio Darigamil vel Darigranil, et in quarto Ssatimasuch vel Ssatamassur. Et nomen Yar in primo tempore dicitur Paniturla vel Panitur, et in secundo Catrabal, et in tertio Maguyel, et in quarto Gasbaritael vel Gasbaritaul. Nomen Civam in primo tempore dicitur Sandacus, et in secundo Ssurisur, et in tertio Casmiel, et in quarto Saadiel vel Sanguariel. [...] »

32. *Liber Razielis*, IV [= *Liber temporum*], c. 30, ms. Vat. Reg. lat. 1300, fol. 76r-v : [rubr.] Capitulum .30. de nominibus .7. planetarum et suorum dierum secundum .7. ydyomata et primo de lingua caldea. Dixit Salomon ista sunt .7. nomina planetarum secundum .7. ydyomata. In lingua caldea et gigantium que est prima lingua dicitur Saturnus Kaalciaszran, et Jupiter Karmatur, et Mars Seciabon, et Sol Proguotan, et Venus Brutham, et Mercurius Peneftaor, et Luna Heeaszier [...] Et in ebrayca lingua que est secunda dicuntur Sabbaday, Cedech, Mady, Amina, Noga, Cohab, Labana. Et in yndiana lingua que est tertia dicuntur Ceymilil, Piffilal, Zezimil, Bilil, Anbil, Toylil. Et in lingua ethiopica que est quarta Sazas, Pazas, Camal, Turbael, Toz, Zaziz. Et in lingua arabica que est quinta dicuntur Zohal, Mustiry, Marehzeniz, Zohra, Autaric, Kamar. Et in lingua greca que est sexta dicuntur Ffenor, Fetonta, Pircis, Phebus, Forffores, Salbuc, Diana. Et in lingua latina que est septima dicuntur Saturnus, Jupiter, Mars, Sol, Venus, Mercurius, Luna. Et ista sunt nomina supradicta .7. stellarum in qualibet patria et in quolibet loco et per nomina earum cognosces et scies suum vigorem et suam potestatem, et per ipsa

« Madim »/ Mars ; *Noga* pour « Nogah »/ Vénus ; *Cobab* pour « Kokab »/ Mercure ; *Labana* pour « Levanah »/Lune ; seul *Amina* pour le Soleil/ « Shemesh » pose problème) et les noms arabes encore en partie identifiables (*Zohal* pour « Zuhā »/ Saturne ; *Mustiry* pour « Mushtarie »/ Jupiter ; *Marehxiñ* pour « Merrikh »/ Mars ; *Zobra* pour « Zuhra »/ Vénus ; *Autarie* pour « Otaared »/ Mercure ; *Kamar* pour « Kamara »/ Lune), on peut dans le même temps apprécier l'aspect fantaisiste de certaines équivalences, en particulier pour ce qui concerne le grec. À l'évidence, la copie du xiv^e siècle et celles qui l'ont précédée dans le monde latin ne sont pas en tout point responsables d'un état de fait remontant peut-être à la traduction(-adaptation) du prototype hébreu.

Dans d'autres cas, les ruptures linguistiques sont beaucoup plus marquées, dans la mesure où les *verba* non latines sont supposées ne pas être seulement des noms (aussi efficaces soient-ils), mais aussi, à la manière des *nomina* de Rutebeuf, l'équivalent (du moins en partie) de phrases construites de type prière, exorcisme ou conjuration (ce qui ne veut pas dire que l'on ne reconnaisse pas des noms de Dieu ou d'autres entités dans le lot, mais ils ne sont pas explicitement considérés comme tels). La quantité de matériau exogène est dès lors beaucoup plus conséquente que dans les cas précédents. Les exemples sont multiples ; on procèdera en allant, sur le plan linguistique, du plus au moins fondé, même

poteris habere maximam dominium et potestatem in quolibet loco et in quolibet patria et perficies. »

si cette distinction n'a pas (ou plus) vraiment de sens dans le mesure où, comme on l'a déjà évoqué, les manuscrits sont le plus souvent tardifs et où certaines *verba* fonctionnaient sans doute déjà à la manière d'*onomata barbara* dans leur milieu d'origine.

1) Le premier exemple est celui d'un texte traduit de l'arabe vers la fin du XII^e siècle, le *Liber Almandal*, dont on possède deux versions copiées conjointement dans un même manuscrit qui date du XV^e siècle, mais qui est *a priori* peu interpolé³³. Celles-ci proposent une série d'*experimenta* visant à contraindre les djinns assimilés à des démons et reposent en partie sur l'usage d'« exorcismes » servant à diverses opérations de consécration. Dans chacune des versions, les exorcismes, parfois aussi appelés « conjurations », sont au nombre de quatre et servent non pas à faire fuir les intelligences, mais au contraire à les forcer à se manifester sous l'autorité conjointe de Dieu, de l'archange Michel (*Almahbehil*) et du fidèle. Ils mélangent latin et mots exotiques (à aucun moment identifiés comme arabes) qui composent en eux-mêmes un matériel assez indéterminé, puisqu'il est question de *nomina* (de Dieu ? à coup sûr de djinns) mais aussi dans certains cas de *verba*³⁴, qui ne se distinguent guère des

33. D. PINGREE, « Learned Magic in the Time of Frederick II », *Micrologus*, 2, 1994 (*Federico II e le scienze della natura*), p. 39-56 ; J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance*, *op. cit.*, p. 149-150 ; J. VÉRONÈSE, *L'Almandal et l'Almadel latins*, *op. cit.* Il s'agit du ms. Florence, B.N.C. II.iii.214, fol. 74v-78v.

34. *Almandal*, première version, ms. de Florence cité, fol. 76r, exorcisme : « Elin, Regegin, Elin, Vigin, Rehihin, Elin, Çautin, Balighin, Maferin, Recuthentin, Recinireghtin, Acutinum, Acienum, Jefegin, Acsin, Regenum, Tacamararim, venite, omnes .4. reges, per hec nomina que invoco et dico

premiers tout en ne semblant pas relever du même registre. Si les exorcismes entretiennent des liens formels évidents d'une version à l'autre de l'*Almandal*, on peut toutefois noter que la première propose un matériau beaucoup plus abondant que la seconde, ce qui est en général plutôt une trace de réécriture dans un texte de cette nature.

2) Le cas du *De quattuor annulis* est différent, car ni l'origine ni la forme primaire de ce texte ne sont clairement établies. Peut-être issu du monde grec (comme la *Clavicula Salomonis*), l'une de ses versions conservée dans un manuscrit du xv^e siècle fait en tout cas appel à un imaginaire linguistique hébraïque. L'*artifex* procède en effet à de longues séquences « liturgiques » visant à consacrer des anneaux magiques, constituées d'une succession d'*orationes* et de *conjuraciones* latines, de psaumes latins, et de *conjuraciones* ou *orationes hebraicas* prenant la forme de listes conséquentes de mots mystérieux, dans lesquelles on repère bien quelques noms divins classiques, mais qui n'ont globalement d'hébraïques que le nom³⁵. La multiplicité et la complémentarité des formes

super vos per hec verba : Azabarin, Çiditin, Heituehenetin, Çeihesetin, Mactesein, Macreseghin, Rescretien, Sefehetin, Sehetin, Seijeadiatin, Wenieviniectin, Bitaçahutin, Difehçatin, Gergeretin, Gerhefetin, venite cito ad nomina creatoris ! »

35. *De quattuor annulis*, ms. Florence, B.L., Plut. 89 sup. 38 (xv^e s.), fol. 214r-216r : « Incipit consecratio primi anuli quod Antytacui dicitur. Fiat igitur suffumigatio de thure albo et teneat eum in digito pollice in dextra manu et dicat orationem sequentem : “O admiranda divinitas, o ineffabilis deitas, o inseparabilis unitas, ego N. te invoco, adoro, deprecor [...] in secula seculorum, amen.” Deinde removeas de pollice et pone in indice, dicendo sequentem conjurationem : “Conjuro te, metalli creatura, per creatorem omnium creaturarum, cui omnes merito obediunt creature [...] qui vivit et

linguistiques (latin/hébreu ; prière, psaumes, conjurations) sont conçues ici comme un gage de *virtus*, au prix d'un empilement quantitatif de signes efficaces. La rupture latin/« hébreu » ne se fait pas au sein d'une même *oratio* ou *conjuratio* comme dans le *Liber Almandal* ; les espaces linguistiques restent ainsi bien distincts et caractérisés, ce qui n'est somme toute pas illogique puisque les mots hébreux sont supposés construire l'équivalent d'une conjuration latine.

3) *L'Ars notoria* (et à sa suite d'autres textes qui s'en inspirent comme le *Liber juratus*³⁶, ou la *Glosa beati Jeronimi*³⁷) est quant à elle le plus bel exemple de la créativité para-

regnat, etc.” Peracta conjuratione hac removeatur anulus ab indice et in medio ponatur et fiat suffumigatio, die Solis dicendo : “Domine, Dominus noster” [Ps 8], et “Celi enarrant” [Ps 18] ; “Deus, Deus meus” [Ps 21]. Die lune : “Dominus illuminatio” [Ps 26] ; die Veneris : “Quam amabilia sunt” [Ps 83], “Ecce quam bonum” [Ps 132], “Benedicite omnia opera” [Dn 3, 57]. Finitis psalmis removeatur anulus a mediatore et in penultimo removeatur, et fiat suffumigatio de thymiamate et dicat hanc conjurationem hebraycam : “Senarch, Scathalmy, Mysselo, Obtimo, Senarch, Scathalmy, Mysselo, Obtimo, Hanbaruch, Bunt, Ubbaruch, Samoel, Adon, Vocenfloach, Geodoloch, Levades, Asser, Baar, Bezara, Abraha, Abdo, Richarlara, Ubdon, Lochilo, Grala, Michpano, Uloplo, Ublettelia, Vueunthoch, Cobletteta, Naym, Zemzem, Obladem, Betholiony, Yadae, Ellageyn, Baruthata, Adonay, Abone, Yerusalem, Nodhe, Lezar, Sochin, Zabulon, Huttamohu, Asser, Berol, Heho, Hocheani, Thelyel, Camon, Halmo, Buhcalo, Veherenda, Cena, Hurachnam, Nebulo, Vedach, Enda, Cena, Ytrabeta, Ledocha, Baruth, Acha, Adonay, Elochym, Melech, Leo, Lam, Asser, Nathan, Lamith, Horach, Hemeth.” [...] »

36. “*Liber iuratus Honorii*” : *A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*, éd. G. Hedegård, Stockholm, 2002 (*Acta Universitatis Stockholmiensis*, 48).

37. Cf. *supra*.

linguistique des latins (même si l'on ne peut définitivement exclure la présence d'un substrat plus ancien)³⁸. Il est particulièrement intéressant de noter que c'est dans un texte élaboré dans le monde latin par une main chrétienne³⁹ que l'intégration d'éléments exogènes est la plus massive, comme s'il y avait eu besoin de renforcer une légitimité « magique » problématique par un débordement quantitatif de lexiques dénués de signification. L'*Ars notoria* multiplie en effet l'usage de listes de *verba* (parfois qualifiés de *mistica* ou *ignota*), dont les *orationes* latines adressées à Dieu se veulent des expositions partielles attribuées à Apollonius [de Tyane], mais en aucun cas des essais de traduction littérale, impossibles en raison de la « profondeur mystique » desdits mots, issus des langues sapientielles que sont l'hébreu, le chaldéen (i.e. l'araméen) et le grec. Le lien ainsi établi entre prières latines et listes de *verba* explique qu'on les retrouve bien souvent disposées en binôme dans les traités, quitte à spécifier qu'elles constituent en réalité une seule et même oraison. Il induit *de facto* une partition plutôt équilibrée entre le latin et les autres langues, même si, au moment de la locution, la part des *verba* semble l'emporter⁴⁰. Si l'on trouve de fait dans ces dernières des noms de Dieu ou des noms d'anges reconnus par la tradition

38. J. VÉRONÈSE, « Les anges dans l'*ars notoria* : révélation, processus visionnaire et angéologie », dans *Les anges et la magie au Moyen Âge*, éd. J.-P. Boudet, H. Bresc et B. Grévin, *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 114/2, 2002, p. 813-849.

39. Pour un aperçu des principaux éléments de preuve sur ce point, cf. J. VÉRONÈSE, *L'Ars notoria au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 21-27.

40. En effet, toutes les prières latines proposées dans le texte n'ont pas à être récitées, notamment au moment de l'inspection des figures (ou *notae*).

judéo-chrétienne⁴¹, voire des noms géographiques ou de peuples tirés de la Bible comme Oreb [Ex 3, 1], Ramoth [Dt 4, 43], Genasar [Mt 14, 34], Semei [Ex 6, 17], Iezar [Gn 46, 24] ou Amalec [Gn 14, 7] ou des formules liturgiques juives ou grecques plus ou moins déformées et potentiellement significantes⁴², il s'agit en réalité dans bien des cas de mots inventés ou au mieux composés à l'aide de répertoires de noms bibliques tels que les *Interpretationes* de saint Jérôme, auxquels on a ajouté des préfixes ou des suffixes donnant une tonalité hébraïque, grecque, voire araméenne⁴³. Tous ces

41. Des noms divins proprement dits : *Adonay*, *Allah*, *Athanathos*, *Christos*, *El*, *Eloi*, *Kyrios*, *On*, *Otheos*, *Patir*, *Sotber*, *Tetragramos*, *Theon*, *Theos*, *Usion* ; des attributs de puissance : *Octomeges* (huit fois grand), *Pantomegas* (dix fois grand), *Yskiros* (fort), *Ruab* (esprit), *Phos* (feu).

42. Les termes liturgiques tirés du grec ou de l'hébreu sont relativement classiques (*halleluya*, *agios*, *Christeleyson*, *Patiragion*, etc.). On note toutefois la répétition de la formule *Barouch-atta* de l'hébreu, et une séquence *Chades*, *Baruch*, *Semor* (*qadesh*, *baroukb*, *shemor*), spectaculaire mais isolée (§ 118).

43. Exemples de *nomina* et de *verba* de l'*Ars notoria* (xiii^e s.) composés à l'aide du *Liber interpretationis hebraicorum nominum* de saint Jérôme, éd. P. De Lagarde, Turnhout, Brepols, 1959 (CCCM 72), p. 89 : *Achor* turbatio vel tumultus [Ios. 15, 7], repris dans AN § 90 : *Achoramatas* (Y), *Achoranathos* (E), *Achoramathos* (I) ; p. 78 : *Amath* indignatio vel uter [Nm 13, 21], repris dans AN § 140 : *Amathamathos* (LYI) ; p. 89 : *Athar* deprecatio [Ios 15, 42] ou *Ataroth* corona [Ios 16, 7], repris dans AN § 127a : *Atharos* (L), *Acharos* (YET) ; p. 65 : *Elam* saeculi vel orbis [Gn 10, 22], repris dans AN, § 118 : *Ellamai* (LYE), *Ellamay* (T1) ; p. 94 : *Eram* vita sublimis [Ios 19, 38], repris dans AN § 127f : *Erameliotum* (LY), *Erameliotbon* (E) ; p. 66 : *Gaza* fortitudo eius [Gn 10, 19], repris dans AN § 127a : *Gazael* (LYE) ; p. 67 : *Gera* ruminatio vel incolatus [Gn 46, 21], repris dans AN § 16 : *Geramatos* (L), *Geramay* (Y), *Ieramachi* (E), *Geranathos* (I) ; p. 75 : *Iethro* superflui huius [Ex 3, 1], repris dans AN § 54 : *Ietrozaal* (LI), *Ietrozaal* (YE) ; p. 100 : *Maaz* robustus fortis [Iud. 6, 26], repris dans AN § 69 : *Maazjol* (LY),

emprunts sont masqués par des références à de pseudo-ouvrages salomoniens⁴⁴, liés au mythe fondateur de la révélation.

Ce matériau démotivé évolue et se trouve modifié à chaque copie. La mutation est particulièrement visible lorsque l'on compare les versions A et B : entre la tradition manuscrite du XIII^e siècle et celle du XIV^e siècle, les listes déjà longues gonflent démesurément, comme le montre par exemple le § 7 des *Flores aurei*, partie la plus ancienne de *l'Arz* :

Version A (mi-XIII ^e s.), ms. Londres, British Library, Sloane 1712, fol. 1rb	Version glosée (ou B), ms. Kremsmünster CC 332 (début XIV ^e s.), fol. 1vb	Version B, ms. Paris, BnF, lat. 9336 (v. 1330), fol. 2ra
[H]ely, Semat, Azatau, Hemel, Samit, Theon.	Hely, Scemat, Azaram, Hemel, Sathuc, Theon,	[H]elyscemaht, Haza- ram, Hemel, Saduc,

Maziol (E) ; p. 96 : *Oli* infirmitas [Ios 19, 25], repris dans AN § 127d : *Olitos* (LE) ; p. 97 : *Seme* auditio [Ios 15, 26], repris dans AN § 127b : *Semenael* (LE), *Semenaol* (Y) ; p. 85 : *Senna* voluntas sive mandatum eius [Nm 34, 4], repris dans AN § 127a : *Sennachoros* (YE), etc. Certains mots exposés par Jérôme se retrouvent tels quels ou dans une forme approchante dans nos traités : p. 85-86 : *Aza* fortitudo Dei, repris dans AN § 127a : *Aza* (LY) ; p. 89 : *Assaar* mane, diliculum [Ios. 6, 15], repris dans AN § 16 : *Azzaar* (L), *Azaar* (ET), *Azaat* (Y), etc.

44. J. VÉRONÈSE, *L'Arz notoria au Moyen Âge, op. cit.*, version A, § 8 : « Que autem sit eius efficacia, idem Salomon in libro Eniclyssoe conditionis de fulgore sapientie ostendit. » § 20b : « Sic enim ait in tractatu Lemogeton : "Hoc est spiritualium et secretorum experimentorum". » § 74 : « [E]cce quare ars gramatica tres tantum notas habeat, in libro Salomonis Gemeliot, id est in libro artis Dei que est ars omnium aliarum scientiarum, ait Salomon cum ab angelo Dei singillatim cum timore inquireret [...]. »

	<p>Hyelim, Iazaram, Domani, Ietromiani, Theos, Deus pie et fortis, Hamacamal, Iectonemay, Halazamay, Acronahar, Sychnapham, Salmazay, Zai, Zeieromelam, Haumasaramai, Zemathemath, Hazerami, et tu sacrosancte Pater, pie Deus et incomprehensibilis in omnibus operibus tuis que sunt sancta et justa et bona, Megal, Achumetor, Samassaer, Iamacamay, Zeogiemai, Megas, Zonomayl, Azametham, Illebalha, Zaranay, Ieenas, Genna, Zelamay, Sephormay, Iezenoma, Melas, Hemay, Ezelerma, Iecormay, Semery, Senosechary.</p>	<p>Theon, Heloy, Zamaram, Zoma, Iecromaym, Theos, Deus pie et fortis, Hamathamal, Iecronamay, Hala, Zanay, Hacronaaz, Zay, Coluaphan, Salmazay, Zaihal, Geromelam, Haymasa, Ramay, Genzi, Samath, Helyemaht, Semay, Selmar, Iecrosamay, Iachat, Lemar, Harana, Hamany, Memothe-maht, Hemelamp, et tu, sancte Pater, pie Deus et incomprehensibilis in omnibus operibus tuis que sunt sancta et justa et bona, Megal, Hamechor, Semassaer, Zamathammar, Geogremay, Megus, Monorayl, Hamezeaza, Hillebata, Maramai, Iehenas, Gehemia, Malamay, Sephormay, Zemenmay, Melas, Hemay, Hemesna, Iecormay, Lemesey, Senosecary, Zemaher, Helcamay, Calion, Tharathos, Usyon, Gezethon, Semina-themas, Zesahas, Thaman, Helomany,</p>
--	--	--

		Hamel, amen.
--	--	--------------

Les mécanismes d'amplification à l'œuvre dans nos manuscrits glosés du XIV^e siècle sont le plus souvent d'une grande simplicité : il s'agit d'une variation sur les noms de la liste originelle qui s'effectue soit par changement de lettres, soit par reduplication interne, soit par fusion de deux noms séparés. Même les formules liturgiques juives, les noms grecs pourtant simples et les noms d'anges à silhouette classique se trouvent altérés et rendus plus ou moins méconnaissables. Dans ce cadre, les *verba* ne se distinguent plus morphologiquement des *nomina angelorum*, et les uns et les autres ne sont guère considérés différemment par les commentateurs du XIV^e siècle⁴⁵. Il y a finalement au XIII^e siècle que l'hébraïsant Roger Bacon pour se plaindre, dans une correspondance qui lui a été attribuée, de la corruption dans

45. *Ibid.*, version B, § 2 – glose, p. 143 : « Et sciendum est quod Apolonius primus fuit post Salomonem ad cuius manus ista ars sacratissima pervenit, et sic cum ista ars videretur sibi nimis obscura propter verba greca, caldea et ebraea, placuit sibi ut orationes grecas, caldeas et hebreas mixtas inter nomina sanctorum angelorum in latino expossuisset et translattasset et sic fecit quantum potuit. Sed quia aliqua orationes grece, hebrece et caldee tantam prolixitatem in se habebant exponendo in latino et quia nimis difficile esset sibi omnia exponere, aliquas dimissit exponendas, inter quas sicut dictum est sunt quedam nomina sanctorum angelorum quorum officium est administrare gratiam tantam operanti in ista arte per illorum invocationem, que nomina similiter minime possunt exponi in latino. Et sic Apolonius dimissit illa sancta nomina et aliquas orationes inter ea mixtas sicut invenit in libro Salomonis. »

l'*Ars notoria* de ce qu'il assimile à des noms divins issus des spéculations juives sur le Tétragramme⁴⁶.

Ainsi qu'on l'a vu, l'usage ponctuel ou massif de *verba* et plus largement le saut de langues furent considérés dans le monde latin comme quasi indispensables à l'efficacité des rituels magiques. Cette situation est largement le fruit d'un héritage (sans doute bien souvent déjà démotivé sur le plan linguistique) dont on connaît mal les tenants et les aboutissants, qui a puissamment nourri l'imaginaire des scribes latins. Toutefois, le rejet de cet exotisme magique par les gardiens de l'orthodoxie (le désordre linguistique renvoie au désordre diabolique) sous couvert de pacte démoniaque a dans un certain nombre de cas entraîné des formes d'expurgation visant, par un retour à l'unité linguistique, à faire la preuve d'une appartenance chrétienne.

La mutation est ainsi particulièrement manifeste et spectaculaire au sein de la tradition de l'*Almandal/Almadel* – d'une forme de nigromancie astrale importée du monde arabe on passe progressivement à une théurgie dépouillée de tout caractère exogène sur le plan linguistique –⁴⁷, mais elle caractérise aussi d'autres traditions de théurgie du xv^e siècle, qui tendent à se dépouiller de tout multilinguisme pour mieux

46. E. ANHEIM, B. GRÉVIN et M. MORARD, « Exégèse judéo-chrétienne, magie et linguistique : un recueil de Notes inédites attribuées à Roger Bacon », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 68, 2001, p. 95-154, notamment p. 120-121.

47. J. VÉRONÈSE, *L'Almandal et l'Almadel latins*, *op. cit.*

se conformer aux pratiques dévotionnelles en vigueur dans la Chrétienté latine⁴⁸.

48. On pense en particulier à la théurgie de l'ermite Pelagius de Majorque. Cf. J. DUPÉBE, « L'écriture chez l'ermite Pelagius. Un cas de théurgie chrétienne au xv^e siècle », *Le texte et son inscription*, Paris, éd. du CNRS, 1989, p. 113-153 ; Id., « L'ermite Pelagius et les Rose-Croix », dans *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, Amsterdam, In de Pelikaan, 2002, p. 137-156 ; J. VÉRONÈSE, « La notion d'«auteur-magicien» à la fin du Moyen Âge : le cas de l'ermite Pelagius de Majorque († v. 1480) », *Médiévales*, 51, 2006, p. 119-138.