

'NIGREMANCE' ET 'ESPERIMENTS',
AU XIII SIECLE

Par F. CUNEN

L'AUTEUR anonyme du Roman d'Eustache le Moine attribue à son héros, pirate fameux du XIII siècle, une formation qui prétend justifier son redoutable renom. Il l'envoie à Tolède suivre de mystérieuses leçons, (v. 6s.)

Puis ke de Toulete revint
Où il ot apris nigremanche...
Il avoit à Toulete esté,
Tout l ivier et un esté,
Aval sous terre en l abisme
Où parlait au malfé méisme,
Qui li aprist l'enghien et l'art
Qui tout le mont dechoit et art.
Il aprist mil conjuremens,
Mil caraudes, mil espiremens;
Il set en l'espée garder
Et le sautier faire torner,
Et par l'espaule au mouton
Faisait pertes rendre à fuison;
Si savoit garder el bachin
Pour rendre perte et larrechin;
Femmes faisait encamuder
Et les hommes enfant suer.
Il n'ot homme jusqu'à S. Jake
Qui tant seust de dyodake,
Del firmament ne de l'espère.¹

Le poème affirme le pouvoir de l'ingremanche au v. 288s.:

Car Amaugis par ingremanche
Embla la couronne de Franche.

Le terme d'ingremance est également lié par la rime au mot 'France' en un passage du Couronnement de Renard. (v. 2953s.)

Droitement de là s'est viertis
Tant c'à Toulete en est venus

Où il refu mout bien conus
 Car autre fois i eut esté
 Tout ivier et l'esté
 Apris avoit de l'ingremance
 Onques ne fu clers qui en France
 Seuist tant des enchantements
 D'aperté et d'esperimens. (Cour. Ren., v. 2948ss.)²

L. Foulet³ a rapproché ce passage des v. 11ss. d'E.M., et souligné l'identité d'E.M. 12 et de C.R. 2952. Il discerne aussi les emprunts de C.R., v. 1170 ss et 2948 ss., à la branche XXIII du Roman de Renard. En cette dernière, Renard fait également un séjour à Tolède afin d'y apprendre la magie auprès de Maître Henry (XXIII, v. 1319 ss.) Est-ce à dire qu'il faille attribuer également⁴ au Roman de Renard (écrit, comme l'on sait, avant 1250) la paternité des premiers vers d'Eustache le Moine, dont Michel date la rédaction entre 1223 et 1284?⁵ Je ne pense pas que l'analogie aille loin au-delà de la mention de Tolède. Le Roman de Renard met en scène le goupil surprenant le secret, confié par une tête de mort, de l'efficacité des sacrifices de coq ou de chat dans les opérations magiques. Nous voici assez loin des 'espérimens' cités par E.M. Quant à Tolède, elle est assez réputée pour son école de magie dans les textes médiévaux.⁶ Son nom, cité en E.M. et dans le Roman de Renard, ne peut, à lui seul, nous amener à établir des liens de parenté.⁷ L'idée qu'expriment les quatre derniers vers de C.R. (2953-7) et les trois derniers d'E.M. (27-29) ainsi que le v. 7 d'E.M. est rendue par la succession des mêmes termes désuets, en deux vers du Partonopex:

Après apris d'esperimenz
 Nigromance et encantemens.⁸

La formule se retrouve, à peine différente, dans un vers de la 'Création du Monde': 'Et aprist tout l'art d'igremance.' (ms. Montp., H 347, f° 27r). On remarquera dans les quatre textes cités l'emploi de la forme 'apris'. Ce n'est pas le hasard qui en a décidé. Si nous relisons E.M., nous rencontrons à chaque phrase les verbes 'savoir' ou 'apprendre': 'Il ot apris; qui li aprist; il set; savoit; qui tant seust.' Ce sont ces verbes que l'on retrouve en C.R.: 'Apris avoit; seuist tant' (v. 2950 ss.) Le roman de Renard, branche XXIII, v. 1327, associait aussi la notion d'apprendre à celle de 'nigromance': 'Tant en aprist que toz fu sages.' Mais c'est bien plus tôt, dès le XII siècle, que les romans 'latins' s'étaient emprunté ces tournures lorsqu'ils abordaient – avec complaisance – le chapitre des prodiges et des enchantements. Le 'Roman d'Eneas' décrit une sorcière

qui 'enchanter *set* et bien d'auguire' (v. 1924)⁹ Selon l'auteur anonyme du même Roman, la Sibylle de Cumes 'De deviner ne *sai* son maistre,/Del soleil *set* et de la lune/Et des esteiles de chascune,/De nigremance et de fusique,/de retorique et de musique,/De dialectique et gramaire.'¹⁰ Nous remarquons la place faite ici à la nigromancie, entre l'astronomie et cinq des autres arts libéraux, et la substitution de 'nigremance et de fusique' à l'arithmétique et à la géométrie, dans la série du Quadrivium. Du point de vue stylistique, l'analogie entre le Roman d'Eneas et E.M.-C.R. va au-delà de l'emploi de 'savoir'. C'est celui de ce verbe avec la préposition 'de' et trois compléments, en E.M. 28 s. ('*seust de dyodake, del firmament ne de l'espère*'), ainsi qu'en C.R. 2953 ss. ('*seuist tant des enchantements, d'apreté et d'esperimens*') qui contribue à prouver la parenté entre ces deux passages. Le Roman d'Eneas use copieusement de la même formule: '*del soleil set et de la lune ... de ... de ...*' En ses emprunts, le poète médiéval ne modifie guère les tournures trouvées chez son prédécesseur. Aussi, un passage du 'Romans d'Alixandre', de Lambert li Tors et Alexandre de Bernay, offre les mêmes particularités de fond et de forme, 'Mult sot d'astronomie et plus sot d'ingremance,/Ases sot de fusike, apris l'ot en s'enfance.' (P^o 61b; ed. Michelant, 1846, p. 391) tout en ne citant que les trois premiers arts. 'Ases sot' figure encore dans 'Ren. Contrefait', Rayn. 9313: 'D'ingromance savoit assez.' Quant aux trois sciences susdites, Ren. Nouv. 4792 les associe à la 'surgie': 'De mainte science sciïens/De fisique et d'astronomie/Et d'ingremance et de surgie.'

L'expression 'mult sot' se retrouve, accompagnée d'autres variantes d'intensité, dans le Roman de Troie: 'Cassandre fu fille le rei/Que *mout sot de devin segrei*' (v. 4143 s.); 'Calcas fist ses esperimenz/*Tost sot par ses auguremenz.*' (v. 5939 s.); 'Circes, icele que *tant sot*' (v. 29978); 'Par l'estrangle art de nigromance' (v. 29778). Ce vaste savoir relatif aux divins secrets', à la nigromancie, à l'Art s'exprime encore aux v. 5533 s.: '*Des arz e des segreiz devins/Saveit les somes et les fins.*' Les vers d'E.M. 'tant seust de dyodake' et du C.R. 'seuist tant des enchantements' trouvent un écho plus fidèle encore dans Ruteboeuf: '*Tant savoit d'art et d'ingromance/Qu'à l'anemi faire faisoit/Toutes les riens qu'il li plaisoit.*' (ed. Jubinal, Paris, 1875, III, p. 255), ou dans un autre vers du Roman de Troie: '*D'arz saveit tant e de conjure*' (v. 1224). Citons le contexte de ce dernier vers de Benoît de Sainte-More:

Trop ert cele de grant *saveir*
Mout sot d'engin et de maistrerie,
 De conjure et de sorcerie.

Es arz ot tant *s'entente* mise
 Que trop par ert *sage e aprise*;
 Astronomie e nigromance
 Sot tote *par cuer* des enfance.
 D'arz *saveit tant e* de conjure (R. Tr., v. 1217 ss.)

La nigromancie se trouve en compagnie de l'astronomie, comme dans le passage de Roncisval cité plus haut, mais la physique, mentionnée par le Roman d'Alexandre, ne figure pas dans l'énumération du Roman de Troie. L'analogie apparaît en revanche, dans l'expression commune 'mult sot, mout sot' et dans les variantes: 'apris *l'ot en s'enfance*' (R.A.), et 'sot tote par cuer *des enfance*' (R.T.)¹¹ Les arts magiques suscitent chez Benoît de Saint-Maure une sorte de crainte révérentielle. Si la pratique de l'Art requiert un 'grant saveir', une vaste 'entente' rendant 'sage e aprise', celle qui la 'sot tote par cuer des enfance', il n'en reste pas moins certain que l'auteur parle, comme de pratiques analogues, 'd'arz e de conjure', et paraît résumer sous le même vocable d'Art, son énumération 'engin, maistrie, conjure et sorcerie.' Ces quatre termes désignent les arts réprouvés. Le sens des deux derniers ne demande pas de plus amples commentaires. Quant à l'engin', nous l'avons déjà vu associé à l'art, dans E.M. v. 15 s. dont la description ne laisse aucun doute sur son caractère funeste et diabolique: 'Qui tout le mont déchoit et art.'¹² La 'maistrie', citée en même temps que l'Art dans le Roman de Troie, v. 28662, désigne, nous le verrons plus loin, les pratiques magiques du devin, du conjurateur opérant avec l'aide d'un enfant, dont il se considère comme le 'maître'. Quant au rapprochement de la nigromancie et de l'astronomie, il ne doit pas nous abuser: le contexte indique suffisamment qu'il s'agit d'astrologie, pseudo-science divinatoire usurpant souvent au Moyen-Age le nom d'astronomie.¹³ Cette admiration, mêlée – et partiellement due – à la crainte qu'inspire l'Art interdit, s'exprime en termes similaires en Cligès, 1170-1, dont les vers font également alterner le respect devant la 'sagesse' de la magicienne et la mention 'anchantemanz, charaies et acheisons', sortilèges dont Médée elle-même eût été fière.

Chrestien de Troyes use, pour dépeindre la sorcière Thessala de tournures à présent bien familières: 'si savoit molt de nigromance' (v. 2964). Si le 'sai' du v. 2988 n'apporte rien de neuf, l'allusion aux charaies au v. 2989, comme au v. 3016, où le terme est associé aux acheisons (sortilèges), enrichit de mots nouveaux un vocabulaire magique où celui de nigromance fait plutôt figure de terme générique. 'Et sai, se je l'osoie dire, /D'anchantemanz et de charaies/... Plus c'onques Medea n'an sot. (v. 2988 ss.)

'Et d'anchantement *est aprise*,/De charaies et d'acheisons' (v. 3016 s.) Les notions 'il a prist, il seust' dont nous avons noté la connexion depuis le début de cette étude, se présentent à nouveau ici indissociables, voire synonymes. 'Elle est aprise de' est une autre façon de dire 'sai', comme le sera encore au v. 3055 s. 'sage de': 'Thessala qui molt estoit sage/D'amor et de tot son usage.' Et le vers 3137 revient à l'expression la plus familière en ce jargon magique des poètes: 'saviez' ('Mes se vos tant saviez d'art'). La prétendue 'sagesse' des 'trei poetes, *sages* dotors/ Qui *mout sorent* de nigromancie' (Roman de Troie, v. 16469 s.) ne doit donc pas se prendre au sens de *qualité* morale, mais de connaissance des arts interdits, le terme 'sages' étant expliqué par son synonyme 'mout sorent de nigromancie'. Cette dernière est donc une 'sapiënce' au même titre que d'autres pratiques magiques: 'de maintes sapiënces... et de l'art d'ingremance et des devineors' (Roman d'Alexandre, ed. Michélant, f° 4d, p. 7.) C'est une 'science' rangée parmi ses compagnes: 'Ce dist Renart: par Sainte Crois,/Je sui, sire, uns fisissiens,/De mainte *science scüiens*,/De fisique et d'astronomie/Et d'ingromance et de surgie' (Ren. Nouv., 4792), la science dont sont 'sages', ou 'sciïens', les 'physiciens', un des Arts qui constituent le savoir médiéval idéal. 'Moult li plot la scienche d'ingromanchie et l'art' (Merlin 1266).

Quels sages acquéraient de telles connaissances? Il s'agit généralement de magiciennes de l'Antiquité, Thessala, Circé, Médée, ou de devins latins ou grecs, réels ou supposés tels, Calchas, Virgile, vrais ou légendaires, Zoroastre, Hermes, Raziël (Cl. Marot, Ep. pour gentilhomme de la Court, ed. 1596, p. 169). Virgile passait communément pour recourir à l'ingromance¹⁴; il en fut 'moult sage' grâce à son séjour à Tolède.¹⁵ Il n'est pas étonnant qu'on ait cru ne pouvoir apprendre l'Art qu'en des écoles fondées par des Arabes, détenteurs des sciences antiques et dont la réputation de magiciens était solidement établie. C'est ce savoir que les poètes français du XII et du XIII siècles célèbrent et regardent avec plus d'envie que de réprobation. Ils semblent d'ailleurs se rassurer à la pensée que leurs vœux sont chimériques: ce sont des mages et des devineresses du temps jadis qui réalisent les prouesses maléfiques. Ou des personnages légendaires, tels qu'Eustache le Moine ou Renard. L'étude détaillée des 'mil espiremens' du pirate montrera néanmoins que l'inspiration livresque des romans contemporains eût pu trouver, dans les pratiques divinatoires condamnées par les décisions conciliaires et synodales de cette époque, des exemples concrets et quasi quotidiens de conjurement ou de sorcierie.

Ce dont aucun des poètes ne semble douter, c'est que la nigromancie,

son nom lui-même l'indique, consiste en de noires manigances. Faut-il, avec Godefroy,¹⁶ identifier la nigromancie et la nécromancie, ou le 'nigromanceur' avec le nécromancien? Pourquoi l'auteur du DALF n'a-t-il pas de même appelé nécromancie, l'ingromance' ou l'ingrement', variante que le Roman d'Alexandre, f° 5a, Michelant, p. 8, v. 32, offre au terme 'ingremance', en ce même roman, f° 4d et 61b (Michelant, p. 7 et 391)? Godefroy identifie les deux derniers avec la magie en général: intuition, à mon sens, plus heureuse, mais qu'il eût fallu avoir à propos de 'nigremance', 'nigromancie'.¹⁷ Les textes étudiés plus haut emploient indifféremment toutes les variantes susdites. Toutes doivent évidemment leur origine au vocable de nécromancie, consultation des morts par des procédés magiques divers. Parmi ces derniers, l'inspection des surfaces lisses, celle de l'eau (hydromancie) ou du bassin d'eau (lécanomancie) en particulier, avait, au début de notre ère, la réputation d'évoquer les êtres de l'autre monde. Pour S. Augustin, la nécromancie et l'hydromancie, c'est tout un (quand ce sont des morts qui paraissent révéler l'avenir).¹⁸ Aussi, la version latine médiévale de l'ouvrage grec 'Lettre de Thesalus à un Empereur', fait de l'ἐνέργεια αὐτοπτικῆ λεκάνης¹⁹ un 'evidens opus necromantiae in crypta'.²⁰ Le terme 'necromantia' ne paraît guère familier à certains scribes. Deux manuscrits des Etymologies d'Isidore de Séville (ix-xs.) portent en XVI, 15, 22 ('ananchitide in *hydromantia* daemonum imagines evocare dicuntur') les leçons 'necromantia', *nicromantia*,²¹ dans l'intention, que justifiait déjà la lecture de S. Augustin, de remplacer le terme 'hydromantia' par celui de 'necromantia'. La variante 'nicromantia' ne paraît guère avoir rencontré de faveur, sous la forme démarquée 'nicromance', mais il se peut qu'elle soit à l'origine de la graphie 'nigromancie', nigromance', que nous avons trouvée dans la plupart des textes étudiés jusqu'ici, et qui évolua parfois en 'nigremance'. Il n'y avait qu'à transformer la gutturale sourde en sonore pour faire 'nigromancie' de 'nicromancie'. La nouvelle leçon paraissait meilleure. Ne s'agissait-il pas des *noires* pratiques de la magie? L'appellation s'appuya sur l'étymologie fautive 'niger-nigro'. Bien d'autres voies ont pu transformer 'necromantia' en 'nigromantia' (ou en fr. démarqué, 'nigromance'). Je songe aux variantes qu'offrent les mss. de Chaucer, *Canterbury Tales*, *Parson's Tale*, §§37-38, 605²² pour l'expression 'by nygromancye': 'egromancy, egremoinisye, egrimoynsie'. Il est parfaitement possible qu'en ce ms. comme en d'autres, le scribe, à la dictée de 'in necromantia', ait usé, dans son ignorance, d'une orthographe phonétique: 'in cro-, in egro-, in igromantia', cette dernière graphie étant attestée par le ms. Montp., H 347, f° 27r. Cette voie aboutit également à la 'lectio facilior' indiquée plus haut: 'nigromancie', trouvant

dans le mot 'niger' une raison étymologique assez plausible. Quoi qu'il en soit, 'nigromantia, nigromance' jouit bientôt d'une grande faveur, comme le montre l'usage courant qu'en font les textes français médiévaux cités par le DALF, et les passages latins qu'il nous faudra étudier bientôt. Dès à présent, examinons-en un à titre d'exemple: c'est la version latine²³ médiévale des Cyranides.²⁴ En guise de traduction, elle transcrit scrupuleusement en caractères occidentaux les mots de son modèle grec, ἐν νεκρ(ῶ)καὶς μαντείας, 'in nekikes manties',²⁵ en en donnant une version qui rappelle la faveur accordée à la lécanomancie parmi les modes de divination hallucinatoire: 'id est, in nigromantiis, quae fiunt in concha...' De 'nigromantia', le Moyen-Age a tiré 'nigromanticus'. C'est ainsi qu'un clerc allemand du diocèse de Spire décrit dans ses dissertations sur Jeanne d'Arc, la 'Sibylla Francica',²⁶ les pratiques de catopromancie²⁷ et d'envoûtement d'un 'nigromanticus' de Navarre. Nous en rencontrerons bientôt d'autres (nigromantici, -ciens, -ceurs). Les 'nigromancies' ont, pour objectif, non seulement de consulter les morts, mais encore d'entrer en communication ou en bons termes avec tout être de l'au-delà redoutable, 'Inferi' où Isidore de Séville lui-même ne paraît pas voir seulement les défunts (Etymol., VIII, 9, 12). Les 'negromantici', de Trithémus,²⁸ sont ceux qui se font fort d'évoquer les démons dans un cercle ou de les faire apparaître dans le cristal ou en un vase. La variante 'negro' rencontrée déjà en un ms. de la version latine des Cyranides s'explique aisément par la mutation du 'c' de 'necro' en 'g'. Quant à 'ingromancie' et ses dérivés qu'attestent Godefroy et, pour une moindre part, le Dictionnaire historique de l'ancien langage françois, de La Curne de Sainte-Palaye ('ingrement, ingremant, ingromanceur, ingromancien, ingromantique'), ils ne remontent pas, à ma connaissance, à une forme latine correspondante. Dans les textes cités en nos premières pages, la nigromancie et l'ingromancie (ou ingremance)²⁹ figurent un nombre à peu près égal de fois, et en des acceptions similaires. De même, il n'apparaît pas de distinction, par exemple, entre le nigromancien, de La Curne, s.v., associé aux invocateurs de diables, et l'ingromancien de Godefroy, en compagnie des 'devins qui parolent par le dyaule, ne les... regardeurs des estoiles.' Seule, l'orthographe me paraît différencier les formes 'nigro, ingro' et est due aux mêmes mutations morphologiques, à peine plus longues, qui avaient transformé 'necro-' en 'nigro-'.

Le terme 'esperimens', dérivé, comme nous le montreront de nombreux textes latins médiévaux, du latin 'experimentum', n'offre guère autant de variantes que celui de 'nigromancie'. Le verbe 'esperir' a, entre autres, le sens d'essayer, mais n'a pris, à ma connaissance, aucune signifi-

cation qui l'introduise dans le vocabulaire de la magie. 'Esperiment' en revanche, a d'autres sens que 'expérience, habileté', comme en témoigne Godefroy, D.A.L.F., s.v. Les textes français où nous l'avons rencontré le mettent en rapport étroit avec la nigromance, lui donnant indubitablement l'acception de 'pratique magique', mais aucun d'entre eux, sauf E.M., ne décrit en détail les 'mil espiremens' de cette nigromance. La phraséologie dont ils usent, les généralités dans lesquels restent les romans latins, par exemple, leur façon de ne citer comme magiciens que des personnages de l'Antiquité passant pour tels, tout indique chez ces auteurs une connaissance théorique, de seconde main; rien ne trahit en tout cas une expérience personnelle, de visu, de cas concrets, contemporains de nigromancie. Eustache le Moine, plus tardif, il est vrai, que les Romains d'Eneas, de Troie, ou de Thèbes, mentionne, si sommairement que ce soit, plusieurs 'esperimens'. Le Couronnement de Renard, v. 2948 ss., qui ne me paraît être, à certains égards qu'un résumé, terne et banal, d'E.M., v. 11 ss.,³⁰ cite bien les termes d'ingremance' et d'esperimens' mais sans donner la moindre précision sur ces derniers. Le glossaire qu'A. Foulet rédige à la suite de son édition de C.R. ne signale pas le sens de 'esperimens' dans le passage qui nous intéresse. Il donne au terme la signification d'expérience, aventure' au v. 843, mais il omet d'en noter l'emploi au v. 2956.³¹ En revanche, les notes de F. Michel à son édition d'E.M. offrent des indications intéressantes, notamment sur l'esperiment' du bassin; quant à l'espère', il l'identifie avec la sphère. Néanmoins, l'éditeur n'a pu, dans le cadre restreint réservé aux notes,³² montrer à quel point les 'esperimens' de l'épée, de l'épaulé, du bassin, ou de la sphère étaient renommés à l'époque et méritaient le nom de 'nigremance'.

Jusqu'à présent, l'étude de la littérature française médiévale révèle, dans ses redites, ses tournures stéréotypées, et ses généralités dépouillées de verve et de couleur, une connaissance livresque, théorique, qui ne nous suffit pas pour décrire les arts cités en E.M. Il est heureux que cette déficience soit en partie comblée par d'autres textes français que nous étudierons d'abord, et ces obscurités, éclaircies mieux encore par les écrits latins de même époque, que nous considérons ensuite. Mais qu'ils soient latins, français (ou anglais, inspirés de modèles français), nos écrits du XII, XIII, ou XIV siècles ne pourront trouver d'explication adéquate que dans l'étude minutieuse des recettes de divination grecques, communément pratiquées à Byzance à la même époque et transcrites en des grimoires attribués à Salomon.³³ Le premier passage français que nous aimerions analyser est à peu près contemporain d'E.M. Le sens des

vers suivants de Ruteboeuf (ed. Jubinal, III, p. 335), s'éclaire à la lecture des recettes de magie 'salomonique' médiévale:

De Toulete vint et de Naples...
 A m̄enuit la Nigremance
 Qui lor dist bien lor mesestance.
 Que chascuns ait la teste armée
 Qu'ele avoit gardé en l'espée
 En l quarrefor fist l feu
 Lez un cerne entre chien et leu;
 Là ot ii deus chas sacrefiez
 Et deus ii coulombiaus forviez
 Par la malisne dēité
 Por encerchier la verité.

Le choix du lieu et du moment, le tracement du cercle, l'immolation d'animaux, tels que le chat et la colombe, l'obligation de se prémunir contre les influences maléfiques sont des prescriptions qu'un praticien de la nécromancie devait trouver assez naturelles. Mais il n'était pas le seul à les observer. De nombreuses pages des grimoires grecs les recommandent. Or, la 'Technique de l'Hygromancie' décrite en ces parchemins byzantins ne traite guère de l'évocation des morts; elle s'intéresse davantage à l'évocation des esprits dans l'eau d'un bassin, dans la flamme d'une lampe, la surface lisse d'un miroir, la peau, frottée d'huile, bien luisante, de l'ongle, de la paume de la main, voire d'un oeuf.³⁴ L'examen de cette 'Hygromancie' byzantine éclaire en bien des points le texte de Ruteboeuf.

Un 'Début de lécanomancie' extrait d'un ms. du XV siècle, mais dont les éléments sont beaucoup plus anciens, recommande à l'opérateur de se rendre à un vieux carrefour, d'y enfouir un bassin, et d'enfourcher en pleine nuit un cheval noir, en tenant à la main un os de guépier.³⁵ On visait de cette façon à évoquer les démons de l'Hadès et ceux des carrefours. Un autre détail: la tête armée. De nombreuses vignettes des parchemins byzantins représentent le magicien, la tête coiffée d'une sorte de tiare qui doit lui donner pouvoir et protection à l'égard des démons évoqués.³⁶ Un autre encore: l'épée. Le rituel grec de la grande conjuration consacre plusieurs feuillets à la préparation de l'épée, ou glaive de l'Art,³⁷ qu'il recommande de brandir lors de l'évocation³⁸ et qu'une vignette représente à l'intérieur du cercle magique.³⁹ Quant à ce dernier, il en est question dans mainte recette de divination hallucinatoire.⁴⁰ Le sacrifice de chats et de colombes que mentionne Ruteboeuf ne caractérise pas davantage la nécromancie. Celui d'un chat et d'un autre volatile, le

coq, accompagnait les pratiques, exemptes de nécromancie, décrites dans le Roman de Renard (branche XXIII, v. 1358: 'Illeques doit sacrefier/D'un coc marchois ou d'un noir chat./Qui nel puet enbler, si l'achat.' Dans la magie byzantine, le sacrifice d'un chat noir est destiné à s'assurer l'invisibilité;⁴¹ le sang de chat ou de colombe était réputé puissant en certaines recettes de magie amoureuse;⁴² il en était de même du coeur, de la peau ou des excréments de ce dernier animal.⁴³ Un 'Début de lécanomancie' cité plus haut recommande l'emploi d'un os de passereau, le guêpier. En ses instructions préliminaires à la grande conjuration, la magie solomonique stipulait la nécessité d'immoler une colombe, dont le sang servirait d'encre magique.⁴⁴ La scène impressionnante qu'évoque le poète français est, point pour point, analogue à celles que les magiciens byzantins offraient, à cette époque, lors de la conjuration des esprits à l'intérieur du cercle magique. Ces esprits portant le nom antique de πνεύματα, n'en sont pas moins des δαίμονες, généralement redoutables.⁴⁵ Peut-être Ruteboeuf préfère-t-il comme maint passage des parchemins grecs, ne pas citer expressément le Diable. La 'malisne déité' qu'il mentionne n'en est pas moins associée au Malin. L'auteur d'E.M. affirme sans ambages: 'Où il parlait au malfé méisme'. Huon de Bordeaux (v. 7018) identifie également 'maufé' et le Diable: 'Eve en mangea, che fu par le maufé'. Cependant, l'appellation de 'malfé, maufé', comme celle de 'pneuma' à Byzance, paraît être un terme quelque peu euphémique, destiné à éviter le nom du Diable. Comme les 'pneumata', ils constituent apparemment une grande foule dont la mission spéciale est de patronner la magie. 'Car maufé l'ont eū en garde/Ki l'ont, je cuie, tout encanté (Chev. au Baioul, ed. F. Lecoy, Paris, 1955, v. 520 s.) Beugibus, le βελζεβούλ des grimoires grecs,⁴⁶ est un des chefs des 'maufés', l'ἀρχων δαιμόνων des recettes byzantines.⁴⁷ Ains m'engerra Beugibus li maufés/Dame Murgale me porta en ses lés./Dedens infer n'a diable ne maufé/Que il ne soit de mon grant parenté.' (Huon de Bordeaux, v. 5509 ss. et le v. 3416) Quelles que soient les précautions de langage employées, il n'en reste donc pas moins vrai que 'diables' et 'maufés' sont des esprits infernaux. Le v. 3341 de Huon de Bordeaux les associe à nouveau: 'Je ne fui onques anemis ne maufés'. De même, le v. 7802 de 'Gaufrey'. 'Anemi ne maufé ja ne li meffera'.

La conjuration des esprits n'est pas uniquement attestée par les poètes médiévaux; elle est également mentionnée et décrite dans les sources historiques françaises contemporaines. En 1323, un moine de Cîteaux prétendait évoquer un diable, du nom de Bérich, en vue de retrouver son argent volé.⁴⁸ Comme en ce 'Début de lécanomancie' byzantin dont nous

avons parlé, un 'mauvais sorcier' creusait une fosse en un carrefour; il y enfouissait une caissette contenant un chat noir, dont la subsistance était assurée: un système d'aération fait de 'fistules' et de 'pertuis' y veillait, non moins que la nourriture mise à sa disposition: du pain humecté d'huile sainte et d'eau bénite. Le secret du moine et de son âme damnée fut éventé par des chiens de berger. Voici nos coupables traînés devant 'l'Official, l'archevêque de Sens et l'Inquisiteur.'⁴⁹ Ils révélèrent que 'se le chat fust demouré par trois jours au quarrefour, ils l'eussent trait hors et puis escorché.' Les courroies faites de sa peau devaient délimiter le 'cerne' magique. Il est aisé de remarquer les frappantes analogies qui rapprochent ce procédé de découverte du voleur et la conjuration décrite par Ruteboeuf, et d'en dégager l'inspiration solomonique commune. Le magicien byzantin s'entourait parfois la taille d'une ceinture en peau de chat, avant de se rendre au carrefour, lieu de rendez-vous avec les esprits.⁵⁰ Pour avoir barre sur le démon, les conjurateurs de Cîteaux ont détourné certains objets sacrés de leur destination religieuse: cette substitution au sens divin d'une signification diabolique du culte chrétien conduit à la célébration des messes noires.⁵¹ L'eau bénite, l'*'hagiasma'*,⁵² est tenue pour un des éléments essentiels dans mainte recette byzantine. Les clercs de Salisbury utilisaient également l'huile sainte ou le chrême, dans leurs maudites pratiques de magie spéculaire notamment celles de l'inspection de l'ongle d'un jeune médium. Jean de Salisbury raconte en son *Polycraticus*, II, 28, qu'au lieu de l'instruire, un prêtre faisait de lui et d'un garçon de son âge, ses médiums en des pratiques de magie 'spéculaire': 'in unguibus sacro nescio oleo, aut chrismate delibutis.' Afin de pouvoir compter sur l'efficacité parfaite des objets du culte utilisés, le 'nicromancien' qui n'avait pas, par son état sacerdotal, accès direct à l'huile sainte par exemple, devait soit l'acheter à des clercs, soit la voler. Le second procédé présentait plus de garanties. Qui pouvait en effet assurer que l'eau qu'on lui offrait en vente était effectivement bénite?⁵³ Rien de mieux que de dérober le saint chrême en le prenant personnellement dans les burettes qui le contenaient. C'est ce qui me paraît expliquer le succès attribué au '*chrismate vel oleo sancto furatis de Ecclesia*', comme le reconnaît la *Practica Inquisitionis* de Bernard Guidon.⁵⁴ Ce vol sacrilège est d'ailleurs sans doute, aux yeux de l'inquisiteur toulousain, en rapport avec la découverte des vols, puisqu'il la signale à la même occasion: 'de inveniendis furtis factis seu rebus occultis manifestandis ... de crismate vel ...' Le Roman de Renard, br. XXIII, v. 1358, donne aussi, parmi les modes d'acquisition d'un coq et d'un chat à des fins magiques, une préférence marquée pour



le vol. 'Qui nel puet enbler, si l'achat.'

La scène décrite par Ruteboeuf et les faits relatés par le Continuateur de la Chronique latine de Guillaume de Nangis ne faisaient mention d'aucun instrument de divination. L'épée, nous l'avons vu, apparaît chez le poète, destinée à jouer le rôle que lui assigne la magie solomonique: celui d'évoquer les esprits, tout en s'en prémunissant. Elle figure en effet dans la série des éléments préliminaires de la conjuration: coiffure protégeant la tête des opérateurs, choix d'un carrefour, tracement du cercle, sacrifice d'animaux. Si l'auteur d'E.M. fait également mention de l'épée, ce n'est plus, à notre avis, à titre apotropaïque, mais en tant qu'instrument de divination. 'Il set en l'espée garder.' Ici en effet, l'épée figure en tête d'une liste de procédés de divination, suivie du recours au psautier, de l'inspection de l'épaule de mouton, et de l'emploi du bassin. Il n'est, à ma connaissance, qu'un texte français contemporain qui fasse mention de la plupart des procédés cités en E.M., à l'exclusion de tout autre moyen de divination. C'est le Manuel des Péchiez, attribué à William de Waddington, Traité de Pénitence que E.J. Arnould date des environs de 1260.⁵⁵

Si le sauter faites unques turner,
En espée ou bacin garder,
Si en cele chose crussez,
Ceo serreit folie provez.⁵⁶

Le rapprochement s'impose, même dans les termes employés. 'Et le sautier faire tomer' correspond mot pour mot à 'si le sauter faites (unques) turner', tandis que le verbe 'garder' du v. 1094 du Manuel des Péchiez accompagne 'l'espée' aussi bien que 'el bachin' d'E.M. ('Il set en l'espée garder'; 'Si savoit garder el bachin') L'usage de l'épaule de mouton, en revanche, est passé sous silence dans le Manuel de Pénitence, de même qu'en son adaptation anglaise, le *Handlyng Synne*, de R. Mannyng de Brunne, datant de 1303, où ne figure même plus l'habitude immémoriale de lire le psautier à rebours.⁵⁷

Zyf you yn swerd, other yn bacin
Any chylde madyst loke therin
Or yn thumbe, or yn cristal,
Wycchecraft clepyn hyt al.⁵⁶

Par contre, la version anglaise cite en plus de l'épée et du bassin, deux procédés de divination, l'ongle et le cristal, dont le premier est décrit dans le *Polycraticus* de Jean de Salisbury.

Nous découvrons la mention de l'épaule de mouton, autre procédé

divinatoire d'E.M., dans le Parson's Tale, de Chaucer. Depuis longtemps, on a rapproché certains chapitres de ce Conte de Canterbury, de passages similaires de la 'Summa de Viciis et Virtutibus' du Dominicain Guillaume Peraud et de la 'Summa Casuum Paenitentiae', de Raymond de Pennafort,⁵⁸ ou encore d'une compilation latine tirée de leurs oeuvres.⁵⁹ Skeat, en son édition de Chaucer, et Macaulay, en celle de Gower, voient dans la 'Somme des Vices et des Vertus', ou 'Somme le Roi', du Dominicain Lorens d'Orléans, la source du Parson's Tale. Ce Manuel de Pénitence français remonte, on le sait, aux deux Sommes latines. Mais si cette dernière hypothèse se confirme dans le cas du passage qui nous intéresse, le témoignage de Chaucer nous lègue indirectement une nouvelle preuve de l'intérêt que les Pénitentiels français portaient à nos expériences. Indirectement, disons-nous. Il est très peu probable en effet que les différents éléments de l'énumération que nous allons lire prouvent la moindre originalité de la part de Chaucer,⁶⁰ et s'ils ne se retrouvent pas tous en Lorens, en Peraud, ou en William de Waddington, qui, lui aussi, tira son information d'une Somme contemporaine, il y a peu de doute qu'une étude approfondie des sermonnaires et Pénitentiels anglais en dépisterait l'origine.⁶¹ Un siècle plus tôt déjà, Roger Bacon, dont nous invoquerons le témoignage parmi les sources latines, énumérait trois des cinq procédés mentionnés par Chaucer, et plus tôt encore, les 'Otia Imperialia' de Gervais de Tilbury (1211) citaient un des deux autres. La mention du dernier, le feu, est probablement due à la quadrilogie bien connue: divination par l'air, le feu, l'eau, et la terre (aëromancie, pyromancie, hydromancie, géomancie) que l'on voit traîner dans les 'Miroirs' médiévaux. Pour ma part, sans payer pour autant, tribut à l'originalité de Chaucer en la matière, je n'attribue pas à une source latine, telle que la 'Summa de Vitiis' de Peraud ou son inspiratrice, la paternité du passage suivant du Parson's Tale, §§37s., 1.603-605:⁶² But lat us go now to thilke horrible sweryng of adiuracioun and coniuacioun as doon thise false enchauntours or nygromanciens in bacyns ful of water or in a bright swerd in a cercle or in a fyr or in a shulder boon of a sheep. I kan nat seye but that they doon cursedly and dampnably agayns Crist and al the feith of holy chirche. What seye we of hem that bileeuen on dyuynalles as by flight or by noyse of briddes or of beestes or by sort by nygromancye by dremes by chirkyng of doves or crakkyng of houses by gnawynge of rattes and swich manere wrecchednesse.'

Il n'est rien qui rappelle en ce texte les tournures de William de Waddington, et à part la mention du glaive, si commune dans la littérature magique de l'époque, rien qui évoque le souvenir du 'Manuel des Pêchiez.'

Il n'y a pas davantage, à notre avis, de rapprochement évident entre ces imprécations contre les nigromanciens, et le tableau d'une optique différente et moins détaillé qu'en offrent la 'Summa de Vitiis',⁶³ la 'Somme le Roi' ou ses nombreuses versions et adaptations.⁶⁴ Si nous comparons la traduction de Chaucer avec le témoignage des Sommes françaises et anglaises inspirées du traité latin de Peraud,⁶⁵ la différence apparaît dans les termes, les objets cités, et le point de vue adopté. En ces dernières, le magicien est coupable pour avoir, par appât du lucre, conjuré les démons, et fait ses enchantements, en faisant inspecter le miroir, le glaive, l'ongle du pouce d'un jeune médium, dans le but de découvrir le voleur et à d'autres fins. Chez Chaucer, ce sont les affreux sacrilèges d'adjuration' et de 'conjuración' qui sont blâmables en eux-mêmes, ceux auxquels se livrent 'ces faux enchanteurs ou nigromanciens en des bassins pleins d'eau ou en un glaive brillant, en un cercle, ou en un feu ou dans une omoplate de mouton. Ce que je puis dire, c'est qu'ils agissent de façon blâmable et condamnable envers le Christ et toute la foi de la sainte Eglise...' Sans nier la dette que Chaucer a envers la 'Summa de Vitiis' en d'autres passages, je serais porté à attribuer la paternité de celui-ci à un Traité de Pénitence français, sensiblement différent, en l'occasion du moins, de celui de Lorens. La fréquence des termes décalqués du français me semble justifier, pour certaines lignes du §37, l'hypothèse d'un original français. Il est permis de penser que ce dernier est la source de l'auteur d'Eustache le Moine. Seul, l'emploi du psautier d'E.M. ne figure pas chez Chaucer. Quant à celui de l'omoplate de mouton, le Parson's Tale est à ma connaissance, le seul avec E.M., à le mentionner parmi les auteurs du XII et XIII siècles écrivant en langue vulgaire. Gardons-nous, en faisant ces rapprochements, de l'impression, justifiée en revanche par la lecture des Romans latins, que ces types de divination sont, au XIII siècle, de *purs motifs littéraires*. Ils apparaissent à présent ailleurs qu'en des descriptions destinées à satisfaire le goût du merveilleux. Ils font l'objet de condamnations précises de la part de l'Eglise, et les redites dont témoignent les Manuels d'Inquisiteurs prouvent combien était tenace le goût des choses occultes, et commun, le recours, en cas de vol ou de perte d'un objet précieux, à des procédés mantiques. Ces derniers étaient particulièrement populaires lorsqu'ils ne requéraient pas l'intervention directe des esprits, mais donnaient par leur interprétation paisible et sûre, la réponse au problème du consultant. Cette mantique ominale recourait à des procédés divers. La lecture du psautier à rebours était un des plus inoffensifs, se fondant sur le respect des choses saintes et de l'inspiration divine; aussi connaissait-il un vif

succès qu'attestent les nombreuses condamnations dont nous avons fait mention plus haut. La consultation de l'omoplate de mouton ne paraît pas avoir eu des allures beaucoup plus menaçantes. Son succès n'est pas seulement attesté par l'auteur d'Eustache le Moine et Chaucer. Ces derniers se sont peut-être contentés, nous l'avons dit, de répéter le témoignage d'une source, probablement française, ou en tout cas, de reprendre à un traité de ce genre, une formulation déjà quelque peu stéréotypée à l'époque. Il n'en est pas de même pour Giraud de Barri. Ce prince gallois décrivait en effet sur le vif les coutumes de son pays, en son *'Itinerarium Kambriae.'*⁶⁶ Parmi ces dernières, apparaît celle que pratiquaient particulièrement les Flamands, d'immigration relativement récente. Ils décharnaient et polissaient avec soin une épaule de bélier, puis ils prétendaient voir s'y dérouler le spectacle des événements passés et lointains, les présages de guerre et de paix, les adultères, l'état de santé du roi, et d'autres faits d'intérêt public ou privé. Tantôt le curieux procédait lui-même à l'inspection de l'*'armum arietis'*; tantôt il confiait ce soin à un (ou une) spécialiste, telle cette commère que consulta un certain Guillelmus Mangunel inquiet des agissements de son épouse — et il verra que c'était à juste titre. Un autre consultant, incrédule, entendit le devin penché sur l'épaule de bélier, lui rappeler les paroles peu respectueuses qu'il venait de prononcer à son sujet. S'il faut en croire les témoignages oraux recueillis par Giraud de Barri parmi la population locale, les Flamands auraient même tiré parti de ce procédé de divination, peu avant les malheurs qui frappèrent leur pays, et auraient quitté ce dernier à temps. Si cette pratique de la spatulomancie n'impliquait pas nécessairement la conjuration des démons, elle n'en appartenait pas moins au genre hallucinatoire,⁶⁷ puisqu'elle prétendait montrer aux consultants le déroulement de faits passés ou lointains, plutôt que de simples présages dictant la conduite à tenir. Giraud de Barri rattache la divination par le glaive au même type hallucinatoire. Il en donne une description qui, pour ne plus avoir la même résonance d'authenticité, ne m'en paraît pas moins supérieure à la sèche énumération de Chaucer ou à la brève allusion d'E.M. (*'Et par l'espaule au mouton/Faisait pertes rendre à fuison'*). Il rapporte en effet que peu avant sa visite dans cette région du Pembrokeshire qu'occupent les Flamands, un amateur de l'inspection du glaive avait aperçu et décrit au cours de l'opération magique, le vol et son objet, le voleur et sa façon de procéder, mais aussi les moindres circonstances qui avaient accompagné le vol.⁶⁸ Cet objectif pratique, la découverte du voleur était très courant au Moyen-Age, tant dans la magie byzantine⁶⁹ que dans la divi-

nation occidentale.⁷⁰ C'est celui qu'assigne également E.M. à l'utilisation du bassin, celui que dénoncent les auteurs de *Pénitentiels*.⁷¹

Contrairement à ce que le récit du prélat gallois pourrait faire croire,⁷² les Flamands ne sont pas les seuls à pratiquer outre-Manche la spatulomancie ou la spathomancie. Deux générations après celle de Giraud de Barri, Roger Bacon en attribue l'usage apparemment assez familier, à ses compatriotes et contemporains. Ces types de divination sont en effet à nouveau associés, et leur objectif le plus courant, la découverte du voleur, n'est pas moins clairement marqué dans l'Introduction que le Docteur Admirable donne à sa traduction latine de l'ouvrage pseudo-aristotélien arabe, le *'Secretum Secretorum'*. Il y dénonce les agissements des faux *'matematici'* qui recourent à l'aide des démons et à la *'consultation de livres maudits, tels que le grimoire d'Aristote, de Salomon, ou d'Hermès. Grâce à la permission divine, les démons révèlent à ces devins tout ce qu'ils désirent.'* *'L'imagination fait apparaître ces objets, par exemple dans l'ongle d'un enfant ensorcelé, dans les bassins, les glaives et dans l'omoplate de bélier, après qu'ils ont sacré ces objets selon leurs rites ... Aussi, en contemplant ces surfaces polies, les enfants voient-ils dans leur imagination les objets volés, le lieu où ils sont recélés, et les personnes qui les ont emportés.'*⁷³ La similitude jusque dans les termes, entre la description de Giraud de Barri et celle de R. Bacon n'implique nullement leur filiation. Elle s'explique, à mon sens, par l'analogie des recettes divinatoires dont l'un comme l'autre pouvaient aisément prendre connaissance, et que les devins recopiaient fidèlement en se gardant bien d'en modifier les termes essentiels. Aussi dans la traduction les nigromanciens tenaient-ils à reproduire mot pour mot la rigmarole de la chasse au voleur. Elle aurait perdu son efficacité magique si elle eût été altérée; Juifs, Grecs, et Occidentaux⁷⁴ répéteront inlassablement, chacun dans sa langue: *'Dis-moi le nom du voleur...; comment on l'appelle, ce qu'il porte, et où il recèle ce qu'il a volé.'*

Il fallait que le siècle ait l'imagination bien malade, pour qu'un savant aussi indépendant que Roger Bacon⁷⁵ reconnaisse avec si peu d'hésitation l'authenticité des visions obtenues, et ce qui est plus grave, l'intervention personnelle du démon. C'est à son époque que l'Inquisition assimilera le crime de magie et celui d'hérésie, et rendra les nigromanciens justiciables de son Tribunal.⁷⁶ Nombreuses pleuvent alors les condamnations, prouvant leur inefficacité, par leur nombre et leur insistance. On objectera que la magie n'était le fait que d'un petit nombre, celui des clercs capables de recourir à des grimoires comme ceux de Salomon ou d'Hermès. En réalité, ces ouvrages hermétiques étaient traduits en latin et en langues vulgaires, et l'Inquisition devait en faire

d'immenses autodafés pour en endiguer le succès. De plus, si les spécialistes se recrutait uniquement parmi les clercs instruits, ces derniers ne formaient pas pour autant une chapelle, mais se montraient tout disposés à mettre leur savoir à la disposition de nombreux consultants. En effet les cérémonies magiques ne se déroulaient pas toujours avec la solennité sinistre que prescrivent certaines recettes solomoniques. De nombreux nigromanciens ne s'attendaient nullement à voir apparaître en personne un démon, porteur de la réponse demandée. Ce sont les objets dérobés eux-mêmes que les enfants croient voir, la succession des événements qui ont précédé et suivi le vol. Nous avons la chance que Michel Scot ait transcrit en son 'Liber Introductorius'⁷⁷ une des rares recettes latines connues jusqu'à présent. Jean de Salisbury aussi bien que Roger Bacon laissaient entendre que médium et instrument divinatoire doivent préalablement être 'enchantés', 'consacrés', mais n'entraient pas en ces détails que leur époque connaissait bien. Les conjurations proférées en cette recette occidentale ressemblent de façon frappante à celles des formules byzantines relatives à la recherche du voleur. Aussi, la luxuriance de détails que donnent les recettes grecques fournira-t-elle au lecteur le moyen de compenser la sobriété relative de nos sources latines. Celle que rapporte Scot semble vouloir évoquer le démon en personne. 'Viens aussitôt en ce vase (ou cette gemme);... révèle-moi la vérité touchant le vol qui a été commis, à savoir la personne qui a dérobé telle chose, la façon dont elle a commis le vol, l'endroit où fut porté et caché l'objet du vol; indique-moi où il a porté l'objet, où il s'est rendu.' Mais on se rend bientôt compte que c'est la scène, non le démon, que le consultant s'attend à voir apparaître sur son instrument divinatoire. C'est ce fait qui vaudra d'ailleurs aux nigromantici une relative indulgence de la part de l'Inquisition. Eymeric⁷⁸ distingue des nécromanciens, invocateurs des démons, ceux qui, tout en pratiquant l'Art du cercle, ne s'adonnent pas à la nécromancie. Selon Eymeric, ces nigromanciens, en recherchant les 'choses cachées' n'attendent pas une réponse orale du diable en personne, mais en leur cercle, guettent les signes et les images qui, de la part de l'esprit malin, se manifesteront 'dans un miroir, ou dans un objet de fer poli et brillant comme un glaive ou une épée... Si on demande aux démons qui a volé tel livre, on verra dans le miroir la forme, l'image du voleur et du livre, et même celle du larron emportant le livre.'

Cette tolérance était plus grande encore au siècle antérieur. Au XIII siècle, l'Inquisiteur Etienne de Bourbon se contente de traiter les devins avec ironie et conte à propos de divination spéculaire une anecdote plaisante. Il condamne bien entendu la divination qui s'opère dans l'ongle,

le miroir ou l'épée, cette pratique 'où le diable fait voir différentes images des choses, qui induisent les hommes en erreur et nuisent à la réputation des braves gens.' Peut-être désigne-t-il par ce dernier terme les consultants. N'allons pourtant pas chercher un scepticisme bienveillant ou rationaliste en cette époque: c'est bien le diable qui intervient en ces consultations magiques, à l'avis d'Etienne de Bourbon, comme de tous ceux que nous avons étudiés jusqu'ici. Mais l'action du Malin est indirecte, et, à ce titre, plus ou moins inoffensive. Ce fait nous vaudra le ton badin que prend à présent le prédicateur français. Il conte qu'en sa jeunesse, un de ses compagnons d'étude, délesté de ses livres, avait fait preuve de zèle profane plus que de piété — le ton nous change des 'horribles imprécations' de Chaucer —, en courant consulter des 'malefici' afin de connaître l'identité de son voleur. L'un d'entre eux, après des adjurations démoniaques, dit à un enfant de regarder attentivement dans le glaive qu'il tenait lui-même en main. Après toutes sortes d'images imprécises, le médium crut y distinguer et montra au jeune homme volé, les traits d'un de ses compagnons; l'étudiant ajouta entièrement foi à cette 'vision'. Et Etienne de Bourbon conclut en bon moraliste. La machination du démon n'apparut que le jour où le vrai voleur fut arrêté à la suite de nombreux autres vols. C'est en effet le diable, dit-il en terminant, qui montra en ce glaive les traits d'un innocent afin de semer la mésentente entre les meilleurs amis.⁷⁹

Nous avons remarqué dans les derniers passages étudiés de fréquentes allusions au recours à un médium jeune. Gervais de Tilbury croit pouvoir donner une raison à sa présence. 'Il y a, dit-il, des démons qui ne sont vus que par les vierges. La chair chaste, en effet, a plus facilement la vision des choses spirituelles. Aussi les nigromanciens affirment-ils que seuls, les yeux des vierges sont doués pour les 'expérimentations' du glaive, du miroir, de l'ongle et du cercle.'⁸⁰ Cette interprétation remonte à 1211 et précède donc la grande offensive de peur et de haine que connaîtra la magie. Il ne sera plus guère question à la fin du même siècle de considérer la divination comme la vision de choses spirituelles. Cette opinion élevée était probablement, non moins que les types de divination eux-mêmes, due au truchement des penseurs arabes. Au X^e siècle, Hasan-Ali El-Masoudi écrivait en son ouvrage 'Les Prairies d'Or'⁸¹ que la faculté de pratiquer l'art divinatoire tient à la vigueur de l'âme et à la finesse de la sensibilité. Et au XIV^e., Ibn-Khaldoun prétend que le devin, pour lire dans les miroirs et les liquides, doit s'arracher à l'influence des sens et viser aux perceptions du monde spirituel.⁸² 'La faculté de l'imagination s'emploie avec persistance afin de dégager l'âme de la nature humaine...

Ceux qui regardent dans les corps diaphanes, les cuvettes remplies d'eau... les foies... fixent leurs regards sur un objet à superficie unie, le considèrent avec attention, jusqu'à ce qu'ils aperçoivent la chose qu'ils veulent annoncer.' Un siècle plus tôt, à Paris, seul, à ma connaissance parmi les Occidentaux, un théologien d'esprit éclectique exposait clairement des vues non moins élevées concernant la divination spéculaire. Guillaume d'Auvergne adopta en effet à son égard une attitude tantôt bienveillante en raison des motifs qui lui paraissaient la fonder, tantôt hostile à cause des éléments, adventices à son avis, dont elle s'encombrait (livres magiques, conjurations, invocations des démons).⁸³ Pour lui, le phénomène de la voyance est dû à des causes psychologiques. 'Il est des apparitions qui se produisent lorsqu'un enfant vierge regarde dans son ongle où il s'imagine voir l'objet volé, le voleur... Or à cause de la petitesse de l'ongle, il est évidemment impossible que le voleur lui-même soit sur l'ongle. Par conséquent, c'est en lui-même que l'enfant voit tout cela... Ces apparitions s'expliquent donc par des images, des illusions et les impressions qu'elles laissent dans la faculté imaginative du voyant... Et si toutes ces visions ont été appelées des ravissements, c'est à cause de l'épouvante qu'elles marquent sur le visage des visionnaires.'⁸⁴ Plus loin, l'évêque affirme à nouveau le caractère imaginaire des visions et l'explique entre autres par la réflexion 'sur elle-même de la pénétration de l'esprit. En effet, l'éclat de l'instrument empêche celui qui regarde de diriger ou de fixer sur les objets extérieurs l'attention de l'esprit; il la refoule et la détourne vers elle-même, forcée qu'elle est de regarder en soi.'⁸⁵ Le théologien poursuit l'exposé de la doctrine platonicienne, telle que l'interprètent du moins ses adeptes arabes, ne voyant dans la science que réminiscences d'anciennes connaissances innées en nous. Seule la vision de l'âme pourra, grâce à un profond recueillement, les découvrir, dissimulées en elle. Cette concentration, tel un ravissement, une extase, n'a pas besoin des yeux du corps pour 'voir'; aussi ces derniers resteront-ils fermés et ne s'ouvriront-ils que graduellement à la lumière, à l'issue de la consultation, de peur que la folie ne frappe le visionnaire ramené brutalement à la réalité visible.⁸⁶ Il est tout naturel que l'épouvante se lise sur ses traits, comme l'auteur le disait déjà plus haut. L'auteur du 'De Universo' n'attribue pas l'usage de jeunes médiums à la même raison diabolique que celle que donnera N. Eymeric. Il reprend celle qu'ébauchait déjà Gervais de Tilbury ('caro incorrupta magis spirituales habet intuitus'); il reconnaît chez les enfants des facultés d'intuition particulièrement brillantes et attribue le recueillement spirituel à la pureté et à l'absence de passions charnelles. Cette haute idée de la

divination, conditionnée par la sainteté et l'ascèse,⁸⁷ ne peut lui avoir été inspirée par la théologie chrétienne. Elle paraît en revanche bien conforme à la conception néo-platonicienne de la divination, 'vision seul à seul', amenant le médium à l'extase.⁸⁸ Pour Jamblique, l'imagination excitée par la contemplation de l'eau est illuminée par cette clarté divine qui inspire son âme et gratifie de visions sa faculté imaginative.⁸⁹ Les mêmes termes, la même élévation de pensée se retrouvent ensuite chez Masoudi et les autres penseurs arabes néo-platoniciens, pour être adoptés avec le même respect par Guillaume d'Auvergne.

La notion même d'illumination divine, obtenue dans l'ascèse et la contemplation, Guillaume d'Auvergne ne devait pas la chercher si loin. Elle était en effet depuis longtemps familière à la théologie latine, d'inspiration augustinienne. Mais la lumière divine dont il est question en ces chapitres sur la divination, est censée éclairer, non l'âme du saint, mais celle de caractères imaginatifs, en une vision qui ne porte le nom d'extase que par analogie. Cette dernière s'obtient en effet par la contemplation d'un objet matériel, tel qu'un corps brillant, et après des exorcismes, des fumigations et des consécration astrologiques. Et comment concilier le blâme que le théologien inflige aux livres exécrationnels, aux rites diaboliques, particulièrement dans le 'De Legibus', et l'admiration profonde pour la divination théurgique professée particulièrement dans le 'De Universo'? Cet apparent illogisme n'est pas dû à une évolution de pensée, ni même, me semble-t-il, à ces contradictions de pensée inévitables en un éclectisme aussi hardi, prétendant concilier extase néo-platonicienne et augustinisme chrétien, ni enfin à des repentirs, des sursauts de conscience orthodoxe brûlant ce qu'elle aurait voulu adorer. Guillaume d'Auvergne, en son indignation même, est une fois encore fidèle à la tradition néo-platonicienne antique qui condamne la basse supercherie et exalte la haute théurgie, et plus encore, conforme à la pensée des philosophes arabes, tiraillés eux aussi entre les restrictions dogmatiques et morales qu'imposait le Coran et les théories néo-platoniciennes héritées des Grecs. Lorsqu'il exècre ces grimoires et dénonce en tant de recettes les ruses du démon, il n'est pas loin d'agir comme Masoudi citant l'opinion illuministe de ses modèles et la conciliant, vaille que vaille, avec son Credo coranique.⁹⁰ Ce dernier n'accordait en effet au devin que la connaissance des secrets, rares et surpris par ruse, que détiennent les démons. La haine que Guillaume d'Auvergne professe pour 'ce livre exécrationnel que (les magiciens) appellent sacré' contribue sans doute à lui concilier les faveurs des théologiens orthodoxes.⁹¹ Elle ne trouve pourtant pas uniquement sa source dans ses convictions chrétiennes.

nes. L'apparent dualisme de cet autre grand penseur indépendant, Roger Bacon, ne doit pas davantage s'expliquer par une attitude tantôt chrétienne, tantôt éprise de l'Antiquité et des arts magiques.⁹² C'est en vertu de son esprit scientifique que le Docteur Admirable distinguait parmi les types de divination, les sciences saines, les divinations-jugements, parties intégrantes de la philosophie d'Aristote, et d'autre part, certains genres d'hydromancie, arts mensongers et démoniaques, faits de conjurations et de lectures interdites. L'élève de Pierre de Maricourt semble vouloir donner aux 'savantes techniques du sage Artéphius' le crédit attaché à des 'expérimentations', disons plutôt des expériences, à caractère scientifique. Guillaume d'Auvergne accordera de même son respect à Artésius, ce philosophe qui sut pratiquer la divination par le seul éclat de l'eau. (Il commit malheureusement, ajoute-t-il, l'erreur d'écrire un livre sur la vertu des noms et signes magiques.)⁹³

Au moment même où Roger Bacon s'adonnait à la traduction d'ouvrages arabes, tels que le 'Secretum Secretorum', à ses yeux, comme à ceux de tant d'autres clercs, détenteurs du savoir antique, Robert de Retines étudiait l'astrologie en Espagne. Daniel de Morley, dégoûté de l'enseignement philosophique que dispensait l'Université de Paris, se rendait à Tolède et y entreprenait l'étude de la philosophie grecque et arabe.⁹⁴ Mais aux yeux de nombreux clercs, la 'scientia toletana' représente particulièrement les 'expérimentations'.⁹⁵ Il n'est donc pas étonnant qu'en fin de cette étude, notre souvenir, se reportant aux trois poèmes français qui en ont fait l'objet particulier, découvre en chacun la mention explicite de Tolède: où il ot appris nigremance: E.M.; après y avoir 'esté tout un ivier et un esté (E.M.; C.R.); aval sous terre en un abisme où parlait au malfé méisme (E.M.). Quant à Ruteboeuf, il associe à l'idée de Tolède, celle, toute naturelle à l'époque, de Naples, où l'empereur Frédéric II avait invité savants arabes et juifs et fait venir de Tolède, en qualité d'astrologue, Michel Scot, traducteur d'écrits magiques.⁹⁶ Il est tout naturel aussi que nous assignions sa source à l'admiration ingénue à l'égard des expérimentations marquée tant en E.M. et C.R. (ot appris, set, seüst tant) que dans les Romans 'latins'.⁹⁷ Si des esprits supérieurs tels que Bacon la professent, y a-t-il rien d'étonnant à ce que les poètes respectent les 'sages', les 'sciiens', ceux qui 'sorent molt' de nigremance?

¹ Ed. FOERSTER W. et TROST J., Halle, 1891, qui en ce passage, ne modifie en rien le texte établi par Fr. MICHEL, en 1834, Paris-Londres, d'après le ms. (unique) B.N. fr. 7595, f° 323v.

² Ed. FOULET A., Princeton-Paris, 1929, p. 89-90, d'après le ms. unique, B.N. fr. 1446, f° 86 c. après MEON, en 1826.

³ FOULET L., *Le Roman de Renard, Bibl. Ec. Hautes Et.*, Paris, p. 491, 1.

⁴ Cf. FOULET L., *ibid.* et p. 478.

⁵ Cf. Fr. MICHEL, *l.c.*, p. XXII s.

⁶ IDEM, p. 85 s. On sait que le Roman de Renard, IV, v. 2949 ss., ed. Méon, que cite MICHEL, correspond à notre passage, C.R. 2949 ss. Quant au 'poème anonyme suivant dans un ms. (de la collection Michel) le Roman de la Rose,' c'est la Clef d'Amors', v. 1317 ss. (écrit vers 1165) (ed. Doutrepoint A., *Biblioth. Normannica*. t. V. Halle, 1890, p. 53. Le ms. de Michel est le ms. B., du XV s., collationné par Doutrepoint.)

⁷ On sait que, dès le XII s., la magie s'appelle assez communément 'ars, scientia toletana.' (cf. S.M. WAXMAN, *Chapters on Magic in Spanish Literature*, dans la *Revue Hispanique*, t. XXXVIII, 1916, p. 326 s.) Michel Scot devra sa réputation de magicien à son séjour à Tolède non moins qu'à l'intérêt de ce savant pour les arts occultes.

⁸ B.N. fr. 19512, f° 141 c.

⁹ Ed. J. SALVERDA DE GRAVE.

¹⁰ *Ibidem*, v. 2206 ss. On retrouve la même compagnie, moins nombreuse, il est vrai, en *Partonopex*, f° 141: 'Et fisque et astronomie/et nigromance lor amie', ou en *Roncival*, 165: 'Astronomie sut bien et nigromance.'

¹¹ Cf. aussi R.T. 1419: 'Mais je sai tant de nigromance/Que j'ai aprise dès m'enfance', vers qui reprennent bien des tournures étudiées plus haut.

¹² Cf. aussi MONSTRELET, *Chroniques*, cité par LITRE, s.v. sortilège.

¹³ L'astrologie et l'ingromancie' seront en aussi mauvaise compagnie dans *Bibl. Hist. Maz.* 532, F° 70a, ou dans P. FERGET, *Mirouer de la vie humaine*, f° 122r, ed. 1482.

¹⁴ Cf. *Romans des Sept Sages*, v. 3926, ed. Keller.

¹⁵ Cf. NYVERD G., *Faits merveilleux de Virgille*, Paris, s.d., in 16°, p. 6 s.

¹⁶ *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, s.v. nigromance. Cf. *ibidem*, s.v. ingremance, ingremant.

¹⁷ TOBLER-LOMMATZSCH, *Alt fr. W.*, 1954, s.v. Ingremance, offre une traduction plus nuancée: 'Geisterbeschwörung, Schwarzkunst, Zauberei.'

¹⁸ *Cité de Dieu*, VII, 35.

¹⁹ Ed. BOUDREAUX P., dans le *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, VIII, 3, p. 136.

²⁰ Ed. CUMONT Fr., *ibidem*, VIII, 4, p. 257. 'Evidens' est une tentative de traduction d'ὀψοπιτελαί; 'opus', probablement, d'ἐνέργεια, comme 'necromantiae', de λεκάνης. 'In crypta' est probablement dû à une addition marginale de copiste. On sait en quels lieux sombres et isolés se pratiquait la magie. Cf. Th. HOPFNER, *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig, 1921, I, § 825.

²¹ Ed. LINDSAY, Oxford, 1911.

²² Ed. MANLY & RICKERT IV, II, Univ. Chicago, 1940, p. 420. Dix-neuf mss. offrent,

il est vrai, la leçon 'geomancie', mais il est difficile de tirer 'egromancy, egre-moinisye, nygromancye' de la graphie 'geomancie'. En revanche, la leçon 'griomancye' due à la distraction et à une mauvaise audition, peut expliquer une correction ultérieure en 'geomancie'.

²³ Ed. DELATTE L., *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Liège-Paris, 1942, p.66. Un des mss., le Brit. Mus. Arundel 342, du XIV^{s.}, donne ici la variante 'negromancias'.

²⁴ Ed. de MELY-RUELLE, *Cyranides*, t. II, p. 30.

²⁵ Le terme νεκρικός n'est pas attesté en grec. Il est formé sur νέκρως, cadavre, et doit être rapproché de νέκρω, plante dont le nom proviendrait, selon les Cyranides, de son usage en nécromancie. Νεκρικός prend le sens de son doublet νεκρικός, de même formation, qu'atteste LUCIEN, *Dial. Dieux*, 24, 1; *Peregr.*, 33. De même existent les doublets νεκρόμασας, νεκρόμαντις, νεκρομαντεῖον, νεκρομαντεῖον et peut-être νεκρομαντεία, νεκρομαντεία, qu'on pourrait tirer du témoignage de VARRON légué par S. AUGUSTIN, *Civ. Dei*, VII, 35.

²⁶ Cf. QUICHERAT, J., *Procès de condamnation... de Jeanne d'Arc*, Paris, 1845, III, (*Soc. Hist. Fr.*), p. 452 s.

²⁷ Voir l'excellent ouvrage de A. DELATTE, *La Catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège-Paris, 1932, *passim*.

²⁸ *Liber VIII Questionum*, V, *De reprobis ac maleficis*, dans HANSEN, J., *Quellen u. Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwabns...*, Bonn, 1901, p. 293, I, 15. Parmi les poètes italiens, Louis PULCI est un des premiers, au XV^{s.}, à associer les notions de 'negromanzia', de 'sperimenti' et d'école de magie de Tolède, dans le *Morgante Maggiore*, chant XXV, stance 256: Che dirai tulettor, che un *negromante*/Sendo in Tolleto, avea chiamato a caso/... Questa città di Tolleto solea/Tenere studio di *Negromanzia*/Quivi di magica arte si leggea/Publicamente a di *Piromanzia*/E molti geomanti sempre avea/et sperimenti assai d'idromanzia/... (v. 256 ss.).

²⁹ Je trouve en J. TAHUREAU, *Second Dialogue du Democritic*, p. 232, ed. 1602, la variante originale de 'encromance', dans laquelle on pourrait voir une des étapes entre 'necro' et 'ingro' si on veut faire remonter la forme 'ingro' à la source latine plutôt qu'à un intermédiaire plus récent 'nigro'.

³⁰ 'Il avoit à Toulete esté' (E.M. 11) se répète en C.R. 2949: '(à Toulete)... i eut esté'. Les vers suivant chacun de ces deux passages sont identiques, nous l'avons souligné plus haut: 'Tout un ivier et un esté'. 'Apris avoit de l'ingre-mance', de C.R. 2953, apparaît en E.M. 7, soit un peu plus haut, avant la tirade:

'il avoit... esté/Tout l'ivier...': 'Où il ot apris nigremanche.' Le v. 6 d'E.M. 'puis ke de Toulete revint' s'exprime en termes similaires et à une place analogue, en C.R. 2949: 'Tant c' à Toulete en est venus.' C.R. adopte, comme E.M., la tournure de la proposition principale négative, flanquée d'une précision géographique, et suivie d'une proposition subordonnée relative. (Il n'ot homme jusqu'à S. Jake/qui tant seust de...; Onques ne fu clers qui en France/Seuist tant de...) Quant aux termes de ces trois vers, ils ont, mot pour mot, un sens analogue chez les deux poètes. Cette similitude frappante porterait même à ne voir dans l'espère' de E.M. qu'une variante quelque peu fantaisiste d'esperimens' de C.R., mot dont la place correspond parfaitement à celle d'espère'. Ce serait un 'hapax' que seules, les nécessités de la rime pourraient expliquer en E.M. La fantaisie du poète semble se manifester également au v. précédent: 'dyodake'. Mais, à moins de supposer une source commune à E.M.

et à C.R., cette hypothèse impliquerait la dépendance d'E.M. par rapport à C.R., d'un texte coloré et pittoresque par rapport à un passage sans relief, constitué d'emprunts. Cf. TOBLER-LOMMATZSCH, *Alt. fr. W.*, IV, 1954, s.v., ne cite pas davantage un seul passage qui puisse confirmer l'hypothèse 'espère', esperiment.

³¹FOULET cite de même le 'refu' du v. 2958, 'ruse', et oublie celui du v. 2950 (à prendre dans un sens analogue.)

³²MICHEL ne sait que dire du 'dyodake'. TROST-FOERSTER, *L. cil.*, propose d'y voir le Zodiaque. Cette interprétation tire sa valeur du rapprochement avec 'firmament' et 'espère', dans le sens de 'sphère'. Peut-être l'éditeur pensait-il au texte de *Chron. fr. MS. de Nangis*, en 1377: 'Couppe d'or très finement esmaillée de l'espère du ciel, ou estoit figuré le Zodiaque.' Cf. aussi TOBLER-LOMMATZSCH, s.v. diodake.

A propos de 'bachin', Michel cite l'exemple bien connu, tiré des Alexandrides médiévales. Ce 'Roman d'Alexandre' remonte à l'*Epitome des Res Gestae Alexandri Magni* de JULIUS VALERIUS. L'ouvrage de ce dernier est une version latine, du III^e s. de notre ère, de la *Vie d'Alexandre*, attribuée à CALLISTHENE. C'est dans le chap. I qu'il est question du bassin magique de Nectanébo. Cf. ABEL A., *Le Roman d'Alexandre*, Bruxelles, 1955, p. 126, note 82.

³³Il en existe plusieurs recensions qu'offre l'édition de DELATTE A., *Anecdota Atheniensia*, I, Liège-Paris, 1927, p. 10 ss., 397 ss., 470 ss., 572 ss., 649 ss. La 'Clavicula Salomonis' qui est conservée en de nombreux mss. à la Bibliothèque Nationale (lat. 15127, 18510, etc.) en est une adaptation latine assez large. S. Liddell McGregor MATHERS édita la 'Clavicula Salomonis' d'après des mss. du British Museum (*The key of Solomon the King*, Londres, 1889). Les versions françaises de ces écrits salomoniques sont contenues notamment dans les mss. Ars. 2346, 2348-50, 2493-94, et B.N. 24244-5, 25314. A. DELATTE a retrouvé récemment et édité dans le *Bull. Cl. Lettres Acad. R. Belg.*, 'Un nouveau témoin de la littérature solomonique, le codex Gennadianus 45 d'Athènes', Bruxelles, 1959.

³⁴A propos de ces types de divination hallucinatoire, je renvoie le lecteur à DELATTE A., *La Catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège-Paris, 1932 et à l'art. de HOPFNER Th., dans les *Studies presented to F.L. GRIFFITH, Egypt Explor. Soc.*, 1932, p. 218-232. Nous avons fait l'histoire de la lécanomancie dans une monographie, *La Lécanomancie grecque, ses origines et son développement*. Liège, Bibl. Univers., 1957. On peut aussi consulter F. CUNEN, *Les pratiques divinatoires attribuées à Joseph d'Egypte*, dans la *Revue des Sc. Relig.*, XXXIII, 1959, p. 396 ss.

Ce terme 'hygromancie' provient évidemment de 'hydromancie', comme 'nigromancie', de 'nécromancie'. Comme le vocable dérivé latin, le terme dérivé grec a pris un sens plus large. L'hygromantia désigne autant l'hydromanteia (ou 'lécanomanteia', *An. Athen.*, p. 493 ss.) que l'inspection du miroir (*An. Athen.*, p. 469) ou du cristal (*An. Athen.*, p. 499). Dans le traité de magie attribué à Salomon, que conserve partiellement un ms. du XVI^e s. (Athous, Dionys. Mon. 282), le grand roi est censé confier à son fils Roboam 'la clé de tout l'Art de l'Hygromancie.' (*An. Athen.*, p. 649). Or il tient sa promesse en lui confiant, d'après la seconde partie du Traité, de nombreuses recettes de lécanomancie, de catoptromancie, d'onychomancie, etc. (Voir le Ms. Monac.

70, ed. dans le *Catal. Cod. Astrol. Graec.*, VIII, 2, p. 143, et *An. Athen.* p. 397 ss., 470 ss.)

³⁵ Extrait du ms. Neapolitanus, II C 33, f° 233, ed. *An. Ath.*, p. 617, lignes 14 ss.

³⁶ A.A. (*An. Athen.*), p. 494, 499, 577, 579, 581, 582, 583, 586, 592, 595.

Sur le caractère apotropaïque de la couronne coiffant la tête du magicien ou du médium gréco-égyptien, voir F. CUNEN, dans les *Symbolae Osloenses*, XXXVI, 1960, p. 70, note 5.

³⁷ A.A. p. 12, 406, 473. Voir le ms. Arsenal fr. 2350, II, vii, f° 232, 236: 'Des Couteaux, Arthame Epee...' Le mot 'arthame' me paraît provenir du grec 'artamos' 'boucher, cuisinier, meurtrier'. Le glaive de l'Art salomonique doit en certaines circonstances avoir servi à un meurtre. (A.A., p. 12, 1.15; 406, 1.19; 473, 1.6.)

³⁸ A.A., table, s.v. μάχαιρα, p. 700.

³⁹ A.A., p. 25.

⁴⁰ A.A., s.v. βίνα, κύκλος, πόλος, τζέρκουλος.

⁴¹ A.A., p. 81, l. 16.

⁴² A.A., p. 76 ss. Il est à noter que c'est dans les mêmes feuillets 37 ss. du ms. Athènes B.Nat. 1265, qu'il est question de ces deux animaux.

La 'Clef d'Amours', l. cit., doute de l'efficacité de la magie amoureuse: 'Ja n'iert par les ars de Toulete/Fine amour quise ne parfete/Ne croi ja en telz sorcheries.'

⁴³ A.A., p. 85, l. 10; 87, l. 11; 456, l. 4.

⁴⁴ A.A., p. 409, l. 14 ss, et 475, l. 6 ss. Cette pratique remonte aux premiers siècles de notre ère. Voir par ex. le *Papyrus Lond. CXXII*, 68-70 (*Papyri Gr. Mag.*, ed. K. PREISENDANZ, vol. II)

⁴⁵ A.A., table, s.v. δαίμονες et πνεύμα. Les πνεύματα de A.A. 26, l. 28, sont appelés δαίμονες à la ligne 30.

⁴⁶ A.A., table, s.v. βελζεβούλ, βεελζεβούλ, βερζεβούλ.

⁴⁷ *Ibidem*. Sur le sens de fée, fé, malfé, voir B. FOSTER, dans *French Studies*, 1952, p. 345-52.

⁴⁸ *Grandes Chroniques de France*, ed. J. VIARD, 1937, vol. IX, p. 19-23, d'après le *Continueur de la Chronique de Guillaume de Nangis*, ed. GIRAUD, II, p. 47-50 et le *Rec. Hist. Gaules et de France*, XX, p. 633 s.

⁴⁹ En la même année, fut brûlé à Paris un moine de Morigny qui recourait à l' 'Ars Notoria', façon de s'assimiler les sciences par la contemplation de symboles représentant chacune d'elles et par l'invocation de 'aucuns noms mes-cogneus, lesquies noms on creoit fermement que c'estoit noms de deables.' En 1303, un autre cistercien, assailli par le diable, trouva en un cercle un abri sûr. (*Gr. Chron. France*, VIII, p. 231). Je trouve une autre allusion à la magie, ingromance, dans le *Rec. Hist. Fr.*, XXI, p. 181 'Une doctrine de ingromance qui avoit esté condampnée pieça devant.'

⁵⁰ A.A., p. 590, l. 7 ss. Voir DELATTE A., *La Catoptromancie*, p. 155 s.

⁵¹ Certaines étaient dites en vue de découvrir des trésors, en plein XVIII siècle. Missel, crucifix, soutane, grimoire baptisé par un prêtre, procession se rendant à minuit au pied d'une croix plantée à un carrefour, autant d'éléments magiques affectés d'un signe sacré... négatif. Cf. BEAUNE H., *Les sorciers de Lyon*, Dijon, 1868, p. 20 ss., 53 ss.

⁵² A.A., table, s.v. όγίασμα.

⁵³ C'est en vertu d'un raisonnement analogue que l'on n'ajoutait foi qu'en l'efficacité des reliques volées. Voir SILVESTRE H., dans la *Revue Belge Phil. Hist.* 1952, 3-4, p. 723 ss.

⁵⁴ Ed. MOLLAT, 1927, p. 22, 52; je cite l'éd. de HANSEN, *Quellen u. Untersuchungen*, p. 48.

⁵⁵ *Le Manuel des Péchés*, Paris, 1940, p. 256. Sur l'auteur et ses sources, cf. *ibid.*, p. 252 s., 276.

⁵⁶ Ed. FURNIVALL F.I., *Early English Texts*, 1901, *Handlying Synne*, v. 351 ss.; *Manuel des Péchiez*, *ibid.*, v. 1093 ss.

⁵⁷ Ce procédé très courant était déjà condamné par les Conciles du Haut Moyen-Âge (cf. LABAT, *Concilia antiqua Galliae*, *passim*).

⁵⁸ K.O. PETERSEN, *The sources of the Parson's Tale*, Cambridge, Mass., 1901, *passim*.

⁵⁹ R.E. FOWLER, *Une source française des Poèmes de Gower*, Macon, 1905, p. 35 ss.

⁶⁰ Le Prof. MANLY, *Some New Light on Chaucer*, Londres, 1926, lui attribue au contraire une connaissance approfondie et originale en matière de sciences occultes, opinion que Miss M.E. THOMAS, *Mediaeval Scepticism and Chaucer*, New-York, 1950, p. 120, semble encore partager.

⁶¹ Nous aimerions revenir plus tard sur cette question. Cf. G.R. OWST, 'Sortilegium' in *English Homiletic Literature of the XIV century*, dans les *Stud. pres. to Sir Hilary Jenkinson*, Londres, 1957, p. 272. Le Prof. Owst trace des parallèles saisissants dans son art. sur le *Destructorium Viciorum*, d'*Alexander Carpenter*, Londres 1952, particulièrement aux pp. 32-36.

⁶² Ed. MANLY & RICKERT, IV, II, Univ. Chicago, 1940, pp. 419-420. Nous avons traité plus haut des variantes qu'offrait la lecture de 'nigromancye'.

⁶³ Rappelons que pour ARNOULD E.J., *Le Manuel des Péchés*, p. 276, la 'Summa de Viciis' est la source principale du 'Manuel des Pechiez', comme elle le sera un peu plus tard, de la 'Somme le Roi' et de Chaucer.

⁶⁴ L'ouvrage que le Frère Laurent ou Lorens rédigea pour Philippe III, le Hardi, en 1279, est aussi connu sous d'autres noms: 'Livre des Vices et des Vertus', 'Miroir du Monde', dont une édition pourrait établir les sources et l'ordre des Mss., assez différents. Cf. W.N. FRANCIS, éd. *The Book of Vices and Virtues*, E.E.T.S., London, 1942, p. XI, n. 2, XXI ss.)

⁶⁵ A part l' 'Ayenbite of Inwyt' ('Remords de Conscience') de Dan Michel (1340), il existe d'autres versions anglaises de la 'Somme le Roi', notamment le 'Book of Vices and Virtues', du XIV siècle également, que Francis a édité, *op. c.* Nous citons l' 'Ayenbite' dans l'éd. de MORRIS R., E.E.T.S. 23, 1866, p. 43, et le *Book of Vices and Virtues*, dans celle de FRANCIS, 1942, p. 39. Les deux passages se trouvent classés sous le chapitre de l' Avarice, 'the fifth Head of the beast': Ayenb.: 'To This zenne belongeth the zenne of ham the vor pans maketh to clepie thane dyeuel and maketh the enchauntemens and maketh to loky ine the zword other ine the nayle of the thoume, vor to of-take the thyeves other vor othre thinges. B.V.V.: To this synne acordeth the synne of hem that for silver or gold doth coniuere the deuel and makes thes wichecraftes, and maketh to loke in a myrour, in a swerd, or in a nail of a child for to bryng out thefte or suche othere thinges.'

⁶⁶ GIRALDI CAMBRENSIS, *Itinerarium Cambriae*, I, ix, (*Opera*, ed. J.F. DIMOCK, VI, Londres, 1868, dans les *Rerum Britannicarum M. A. Scriptores*, p. 87-89).

Ranulf HIGDEN, qui s'inspire souvent de G. de Barri en son *Speculum Curatorum*, de 1340, lui reprend une de ses anecdotes sur la spatulomancie (Ms. Durham Cath. Chap. Libr. B IV, 36, f° 23b) Cf. OWST G.R.; *Destructorium Viciorum*, p. 2, n. 1; 35, n. 1.

⁶⁷Nous comptons revenir sur cette question à propos de l'étude de la spatulomancie. Melle M. Th. d'ALVERNY a déchiffré et analysé le f° 99 du ms. B.N. lat. 3713, dans les *Mélanges Clovis Brunel*, Paris, 1955, 1, p. 10-32. Il y est question d'une épaule de bélier 'bien enduite de toutes parts d'huile d'olive', dont l'usage hallucinatoire paraît obvie, mais la recette comprend aussi l'usage d'un couteau à manche d'ivoire. Le devin entend-il combiner les deux objets à surface brillante à des fins hallucinatoires? C'est ce que nous aimerions tirer au clair en une autre étude.

⁶⁸GIRALDI CAMBRENSIS, *ibid.*, p. 89.

⁶⁹Cf. DELATTE A., *Anecd. Atheniensia*, s.v. κλέπτειν (εὐρεῖν)

⁷⁰CESAIRE D'ARLES, sermon 184, ed. G. MORIN, p. 710 en atteste la fréquence dès son époque: 'Solet enim diabolus in hac parte decipere christianos, ut si aliquis *furtum* pertulerit, instiget de amicis suis ille crudelissimus persecutor, et dicat ei: 'Veni secreto ad illum locum, et ego tibi *excitabo personam* quae tibi dicat qui est qui tibi furatus est argentum aut pecuniam tuam, sed si hoc cupis agnoscere, quando ad locum illum venis, noli te signare.' On voit que l'apparition du voleur était attribuée à l'intervention du démon, et qu'à ce titre, elle était l'objet des condamnations conciliaires.

⁷¹Le *Manuel de l'Inquisiteur* de BERNARD GUIDON prescrit d'interroger le devin 'sur la façon dont il prétend découvrir un voleur et des choses cachées' (ed. MOLLAT, *Coll. Class. Hist. France*, 8, 9, 1926-7, II, p. 23, 53; cf. aussi HANSEN J., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns...*, Bonn, p. 49, 15. Pour Michel SCOT, *Liber Introductorius*, ms. Bodl. 266, f° 22-23r (trad. et comment. en DELATTE, *op. laud.*, p. 25-28) c'est dans le vase (d'eau) ou dans la gemme que s'opère l'*'experimentum furti'*; selon le synode d'Exeter de 1287 (*Synodus Exoniensis, Modus exigendi confessiones*, ed. WILKINS, in *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae*, Londres, 1737, 4 vol. in f°, II, p. 162), c'est dans le glaive ou dans le bassin, les deux instruments divinatoires communs à E.M., au Manuel des Pechiez et à Chaucer; pour Nic. EYMERIC, in *Tractatus contra Astrologos imperitos atque contra nigromanticos de occultis perperam judicantes* (B.N. lat. 3171, f° 84), c'est dans le miroir que certains prétendent découvrir le voleur; selon Etienne de BOURBON, *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, ed. LECOY DE LA MARCHE, in *Public. Soc. Hist. Fr.*, Paris, 1877, p. 316 ss., §360, c'est à nouveau dans l'épée; pour GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, II, 2; 35 (*Opera Omnia*, Paris, 1674, I, p. 878 A g, h; B, f) c'est particulièrement dans l'ongle; enfin, selon CECCO D'ASCOLI, *Sphaera mundi cum tribus commentis nuper editis*, Venise, 1499, f° 24b, c'est dans le miroir, l'épée, le cristal, ou l'ongle que l'on peut pratiquer l'*'experimentum furti'*.

⁷²Cf. DE KEYSER, in *Ann. Soc. Emulation Bruges*. LXX. 1933, p. 39 ss.

⁷³*Opera hactenus inedita* Rog. BACONIS, fasc. 1-15, 5: *Secretum Secretorum*, cum glossis et notulis, ed. R. STEELE, O.U.P., 1920, p. 6: 'Aliquando apparent ymaginarie, ut in ungue pueri virginis carminati et in pelvibus et ensibus et in spatulis arietis, secundum modum eorum consecratis, et in ceteris rebus politis, et demones ostendunt eis omnia que petunt, secundum quod Deus

permisit. Unde pueri sic inspicientes res politas vident ymaginarie res furtive acceptas et ad que loca deportate sunt, et que persone asportaverunt et... demones apparentes omnia hec illis prius ostendunt.'

⁷⁴Cf. DELATTE, *Anecd. Athen.*, p. 37 ss.; 430 ss.

⁷⁵N'oublions cependant pas que R. Bacon, malgré l'objectivité relativement grande de son esprit — si l'on tient compte de son époque —, fut à Paris, l'élève de l'alchimiste, Pierre de Maricourt, qui lui inspira sans nul doute le goût et le respect des 'espériments' autant que celui de l'expérimentation.

⁷⁶En 1238, les évêques allemands condamnent au synode de Trêves 'ces conjurations qui s'opèrent pendant l'inspection du feu, du glaive ou de quelque autre façon' (cf. MANSI, MARTIN & PETIT, *Amplissima collectio conciliorum*, t. XXIII, 484 (cap. 37).) D'après la 'Summa de officio inquisitionis', sorte d'aide-mémoire à l'intention des Inquisiteurs (1270), ces derniers auront à s'informer si l'accusé 'fecit experimentum speculi vel ensis vel unguis, vel sperae vel manubrii ebumei... circuli et infantis, vel si intestinis animalium vel spatulis vel in manibus hominum...' (*Forma et modus interrogandi augures et ydolatras*, ed. DOUAI, *Les hérétiques du Midi au XIII^s*, Toulouse, 1891, p. 13-15, d'après le ms. B.N. lat. 4224, rééd. par HANSEN, *Quellen...*, p. 42-44 d'après des mss. de Florence et de Rome.)

En 1287, le synode d'Exeter (ed. WILKINS, *l.c.*) condamne également comme contraires au premier commandement les 'prestiges', tels qu'on en pratique 'pro furto, in gladio, in pelvi, et in nominibus scriptis et inclusis in luto et impositis in aqua benedicta.'

⁷⁷Ms. Bodl. 266, f^o 22 s. (cf. DELATTE, *La Catoptromancie*, p. 25-28.)

⁷⁸*Directorium Inquisitorum*, ed. Pegna, Rome, 1587, II, 43, p. 338 B d, quaest. XLIII; *Tractatus contra demonum invocatores*, B.N. lat. 1664, f^o 114; *Tractatus contra astrologos imperitos...*, B.N. lat. 3171, f^o 84.

⁷⁹*Anecdotes historiques...*, in *Public. Soc. Hist. France*, Paris, 1877, p. 316 ss., §360.

⁸⁰Ed. d'extraits de LIEBRECHT, F., Hanovre, 1856, p. 6; I, 17: 'sunt et quidam (daemones) qui a virginibus tantum videntur; caro enim incorrupta magis spirituales habet intuitus; unde asserunt nigromantici in experimentis gladii vel speculi vel unguis aut circini solos oculos virgineos praevalere. (Pour la leçon 'circuli' au lieu de 'circini', cf. DELATTE, *op. laud.*, p. 24.)

⁸¹Texte et trad. de C. BARBIER de Meynard et PAVET de Courteille, III, p. 349 ss.

⁸²*Prolégomènes Historiques*, trad. par M. DE SLANE, dans les *Notices et extraits de manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, t. XIX, p. 221, 236.

⁸³L'attitude du grand penseur est trop nuancée pour la définir ici. Nous renvoyons le lecteur à l'analyse faite par DELATTE A., *La Catoptr.*, p. 28-40, et à VAN STEENBERGHE F., *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle*, in *Histoire de l'Eglise*, de FLICHE & MARTIN, 13, Paris, 1951, p. 194 ss. En son 'De Legibus', Guillaume d'Auvergne ne manifeste aucune bienveillance envers ces pratiques abominables, et il ajoute qu'elles sont connues parfaitement de tous. 'Dès qu'on tombe sur des livres magiques exprimant nettement la pensée de l'auteur, l'impiété des sacrifices diaboliques se manifeste à tous.' (GUILLIELMI ALVERNI *opera omnia*, Paris, 1674, *De Legibus*, ch. 24 (I, p. 70 A f). Cf. également ch. 24 (I, p. 78 A h); ch. 26 (p. 86). Il montre à nouveau une aversion plus discrète dans le *De Universo*, II, 2, 35 (*l.c.*, I, p. 878 A-B)

⁸⁴*De Universo*, *ibid.*; cette mention de l'épouvante éprouvée par les vision-

naires ne dénote pas, comme on pourrait le croire, une réminiscence des critiques du 'De Legibus'. L'épouvante est un phénomène bien naturel lorsqu'on revient de l'Au-delà, qu'il soit divin ou diabolique. N. Eymeric dira aussi que l'imagination du voyant dilate l'espace restreint du miroir et l'agrandit aux dimensions requises. Mais à peine engagé dans cette voie rationnelle, il manifeste des préjugés plus obtus que jamais. Il est faux, selon lui, que les démons aiment la pureté et l'innocence du médium. Ces enfants apparemment innocents sont des êtres nuisibles et pervers, fort souvent incubes ou succubes. (*Contra Astrologos*, l.c., f° 84v.)

⁸⁵ *De Universo*, p. 1049, B c-d.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 1049-1050 A.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 1053-1054.

⁸⁸ Cf. FESTUGIERE A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, *Sciences Occultes*, Paris, 1944, *passim*; IDEM, *L'expérience religieuse du médecin Thesalus*, in *Revue Biblique*, 48, 1939, p. 43-77. Le terme 'autoptos' apparaît souvent dans les divinations hallucinatoires des papyrus magiques: voir PREISENDANZ K., *Papyri Graecae Magicae*, vol. III, table, s.v. αὐτοπτικός, αὐτοπτος, αὐτοψία. Mes articles XXXVI et XXVII dans *Symbolae Osloenses* étudient une formule de lécanomanie αὐτοπτος.

⁸⁹ JAMBLIQUE, *De Mysteriis*, ed. Parthey, III, 14. Voir aussi son allusion à αὐτοπτική δεῖξις, πῦρ αὐτοπτικόν, ἀλήθεια αὐτοπτική en II, 4, 6, 10. On observera le même respect pour l'αὐτοπτος en DAMASCIUS, *Vita Isidori*, 14, dans *Patrologie Grecque*, t. 103, 1252.

⁹⁰ MASOUDI, *op. c.*, p. 348 ss.

⁹¹ *De Universo*, II, 2, 35; II, 3 (l. c., p. 1057).

⁹² R. BACONIS, *Opera hactenus inedita*, l. c., p. 9.

⁹³ *De Legibus*, XXVII, p. 91 A d.

⁹⁴ Cf. SCOFIELD W. H., *English Literature from the Norman conquest to Chaucer*, Londres, 1931, p. 62 s.

⁹⁵ Cf. *supra*.

⁹⁶ Cf. VAN STEENBERGHEN F., dans *l'Histoire de l'Eglise*, l. c., XIII, p. 180, 293.

⁹⁷ Disons un mot du 'dyodake'. Le terme est indubitablement lié à ceux du firmament et de la sphère. L'astrologie était très fréquemment en cette époque, étudiée et pratiquée par les mêmes amateurs de sciences occultes qui s'adonnaient à la divination. L'association de pensée qu'offre E.M. est donc toute naturelle. Les trois termes concourent à suggérer le concept d'astrologie'. Distraire l'un d'eux du groupe en lui donnant un autre sens serait mettre en doute l'interprétation à donner aux deux autres. Si nous voyons en effet dans l'espère, la sphère, instrument hallucinatoire, analogue à l'épée et au bassin, dont parlent la *Summa de Officio Inquisitionis* citée plus haut ('experimentum... unguis vel sperae vel manubrii eburnei') et le *Voyage d'Outremer*, de Jean de Mandeville, ed. WARNER G., Roxb. Club, Westminster, 1899, p. 115 (chap. XXV); si en 'dyodake', nous voyons, au lieu de 'Zodiaque', une leçon en elle-même aussi satisfaisante du point de vue phonétique, 'diadoke' (de 'diadocos, pierre magique aux propriétés divinatoires), nous ne pouvons plus donner d'explication plausible à la présence de 'del firmament'. Il est tentant d'endosser à E.M. la mention de deux procédés divinatoires supplémentaires, mais plus raisonnable de n'y voir que la sphère et le zodiaque des astrologues. (Le diadocos, gemme latine du De Lapidibus de Damigeron, est

reprise par l'évêque MARBODE, en son *Liber Lapidum*, puis passe dans la première version française, XII siècle: 'Cil ki diacodos avra/Par aive diviner porra/E saveir des secrez desus/Ne nule pierre ne valt plus.' Cf. STUDER P. & EVANS J., *Anglo-Norman Lapidaries*, Paris, 1924, *Glossary*, s.v. diadocos. Les variantes 'diacodos, diadocode' de la version susdite v. 913 du *Lapidaire* de Cambridge, v. 1294, rendraient vraisemblable la leçon 'dyodake' d'E.M., la métathèse vocalique se justifiant aisément par la rime 'S. Jake'.)