
Faire société avec les démons ? Le magicien et la question du pacte aux derniers siècles du Moyen Âge

Julien Véronèse

Abstract: This paper intends to confront the theology of the magic pact with demons such as it is defined in the XIVth century by the inquisitor Nicholas Eymerich – one of the best advocates of the qualification of magic as heresy – with the way the contemporary texts of ritual magic defined for their part the relationship between the magician and the devils. Indeed, the magic books that Eymerich seems to know quite well give to see a much more complex reality than the manichean vision of the theologians between the demonic worship of the apostate magician and the divine worship of the christian believer. The magician who addresses the devils by words and signs is the initiator of a true pact with God, who is the only One who can delegate to him the *potestas ligandi* necessary to subdue the evil spirits. This pact is based on his faith and on his spiritual purity. But at the same time, and without systematic mind, he turns to practices, such as the sacrifices, which draw a more ambivalent relationship with the spirits and seem *de facto* to define a kind of secondary pact. Obviously, this type of practices could only feed the traditional negative vision of magic shared by the theologians and the inquisitors at the end of the Middle Ages.

Keywords : magic; heresy; demons; invocation; conjuration; exorcism; pact; oath.

La tradition chrétienne latine, aussi bien théologique qu'hagiographique, fait volontiers du *magus* l'un des agents qui permettent aux démons, si ce n'est d'affirmer pleinement leur domination sur le monde, du moins de soustraire, souvent en les trompant, les fidèles du vrai culte voué à Dieu. Dans le contexte polémique lié à l'essor du christianisme, Simon *magus* (Act 8, 5-25), soutenu par les démons dans sa capacité à réaliser des prodiges, incarne ainsi l'adversaire par excellence du Christ et de ses miracles véritables¹, ou, selon les *Recognitiones* pseudo-clémentines, de l'apôtre Pierre². Chez saint Augustin comme Isidore de Séville, le magicien, qui n'est guère distingué du devin, est l'instigateur d'un culte superstitieux et idolâtre assimilé au paganisme qui éloigne de Dieu et construit à l'inverse « des pactes d'alliance fondés sur des signes », « un pacte de société diabolique », ou encore « une alliance funeste entre les hommes et les mauvais anges » dans l'espoir d'en tirer un pouvoir supérieur aux capacités humaines. Isidore en particulier, dans ses *Étymologies*, assimile les *magi* aux *malefici* qui répandent le mal et nuisent aux hommes en les tuant « par

la violence de leur enchantement » ; ils sont aussi ceux qui, à la manière des *necromantici*, offrent du sang en sacrifice aux démons³. On connaît par ailleurs toute l'importance du pacte magico-diabolique dans la célèbre légende de Théophile, diffusée en Occident par de nombreuses versions à partir du VIII^e siècle et popularisée à compter du XII^e siècle et surtout du XIII^e par la statuaire, les vitraux et l'iconographie des manuscrits : Théophile, déçu de ne pas avoir obtenu l'office épiscopal qui lui était promis, est séduit par un *magus* ou un *maleficus* juif qui l'introduit, par sa connaissance des mots efficaces, auprès du diable et de sa cour. Contre l'apostasie de sa foi et un pacte formalisé par une charte parfois rédigée à l'aide de son propre sang, Théophile se donne à son nouveau maître et obtient l'honneur qui lui manquait ; mais bientôt pris de remords et inquiet pour son salut, il fait pénitence et est miraculeusement sauvé par la Vierge, qui arrache la charte ou le chirographe des mains du diable⁴. Décalque abominable de l'hommage féodal, entériné ou non par écrit, le pacte avec le diable guette l'homme superstitieux, curieux ou assoiffé de pouvoir, à la manière encore du savant Gerbert d'Aurillac qui n'aurait dû son extraordinaire savoir et son élévation à la papauté (Sylvestre II, 999-1003) qu'à un tel accord, selon une légende noire largement diffusée par Guillaume de Malmesbury et Vincent de Beauvais⁵. Réversible dans le cas de Théophile, pouvant parfois mener celui qui le contracte à la mort, il est fondé sur les signes qu'utilisent, pour lui-même ou pour un tiers, le *magus* ou l'*incantator*, et notamment sur les mots, parfois étranges, que celui-ci prononce pour se lier volontairement aux démons.

Ce motif très répandu également dans la littérature exemplaire est l'objet d'évolutions notables à partir du XIII^e siècle et notamment d'une forme de dramatisation qui apparaît pleinement au XIV^e siècle lorsque la magie et le *maleficium*, parfois mobilisés (ou supposés l'être) dans le jeu politique, sont progressivement placés sous le sceau de l'hérésie. L'argument du pacte démoniaque, fondateur d'un pouvoir ou d'une autorité dévoyée, devient, parmi d'autres, un élément quasi incontournable de la polémique politique et de sa traduction sur le terrain judiciaire, dans une stratégie de diabolisation et d'« hérétisation » de l'adversaire, qui lèserait *a minima* la majesté de Dieu et risquerait d'entraîner à sa suite la société chrétienne dans l'abîme⁶. Cette mutation, qui précède puis accompagne le processus de qualification juridique de la magie comme fait hérétique à compter du pontificat de Jean XXII (1316-1334)⁷, est due à la conjonction de plusieurs facteurs qui ont concouru, depuis le XII^e siècle, à des degrés divers, à

renforcer la menace induite par les magiciens et leur art diabolique (et à travers eux les démons) pour le corps social en général et l'élite religieuse et politique en particulier. Parmi ceux-ci, on peut citer : l'essor des « sectes » hérétiques dont la diabolisation par l'Église, sur fond d'inquiétude eschatologique, a renforcé la nécessité d'une éradication par la mise en place d'une inquisition, en même temps qu'elle a contribué à accroître l'opposition entre l'Église et la *domus diaboli*, dont le magicien était finalement, par la théorie du pacte, l'un des agents traditionnels⁸ ; les débats autour de la nature contractuelle ou ministérielle des sacrements et de leur pouvoir pour construire, sous l'égide du clergé, les liens d'une société chrétienne unie et bien ordonnée, et à terme la question corollaire et inquiétante de la construction de (pseudo)-pactes sacramentels avec le diable par le biais de certaines pratiques magiques (notamment le baptême des images)⁹ ; ou encore les développements notables de l'angéologie scolastique qui ont eu pour conséquence une réflexion plus approfondie sur la puissance démoniaque et ses rapports (de plus en plus réels ou matériels) avec les humains, et présidé ainsi à l'essor d'une véritable démonologie au sein de laquelle la théologie du pacte magique a pris toute sa place¹⁰. La question du lien entre le magicien et les démons est devenue d'autant plus d'actualité à compter du XIII^e siècle qu'on assistait dans le même temps à la diffusion, parfois massive, d'une multitude de traditions de magie savante – pour l'essentiel importées puis objet de réécritures et d'adaptations dans le monde latin – qui formulaient la possibilité d'exploiter efficacement les capacités des esprits et notamment des démons¹¹. Au-delà de la curiosité pour des savoirs condamnés par les principaux théologiens du XIII^e siècle – Guillaume d'Auvergne et Thomas d'Aquin en tête –, des lettrés pouvaient désormais mettre en pratique les rituels prescrits par ces sources nouvelles, y compris parfois dans le cadre curial, menaçant ainsi potentiellement les fondements du pouvoir ou renforçant la crainte d'une subversion de l'ordre au moment même où les grandes monarchies construisaient leur souveraineté. La qualification de la magie comme hérésie au XIV^e siècle, bien qu'elle ne soit pas unanimement acceptée, montre bien le nouvel enjeu dont le pacte diabolique est désormais investi, notamment pour la papauté et pour l'Église, avant même que ce dernier n'acquière encore davantage de poids au XV^e siècle lorsqu'est défini l'« imaginaire du sabbat » et se met en place la répression judiciaire des « nouvelles » sectes de sorciers¹². Le « nigromancien », par les mots mystérieux qu'il prononce, par les gestes sacrilèges qu'il opère, par le mal qu'il produit, par le fait qu'il parle aux démons, participerait, avec d'autres hérétiques, à la création d'une société vouée au « prince de ce monde », dont le pouvoir et la majesté paraissent s'accroître toujours davantage¹³. La question reste de savoir jusqu'à quel point les termes du discours théologique et juridique concernant le pacte magico-diabolique, par définition très polémiques, et ceux qui définissent les modalités du rapport entre le *magister* et les démons au sein des traditions de magie elles-mêmes se rencontrent. Si les théologiens privilégient de fait une lecture résolument démonolâtre de l'ensemble des pratiques magiques d'invocation afin de les rejeter sans distinctions¹⁴, il reste à apprécier plus finement la façon dont les

pratiques magiques, et notamment les pratiques de magie rituelle démoniaque, formalisent *elles-mêmes* de leur côté les rapports entre le praticien et les esprits. L'objectif est ici de confronter le point de vue normatif qui circule au XIV^e siècle sur ceux que l'on appelle volontiers les « invocateurs de démons », relativement connu et prévisible même s'il est loin d'être monolithique (I), à ce qu'enseignent les sources, à la fois diverses et ambivalentes, qui fondent la pratique magique savante des derniers siècles du Moyen Âge et qui sont moins familières des historiens médiévistes. Nous verrons qu'à un niveau général le magicien chrétien, loin d'être un suppôt de Satan, se veut au contraire, dans la lignée de Salomon, le détenteur d'un pouvoir sacré fondé directement en Dieu, capable à ce titre de modifier le cours de la nature. Appartenant ou non au clergé, il exerce, à la manière d'un exorciste, son pouvoir de lier et contraindre fermement les démons en vertu de la puissance divine qui lui est déléguée. Par son savoir et sa vertu, il apparaît comme un médiateur privilégié du sacré (II). Un tel positionnement, formulé parfois de manière très polémique, ne pouvait être considéré, on l'imagine aisément, que comme une transgression inacceptable du monopole ecclésiastique en matière d'accès au sacré – surtout à une période où de nombreuses sectes hérétiques contestaient l'Église militante et son ministère. Il ne pouvait qu'inciter les plus ardens défenseurs de l'autorité ecclésiastique à renforcer – notamment par la qualification d'hérésie – une tendance à la diabolisation de la figure du magicien établie de longue date par la tradition chrétienne. Il n'est toutefois pas le seul argument contre lequel pouvait se déployer la polémique ecclésiastique. Dans certains cas en effet, les textes montrent que le conjurateur établit avec les démons une relation de communication moins unilatérale ou verticale que celle qui est généralement définie. Certains aspects du *modus operandi* qui peuvent lui être imposés – par exemple la réalisation de sacrifices – viennent *de facto* biaiser le postulat, pourtant fermement défendu, selon lequel le maître assoit exclusivement son pouvoir sur la peur qu'il suscite – et Dieu à travers lui – chez ses interlocuteurs démoniaques¹⁵. Le don aux démons, parmi d'autres éléments problématiques, ne pouvait que nourrir à peu de frais le discours des censeurs sur l'idolâtrie des « invocateurs de démons » et sur le pacte que ceux-ci nouent de manière invétérée avec les forces du mal (III).

* * *

Il ne saurait être question ici de procéder à un tour d'horizon exhaustif de la théologie du pacte lié aux pratiques magiques et divinatoires à l'âge scolastique. Les cas de Guillaume d'Auvergne, qui renvoie le premier à un certain nombre de textes de magie nouvellement introduits en Occident et oppose le pacte sacramentel divin au pacte magique démoniaque, ou encore de Thomas d'Aquin, qui formule la partition entre pacte explicite et pacte tacite pour rendre compte de la variété des pratiques magiques et divinatoires, ont été bien étudiés¹⁶. Nous nous placerons quelque peu en aval, à la période charnière du XIV^e siècle, au moment où la magie « destinative », dans tous les cas démoniaque du point de vue des censeurs, intègre progressivement le champ de l'hérésie, en partant de la doctrine d'inspiration thomiste formulée par

l'inquisiteur catalan Nicolas Eymerich († 1399). Son célèbre *Directorium inquisitorum* (1376) comporte une question (II, 43) exclusivement dédiée aux « invocateurs de démons », fameuse notamment parce qu'elle est le seul texte à citer la bulle *Super illius specula* (1326-1327) du pape Jean XXII contre les invocateurs de démons et leurs pratiques hérétiques qui induisent un « traité avec la mort et un pacte avec l'enfer¹⁷ » (*cum morte foedus ineunt et pactum faciunt cum inferno*). Mais le catalan est également l'auteur d'un important et volumineux traité, toujours inédit, le *Contra christianos demones invocantes* (1359), qui a largement servi de matrice au texte de 1376 et qu'il a rédigé, alors qu'il était encore un jeune inquisiteur, pour défendre sa juridiction face aux officialités et aux entraves judiciaires de la couronne royale d'Aragon¹⁸. La doctrine du dominicain sur la magie est intéressante pour notre propos dans la mesure où elle défend activement, dans la lignée du carme catalan Guido Terreni consulté en 1320 par le pape, la qualification comme fait hérétique¹⁹. Mais Eymerich, qui manie la théologie et le droit canon, n'est pas qu'un théoricien ; il a lui-même traduit devant la justice inquisitoriale un nombre non négligeable de nigromanciens, dont il a pu au passage, comme il l'affirme dans son traité, recueillir les confessions et consulter les livres avant de les brûler²⁰. Il cite notamment des *Tabule Salomonis* en sept livres capables de faire jurer les démons convoqués de dire la vérité et qui sont pleines de la puissance de Lucifer²¹ – identifiables peut-être à la version du *Liber Razielis* en sept livres placée sous le patronage d'Alphonse X de Castille (quoique ce texte de magie angélique issu de la tradition juive ne se caractérise pas à proprement parler par son caractère démoniaque ni luciférien²²), voire à une vaste compilation de magie rituelle semblable à celle à laquelle fait sans cesse référence le clerc catalan Bérenger Ganell dans son extraordinaire *Summa sacre magice* (1346)²³. Il renvoie par ailleurs à un *Thesaurus nigromancie* attribué à Honorius le Nigromancien, qu'il faut probablement identifier au *Liber sacratus sive juratus* placé sous l'autorité fictive d'Honorius de Thèbes, un texte qui circule dans les premières décennies du XIV^e siècle et se présente comme une compilation de livres salomoniens où se mêlent magies angélique et démoniaque²⁴. Cela n'atténue évidemment pas la vision idéologiquement biaisée qu'il peut donner des *artes magice*, dont il se fait fort de prouver le caractère résolument démonolâtre et hérétique, mais il fait malgré tout preuve, en homme de terrain, d'une volonté d'affiner la typologie des pratiques que les livres de magie enseignent à leurs utilisateurs et des formes de pacte qu'elles induisent.

Comme le laisse entendre le titre de son traité, Eymerich entend centrer son propos sur la notion d'*invocatio*, autrement dit sur les modalités de la communication humaine avec la sphère spirituelle. Après trois courts chapitres consacrés à la notion d'hérésie, il en vient véritablement à son propos à partir d'un quatrième chapitre intitulé *Invocans demones si hereticus in re est*. *Invocacio* est dérivé du verbe *in-vocare*, qui signifie appeler quelqu'un qui est éloigné dans le but d'implorer son aide ou de solliciter sa protection (*auxilium* ; *patrocinium*²⁵). L'*invocatio* comme processus de communication met en jeu l'invocateur (*invocans*), l'invoqué (*invocatus*), un mode

d'invocation et une finalité. L'invocateur (ou locuteur) agit lorsqu'il souffre d'un manque (de savoir, de pouvoir, d'argent, etc.) qu'il pense pouvoir être comblé ou dont il pense pouvoir être libéré par un autre ; l'invoqué (ou allocutaire) l'est dès lors que l'invocateur croit fermement que le destinataire de l'invocation a la puissance (*potencia* ; *virtus*) nécessaire et incoercible pour lui apporter l'aide dont il a besoin. L'invocation, dans son mode, exige humilité (*cum humiliacione*) dans les prières (*oraciones*) et les supplications (*obsecraciones*), et dans sa fin, la reconnaissance sans réserve de la puissance de l'allocutaire et une ferme croyance dans le fait qu'il peut mieux qu'un autre réaliser l'effet attendu²⁶. Dans le cas où l'invocation est adressée à Dieu dont la puissance est par définition sans limites, l'on se place évidemment dans le cadre d'un culte légitime. En revanche, lorsque le locuteur sollicite la puissance du démon (naturellement supérieure à celle de l'homme²⁷) pour subvenir à ses besoins à l'aide d'*oraciones* et d'*obsecraciones* qui témoignent d'une forme de révérence et de soumission, l'on se situe dans l'erreur doctrinale (si l'on croit notamment *in corde* que le démon a une puissance et des facultés équivalentes ou supérieures à celles de Dieu, ou encore qu'il peut faire le bien²⁸) et dans le cadre d'un culte idolâtre et hérétique *in ore vel opere*²⁹. Dans le concert des pratiques magiques et divinatoires, l'*invocatio* peut être explicite (*expresse*), lorsque le démon est directement appelé par son nom (*invocando ex nomine* ; *ex intencione expresse et ex proprio nomine*) pour qu'il apparaisse, réponde aux questions de l'invocateur (notamment sur l'avenir) ou satisfasse ses désirs (*voce, motu vel quovis signo seu modo alio respondendo*) ; dans ce cas, l'invocateur agit en toute connaissance de cause et le pacte est exprès. Mais l'*invocatio* peut également être implicite (*non expresse* ; *invocando tacite* ; *non expressa demonum invocacio*) lorsque l'invocateur se livre à des pratiques ou utilise des signes qui induisent, pour être efficaces, l'intromission occulte des démons ; dans ce cas, l'intention du locuteur n'est pas (forcément) de pactiser délibérément (*non ex invocatis intencione*) ; toutefois, conformément à la typologie thomiste, il s'engage, le cas échéant sans le savoir du fait de la tromperie et de l'activité masquée des démons, dans un pacte tacite, lorsque par exemple il recourt à l'astrologie judiciaire ou à la géomancie³⁰. Dans tous les cas, il y a pacte, qu'il soit intentionnel ou non de la part de l'invocateur, qui, comble de la tromperie diabolique, peut contracter dans l'ignorance ou contre son gré. S'il n'y a pas adhésion volontaire et opiniâtre, pourrait-on objecter, alors il ne peut y avoir hérésie³¹. Toutefois, pour Eymerich, il y a toujours, dans des configurations variées, hérésie *in mente et/ou factum hereticale*, voire au minimum suspicion véhémente d'hérésie dans le cas où le pacte est tacite³². L'inquisiteur insiste particulièrement sur le fait que les démons aiment plus que tout recevoir les « honneurs divins » – autrement dit les actes de latrerie qui, avec les sacrements, sont fondateurs de la *religio christiana*, dans la mesure où ils manifestent et réitèrent un choix (*reelectio*), une volonté de soumission et une alliance (*religacio*) à la fois individuelle et collective avec Dieu³³ –, et c'est à cette condition particulièrement sacrilège qu'ils acceptent (*optemperare*), en vertu de leur supériorité ontologique, d'apporter leur aide néfaste, no-

tamment à ceux qui les sollicitent expressément. Sont mis en avant en particulier les *actus latrie exteriores* – les seuls « faits » dont peuvent juger pleinement les juges ecclésiastiques – au nombre de douze, parmi lesquels on trouve l'adoration (qui présuppose révérence et prière), le vœu, le serment, l'adjuration, l'invocation, la bénédiction, la gémulation, la prostration, le jeûne, la fumigation, l'immolation et l'exercice de la vertu³⁴ ; autrement dit à la fois des actes de langage et des gestes qui confirment l'engagement volontaire de l'invocateur envers son maître. Or, selon le dominicain, certains livres de nigromancie, notamment ceux attribués à Salomon, montrent que ces différents honneurs sont offerts aux démons et témoignent du pacte exprès noué avec eux. Lorsque les invocateurs de démons offrent ainsi pleinement l'*honor latrie* à leurs interlocuteurs démoniaques, ils se livrent au mode d'invocation le plus grave, qui mène à l'apostasie, à l'infidélité et donc à l'hérésie, éventuellement *in mente seu intellectu* (si leur croyance sur la nature du diable est erronée), dans tous les cas *in facto*. Ils adorent les démons par leurs prières, se vouent à eux, leur prêtent serment d'obéissance, les adjurent en vertu de la puissance de leurs chefs, leur chantent des louanges, s'agenouillent et se prosternent devant eux, jeûnent et se vêtissent de noir ou de blanc en leur honneur, et leur offrent encore fumigations et sacrifices, etc.³⁵ Deux modes d'invocation supplémentaires sont toutefois distingués pour dessiner un triptyque (*ad modum tripharie*) destiné à épuiser l'ensemble des pratiques magiques. Dans le second, les invocateurs livrent aux démons l'*honor dulie*, celui dévolu en principe aux anges et surtout aux saints³⁶. Dans ce cas, même si ce n'est pas précisé, le pacte est sans grand doute exprès du point de vue d'Eymerich, dans la mesure où des *nomina demoniorum* sont employés ; en tout cas, la qualification d'hérésie prévaut entièrement³⁷. Enfin, un troisième type d'invocations peut être défini lorsque les nigromanciens se livrent à des faits et gestes qui ne relèvent pas directement des formes de latrie ou de dulie et par conséquent se rapportent moins directement aux cultes que l'Église militante se doit de défendre farouchement, mais qui sont en revanche, pour le juge, emblématiques et reconnaissables du culte qu'ils vouent aux démons dans le cadre de la pratique magique, comme par exemple le fait de réaliser un cercle sur le sol, d'y placer au centre un enfant médium et à proximité de lui un support réfléchissant destiné à favoriser la venue d'une vision divinatoire, autant de procédés bien attestés dans les *experimenta* de magie rituelle³⁸. Dans ce cas, la nature – expresse ou tacite – du pacte dont ces actes sont les signes n'est pas précisée. Le texte lui-même est ambigu, puisque si les gestes sont privilégiés ici, la locution explicitement adressée aux démons, opérée à l'aide du livre que lit le nigromancien, y est *in fine* associée. En tout cas, si l'hérésie manifeste n'est pas toujours certaine (dans la mesure notamment où un acte de langage ne vient pas toujours déclarer l'intention et/ou la croyance de l'opérant), la suspicion véhémente d'hérésie est elle *a minima* établie³⁹, ce qui légitime la justice de l'Église à intervenir afin qu'aucun cas ne lui échappe.

Au cœur de la question de l'invocation se place plus largement celle, cruciale, du rapport hiérarchique qui est noué avec les démons, qui sont par nature supérieurs aux

hommes, selon une démonologie qui reproduit celle de Thomas d'Aquin. Ce point est abordé en fin de traité, dans une partie intitulée *Inpugnaciones et ad illas responsiones*⁴⁰, dans laquelle Eymerich répond à ceux qui résistent (*adversarii veritatis*), et ils sont nombreux semble-t-il, à qualifier systématiquement comme hérétiques les invocateurs de démons et leurs pratiques et entendent maintenir la charge de simple superstition ou au mieux s'en tenir à la « saveur manifeste d'hérésie⁴¹ ». Les démons peuvent être liés (*constringere* ; *cogere* ; *artare*) *ad modum servorum* affirme-t-il, autrement dit en étant dominés et en état de sujétion, notamment du fait de leur faute et de leur chute⁴². Dieu, le Christ, les anges, les hommes, des mots (*per verba*), des signes (*per caracteres et signa*), des objets artificiels (des instruments de musique telle la cithare), des herbes, des pierres, des parties d'animaux, l'eau bénite ont cette faculté⁴³. Les hommes disposent de ce pouvoir lorsqu'ils agissent au nom du Christ, lorsqu'ils utilisent les exorcismes de l'Église, des « caractères » ou des « signes » tels que le signe de croix, voire certaines vertus naturelles pour se protéger ou mettre en fuite le démon. Il s'agit alors de dominer le démon à des fins exclusivement apotropaïques, en mobilisant la puissance divine ou la nature, en aucun cas pour solliciter son intervention. L'on ne se situe donc pas dans le cadre précédemment établi de l'*invocatio*, mais plutôt, lorsqu'il y a locution, d'un commandement, d'une « parole de gronderie » (*sermo increpationis*) pour reprendre la définition isidorienne de l'exorcisme canonique. Évidemment, la frontière entre le licite et l'illicite au sein des pratiques qui lient les démons peut être ténue : le montre notamment, cas intéressant, l'exemple de Salomon, autorité ambivalente s'il en est, puisque le roi sage fait figure d'un côté de bon exorciste préfigurateur du Christ, mais de l'autre d'inventeur des arts magiques et de leurs faux exorcismes. Suivant notamment Thomas d'Aquin, Eymerich se livre à une interprétation assez commune de cette autorité convoitée : lorsqu'il était encore un sage inspiré, Salomon possédait bel et bien cette faculté de contraindre les démons par ses exorcismes *ex virtute divina* ; mais dès lors qu'il a sombré dans l'idolâtrie, il en a fait un usage dévoyé, mêlant à ces derniers sacrifices et révérence aux démons⁴⁴. À l'idolâtrie de Salomon se rattache à n'en pas douter dans l'esprit d'Eymerich les livres salomoniens de nigromancie qu'il cite ou qu'il dit avoir consultés au gré de son activité inquisitoriale et qui eux proposent, contrairement au premier cas, de lier (*constringere*) les démons *ad modum dominorum*, autrement dit en leur rendant des honneurs qui montrent bien qu'on les conçoit comme des maîtres et que l'on se soumet tout entier à leur puissance⁴⁵ (qu'on la croit ou non supérieure ou égale à celle de Dieu). Le verbe *constringere*, de nouveau employé pour bien marquer l'opposition rhétorique, paraît assez impropre dans la mesure où il n'y a de fait pas contrainte. Dans ce cas en effet, précise le dominicain, on ne commande pas les démons, mais on les attire, puis on les sollicite au prix d'une révérence qui peut s'exercer selon différents modes. Alors même qu'il connaît la littérature magique, Eymerich n'envisage guère le fait que les magiciens puissent croire de bonne foi contraindre les démons, quitte à préciser que cette supposée contrainte est fautive et est en réalité une stratégie démoniaque destinée à mieux les

tromper⁴⁶. Pour lui, les invocateurs n'ont pas cette circonstance atténuante : d'emblée ils pactisent et s'assujétissent, comme le formule également la bulle *Super illius specula* citée dans le *Directorium inquisitorum*⁴⁷. À ce stade, on retrouve la tripartition déjà évoquée, qui insiste sur l'obéissance vouée aux démons et sur les différentes façons dont l'invocateur se place sous leur *dominium*. Mais celle-ci est en réalité énoncée avec une différence notable : elle ne passe plus par la distinction entre latrerie, dulie et forme indéterminée de culte, mais elle est formulée en se fondant sur le type de signes dont use l'invocateur. Le premier type renvoie aux actes (*facta*) qui font la démonstration évidente de la révérence⁴⁸. On retrouve à ce niveau tout ce qui a trait, parmi les *actus latrerie*, aux marques de l'adoration, mais aussi les pratiques indéterminées mais conçues comme emblématiques du pacte, notamment le fait que le magicien, parmi d'autres sacrifices, livrerait son sang aux démons. Le second type renvoie aux paroles prononcées (*verba*)⁴⁹ : des prières, des grâces, des chants de louange adressés aux démons, des conjurations en vertu de leur nom et de leur place dans la hiérarchie démoniaque, des serments dont ils seraient les garants, etc. Mais ce qui retient plus particulièrement l'attention est l'apostasie de la foi chrétienne et son corollaire, le serment d'obéissance et de sujétion prêté au démon placé en définitive au sommet de toute hiérarchie. Le troisième et dernier type renvoie quant à lui aux pratiques d'écriture constitutives de la pratique magique, notamment à l'utilisation de « caractères » symboliques de l'identité démoniaque (leurs sceaux par exemple) et signes de validation du pacte, opposés au « caractère » par excellence de l'appartenance chrétienne qu'est la croix⁵⁰. Et Eymerich une nouvelle fois de renvoyer pour conclure à ses sources, à savoir, au-delà de la tradition théologique elle-même, aux *libri nigromantici*, notamment à ceux attribués à Salomon ou leurs dérivés, et aux confessions judiciaires des nigromanciens⁵¹. Le dominicain insiste notamment sur le fait que ces livres sont le fruit d'une révélation démoniaque (*ex revelacione et tradicionem demonum*). On peut remarquer au passage qu'il ne se préoccupe que très peu dans son traité de l'usage des sacrements de l'Église en contexte magique, par exemple du baptême des « images » d'envoûtement qui avait focalisé l'attention au moment de la consultation de 1320 initiée par Jean XXII⁵². Cela est probablement dû au fait qu'Eymerich partage avec son maître à penser Thomas d'Aquin une conception ministérielle des sacrements, qui, contrairement à la conception contractuelle sur laquelle se fondait par exemple le franciscain Enrico del Carretto en 1320, limitait davantage la possibilité d'élaborer des formes de pactes ou de contrats sacramentels avec les démons. Pour Eymerich, le pacte ne se joue guère sur ce terrain – ce qui accroîtrait de manière démesurée la puissance reconnue aux démons et ne respecterait plus la *doxa* thomiste en matière démonologique –, mais davantage sur celui des formes de révérence individuelles rendues aux démons, qui mêlent idolâtrie et apostasie, dans une totale inversion de la latrerie chrétienne. Comme il le dit dans une distinction située au cœur de son traité, l'invocateur de démons, lorsqu'il est chrétien, agit toujours *contra suam legem vel sectam*, ce qui vaut aussi, précise-t-il, pour les juifs, les musulmans et, plus étonnant, les païens⁵³. Héré-

tiques placés sous la coupe du diable, les *invocatores demonum* indubitablement le sont. Mais s'il semble les considérer comme une catégorie bien définie, Eymerich n'utilise jamais la rhétorique de la secte à leur propos, sans doute du fait que leurs pratiques, fondées sur des textes à l'audience somme toute limitée, gardent dans son esprit un caractère individuel marqué⁵⁴.

* * *

En construisant l'opposition entre d'un côté la religion chrétienne fondée sur la foi en Dieu et des pratiques culturelles d'invocation encadrées par l'Église, et de l'autre la magie démonolâtre, maléfique et hérétique qui participe à la construction d'une société soumise aux démons et orientée vers le mal, Eymerich dénie sans surprise aux magiciens et à leurs pratiques toute appartenance possible à l'*ecclesia* et toute voie de salut. Or, cette vision manichéenne, fondée sur une tradition augustinienne et thomiste renforcée par les évolutions du droit canon, est d'autant plus ferme, résolue et radicale que la littérature magique qui a été conservée et que semble en partie connaître l'inquisiteur donne à voir une réalité beaucoup plus complexe et ambivalente, et par conséquent, à bien des égards, porteuse de davantage de dangers pour les gardiens de la foi.

Les traditions latines de magie savante qui se diffusent en Occident à compter du XII^e siècle, du fait de leurs origines variées, de leurs évolutions spécifiques et parfois erratiques au sein du monde latin, ou encore de leurs règles particulières de fonctionnement, ne forment pas une catégorie uniforme ; elles ne proposent pas davantage une théorie, ni même une pratique en tout point cohérente et unifiée de la magie. Entre les traditions de magie astrale et les traditions de magie rituelle par exemple, les différences sont considérables, même si des traditions hybrides voient le jour à partir du XIV^e siècle et si dans les deux cas le principe de la « destinativité » ou de l'adresse à un destinataire intelligent (anges, esprits, démons) prévaut. Au sein même des traditions de magie rituelle dont Salomon est la principale autorité, la variété règne, en particulier au XIV^e siècle après que certains textes ont déjà beaucoup circulé dans les milieux cléricaux : à ceux qui fondent principalement leur efficacité sur l'invocation des anges, tel l'*Ars notoria* ou le *Liber Razielis*, s'opposent jusqu'à un certain point ceux qui reposent sur la conjuration – et non l'invocation – des esprits ou des démons, tels que la *Clavicula Salomonis* et le *Liber juratus*⁵⁵. Ces traditions de magie rituelle sont par ailleurs christianisées à des degrés variables et évolutifs en fonction de leur origine (parfois obscure) et des versions conservées, ce qui rend toute tentative de généralisation difficile. Cependant, quelles que soient les distinctions que l'on peut opérer dans le détail et si la transgression de la norme reste par bien des aspects une loi du genre⁵⁶, les traditions médiévales de magie savante, notamment de magie rituelle, refusent absolument le principe selon lequel il faudrait, pour être efficaces, renier Dieu (et le Christ) et nouer avec le démon un pacte verbal et/ou écrit conçu comme une marque de sujétion. Au contraire, les textes auxquels se réfèrent Eymerich et d'autres du même type professent à l'envi une soumission pleine et entière à la puissance, voi-

re à la majesté de Dieu. Dans le *Liber Razielis* en sept livres par exemple, qui se rapporte peut-être aux *Tabule Salomonis* mentionnées par l'inquisiteur, la puissance divine est louée dès les premières lignes du prologue⁵⁷. Dans le *Liber juratus* attribué à Honorius, sans doute le *Thesaurus nigromancie* évoqué par Eymerich, on affirme d'emblée, en se plaçant sous l'autorité de Salomon, que « le premier principe est la majesté divine et la vraie invocation est celle qui procède de la foi du cœur⁵⁸ ». Cela vaut aussi pour d'autres traditions de nigromancie que le dominicain ne cite pas explicitement, comme par exemple la fameuse *Clavicula Salomonis*, tout entière fruit de la volonté et du pouvoir de Dieu⁵⁹. De manière assez exceptionnelle mais à n'en pas douter exemplaire, on insiste le cas échéant sur le fait que le conjurateur doit refuser l'apostasie, voire l'hérésie⁶⁰, ce qui peut être l'objet d'une mise en scène théâtrale qui confine à l'*exemplum* dans certains *experimenta* où le conjurateur, en fidèle obstiné, repousse le pacte que lui proposent les démons pour accomplir sa volonté. C'est le cas par exemple dans un *experimentum* permettant au conjurateur de parler avec un esprit malin conservé à Florence dans un manuscrit de la fin du XV^e siècle, où le maître refuse de réaliser les sacrifices que lui réclament expressément les démons, afin de ne pas renier Dieu et apostasier sa foi⁶¹. On peut citer aussi une *Ligacio spirituum* conservée dans un autre manuscrit du XV^e siècle, d'origine anglaise cette fois, qui illustre elle aussi de manière remarquable ce thème du pacte avorté ou refusé, preuve supplémentaire de l'intériorisation du discours théologique⁶². Quelle plus belle manière de faire la démonstration de sa foi en Dieu que de se refuser expressément au démon que l'on conjure !

De manière générale, ces traditions, quelles que soient leurs spécificités, se définissent toutes comme des secrets divins fruits d'une révélation angélique ancienne (à Adam ou plus couramment à Salomon) qui offrent à celui qui en bénéficie et qui en est digne une voie de retour au mystère divin et donc au salut, ainsi qu'un moyen, sous certaines conditions, de mobiliser l'infinie puissance de Dieu et notamment la force du Verbe créateur⁶³. On comprend mieux dès lors pourquoi Eymerich insiste comme d'autres sur l'origine démoniaque des livres de magie⁶⁴. Grâce aux signes efficaces instaurés par Dieu, parfois qualifiés de *sacramenta* du fait de leur caractère mystérieux et incompréhensible, les anges peuvent être sollicités humblement mais efficacement, quand esprits et démons peuvent être soumis afin de faire le bien comme le mal *permittente Deo*. C'est de cette façon que le maître, érigé comme Salomon en homme inspiré, reçoit la maîtrise temporaire du monde et de ses créatures⁶⁵, la grâce d'être transformé par les anges (en étant par exemple le réceptacle d'une illumination)⁶⁶, ou qu'il bénéficie, à la manière du Salomon exorciste reconnu par la tradition chrétienne, de la *potestas ligandi et solvendi*⁶⁷ capable de bouleverser la hiérarchie naturelle entre les démons et les hommes. Derrière sa volonté se tient toujours en quelque sorte celle de Dieu. Cette délégation conditionnelle de puissance enfouie dans un temps vétérotestamentaire est, dans le cas des traditions et des *experimenta* les mieux christianisés, accrue par la foi dans le Christ et le recours à la sacralité et à la liturgie de l'Église ; mais ces éléments qui permettent une forme d'adaptation à la norme chré-

tienne ne sauraient effacer pleinement le moment fondateur de la révélation, et il est rare qu'un discours vienne, à la manière de ce que l'on rencontre dans le *Liber juratus* d'Honorius, clarifier partiellement les rapports qu'entretiennent les différences sources historiques de puissance et affirmer notamment la nécessité impérieuse d'être chrétien⁶⁸. Si le « maître » apparaît d'autant plus légitime qu'il utilise un savoir ancien et qu'il s'inscrit dans une longue et prestigieuse lignée de sages et d'élus, il renforce *de facto* son charisme en affirmant sa foi chrétienne⁶⁹ et en captant à son profit le pouvoir des clefs, soit en étant prêtre lui-même, soit en recourant au service d'un complice exerçant le sacerdoce (notamment pour consacrer, à l'aide de messes et autres exorcismes, les artefacts nécessaires à la conjuration des démons)⁷⁰. Dans tous les cas, il ne peut bénéficier de la puissance divine que sous réserve d'une foi sans faille en Dieu et dans les *secreta* qu'Il a révélés et institués⁷¹, ainsi que d'une pureté corporelle et spirituelle qui ne saurait être prise en défaut ; son pouvoir est donc moins ministériel que charismatique. Il doit en permanence faire profession de sa foi et de sa crainte dans le Seigneur⁷² et se livrer à un processus pénitentiel qui, outre une ascèse sévère et diverses purifications, peut par exemple impliquer une confession⁷³, voire la communion auprès d'un prêtre digne de sa charge⁷⁴. Dans chacun de ces textes, que ce soit comme préliminaire au *modus operandi* ou dans le cours de celui-ci, innombrables sont par ailleurs les prières, les actions de grâce ou encore les bénédictions adressées à Dieu et/ou au Christ, source de toute puissance, auquel on demande le cas échéant protection contre le diable et les démons⁷⁵.

Les textes de magie rituelle dessinent ainsi les contours d'un clergé informel, le cas échéant doté de ses attributs sacerdotaux⁷⁶, dont le pouvoir, fondé sur le livre dépositaire des signes divins, repose avant tout sur le pacte individuel et secret que noue chacun de ses membres avec Dieu, et se trouve renforcé, dans des proportions variables, par l'appartenance aux ordres ecclésiastiques⁷⁷ ou par l'usage de la liturgie chrétienne (messes, chants, sacrements, exorcismes, etc.). Dans tous les cas, le magicien proclame résolument son appartenance à l'ordre divin, voire à l'ordre chrétien, ainsi que le revendique à sa manière – c'est-à-dire très virulente et polémique – le prologue du *Liber juratus*, probablement rédigé durant le pontificat de Jean XXII, au moment même où la qualification de la magie comme hérésie était définie et instaurée, ce qui n'a que d'autant plus d'intérêt pour notre propos :

Comme les malins esprits s'étaient réunis en faisant gronder les démons dans le cœur des hommes, en ayant l'intention de pouvoir détruire les choses nécessaires à la fragile espèce humaine, en voulant dominer toute la machine du monde, semer l'hypocrisie et l'envie parmi les hommes et enraciner l'orgueil des évêques et des prélats, ils firent se réunir le seigneur pape et les cardinaux, qui se dirent les uns aux autres : « Le salut que Dieu donna naguère à son peuple est converti en damnation générale par les magiciens et les nigromanciens (*per magos et nigromanticos*). Car lesdits magiciens (*magi*) ont été enivrés et aveuglés par un breuvage diabolique en procédant contre les principes de notre sainte mère l'Église et en transgressant le précepte divin, qui dit : "Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui" [Mt 4, 7-10]. Et en refusant le sacrifice dû à ce même Dieu, ils ont invoqué les démons et leur ont adressé des sacrifices en abusant des noms du créateur, ce qui est

contraire aux préceptes du saint baptême, car il est dit : “Je renonce à Satan et à toutes ses pompes”. Ces magiciens n’ont pas suivi seulement les pompes et les œuvres de Satan mais ils ont aussi provoqué l’erreur du peuple avec des illusions mirifiques en attirant les ignorants, de manière à obtenir la damnation de leur corps et de leur âme. Et comme ils pensent qu’il n’y a rien de mieux à faire que détruire tous les autres arts, il est juste, par conséquent, d’extirper totalement la racine de mort de son tronc et la semence dudit art avec ses adeptes. » Inspirés par le Diable et motivés par l’envie et la cupidité, sous l’apparence de la vérité, ces mêmes [pape et cardinaux] répandirent des choses fausses et absurdes, car il est impossible qu’un homme inique et impur opère sincèrement dans cet art, où l’homme est soumis à une obligation vis-à-vis des esprits, mais où ce sont ces derniers qui sont contraints (*coguntur*), contre leur gré, de répondre aux hommes purs et de satisfaire entièrement leur bon plaisir. Cependant nous ne voulions pas exposer ouvertement les principes de cet art ni la cause de la vérité, et pour cette raison ils nous condamnèrent à mort, nous et l’art magique. Mais nous, connaissant à l’avance ce jugement par la permission divine [...], nous convoquâmes un concile général des maîtres au cours duquel, parmi les 89 maîtres venus de Naples, Athènes et Tolède, nous en avons choisi un nommé Honorius, fils d’Euclide, maître de Thèbes, où il enseignait cet art, afin qu’il soit tenu de travailler pour nous tous sur les choses dessusdites⁷⁸.

Du point de vue du mage chrétien inspiré, c’est la haute hiérarchie de l’Église, corrompue par les démons, qui est dans l’erreur lorsqu’elle condamne les magiciens et leur art et les érige en suppôts de Satan hérétiques qui trompent les fidèles et les entraînent tout droit en Enfer. Les magiciens n’adorent ni ne sacrifient aux démons, pas plus qu’ils ne font de pacte avec eux, mais au contraire, par leur sagesse (*magus latine sapiens dicitur*⁷⁹), leur pureté, leur art et sous l’autorité de Dieu et du Christ, ils contraignent les mauvais esprits à se soumettre à la volonté humaine. Face à des prélats dévoyés, les maîtres, réunis en concile sous l’autorité d’Honorius (qui fait figure de bon pape guidé par l’ange Hocroel), incarnent symboliquement la véritable Église, celle des sages et des hommes spirituels directement liés à Dieu. Lors de cette vénérable réunion est édicté ce qui s’apparente à une constitution ou à un canon, à savoir le *Livre sacré ou juré*, qui rappelle le fondement divin et chrétien⁸⁰ d’un art qui non seulement permet à son détenteur de bénéficier du salut, mais aussi, dans ce cas précis, de la vision béatifique *ante mortem*... On se plaît à imaginer Nicolas Eymerich en train de découvrir cet argumentaire, qui, pour polémique qu’il puisse être et à même de lui livrer des motifs tout trouvés pour affermir si besoin était sa volonté d’éradiquer l’imposture, ne travestit cependant pas les grands principes formulés par les traditions de magie rituelle elles-mêmes, à savoir la possibilité de bénéficier d’un accès direct à la Grâce et de transformer ainsi l’homme et le monde. La fiction historique justifie ici la réalité que donne à voir le texte. Par l’intermédiaire du *Liber juratus* conclut-on, toute créature peut être soumise, « à l’exception des neuf ordres des anges », qui, dans la mesure où ils restent dans l’ordre de la Grâce, ne peuvent voir leur libre-arbitre pleinement contraint.

Sur ces fondements dont il ne faut ni surestimer ni sous-estimer la portée et la cohérence, comment se noue la relation avec les démons ou les esprits lorsqu’ils sont les agents principaux des *experimenta* ? Les maîtres mots sont protection et contrainte. La protection du conjurateur

est garantie par des cercles ou des objets qui, dans un lieu désert ou privé, délimitent un espace consacré dans lequel les démons ne peuvent entrer et où se réfugient le maître et le cas échéant ses compagnons (*socii*). Dans la *Clavicula Salomonis*, art du cercle par excellence, le cercle intérieur doit avoir un rayon de neuf pieds et il est bordé de deux autres cercles concentriques disposés chacun à un pied de distance : entre les trois cercles ainsi formés, des inscriptions latines à la gloire de Dieu, des noms divins et des signes de croix sont inscrits, rendant ainsi impossible tout contact entre le conjurateur et les démons qu’il sollicite⁸¹. Dans le *Liber angelicus*, un texte de nigromancie conservé en une seule version du XV^e siècle, qui puise à des livres salomoniens tels que l’*Ydea Salomonis* et la *Clavicula*, le maître doit en prime, au sein des cercles, se réfugier sur l’« autel de Salomon », une figure en bois reposant sur quatre colonnes aux angles de laquelle sont placés des cierges marqués de sceaux divins, qui le protègent à la manière d’une barrière de feu⁸². Les vêtements sacerdotaux dont s’affuble parfois le conjurateur, marqués le cas échéant du pentacle de Salomon, de noms divins, voire de l’Évangile de Jean, ont également cette vertu protectrice et défensive qui empêche que les démons ne viennent nuire au locuteur, voire même, peut-on supposer, prendre possession de sa personne, comme l’illustre la tradition de l’*Ydea Salomonis*⁸³ condamnée en son temps par Guillaume d’Auvergne, ou encore la *Clavicula Salomonis*⁸⁴. La contrainte (*ligacio*) ou l’obéissance est consécutive à l’usage de formules de conjuration, de noms et de signes efficaces par la vertu divine : *Ecce signa et nomina creatoris per que cottidie expavescat et timetis, obedite ergo michi per hec secretissima secretorum!* proclame ainsi le maître de la *Clavicule* au moment où il commence à réciter ses conjurations⁸⁵. Les conjurations latines, comme les formulaires d’exorcisme de l’Église dont elles s’inspirent parfois directement⁸⁶, expriment sans ambiguïté le rapport de force que le magicien-locuteur entend nouer avec les esprits rebelles, parfois dès le titre qu’elles se donnent⁸⁷ ; celui-ci s’engage (*exorcizo te/vos ; conjuro te/vos*) avec Dieu (*con-jurare*) face aux démons. Elles rappellent aussi, par l’usage de formules comme *Imperat tibi*⁸⁸, que l’exorciste est traditionnellement considéré dans les sources liturgiques comme un *imperator spiritualis*⁸⁹. Parmi les *vincula* les plus efficaces figurent les noms divins, dérivés plus ou moins directement des spéculations juives sur le nom imprononçable de Dieu, nombreux dans les conjurations latines des traditions salomonniennes⁹⁰, comme par exemple dans le *Vinculum Salomonis*, un texte conservé dans plusieurs manuscrits des XIV^e-XV^e siècles ainsi qu’au cœur de la *Clavicula Salomonis*, où leur révélation accompagne le cours de l’histoire biblique, notamment néotestamentaire⁹¹ ; ou encore les *verba* qui sont parfois difficilement dissociables des premiers et sont considérés comme le reliquat de la révélation originelle en araméen ou en hébreu fondatrice de la *potestas ligandi*⁹². Mais il faut compter aussi avec les *pentacula*, les *candarie*, les *sigilla* et autres *caracteres* inscrits sur différents supports (notamment des *carte* en parchemin) pour « lier » et « enfermer » (du moins métaphoriquement) les esprits rebelles ou contumaces. Dans le *Liber angelicus*, les démons sont contraints (*ligati ; sigillati*) d’apparaître à l’aide de *sigilla Dei* que le livre et sa *sacra*

doctrina offrent à la sagacité du sage ; une fois liés, les anges déchus assument un corps aérien pour se présenter humblement devant le conjurateur⁹³. Dans la *Clavicula Salomonis*, qui se veut un art *ad loquendum vel choercendum spiritus*⁹⁴, c'est lorsque l'*exorcisator* découvre les fameux *pentacula* ou *candarie* dessinés sur un morceau de soie qu'il porte sur la poitrine et qui ont été préalablement consacrés à l'aide de messes dédiées au Saint-Esprit et à la Trinité⁹⁵ que le chef ou le roi de la troupe démoniaque s'agenouille devant lui et le reconnaît explicitement comme *dominus*⁹⁶. Dans le *Liber juratus*, le maître se doit de construire le *sigillum Dei* qui contient, outre le sceau ou pentacle de Salomon, le « grand nom de Dieu » en 72 lettres ; une fois suffumigé, il livre un pouvoir incommensurable à son détenteur⁹⁷. Ces signes, efficaces contre les possibles agressions des mauvais esprits⁹⁸, scellent symboliquement la charte du pacte divin en vertu duquel la domination du magicien sur les démons et le monde s'exerce. Toutefois, dominer les esprits rebelles ne se fait pas sans peine. Comme son parent l'exorcisme liturgique de dépossession⁹⁹, le théâtre de l'exorcisme magique donne à voir une dramaturgie bien réglée, qui, comme tout rituel, entend garantir de l'imprévu et de ses dangers : le maître, sur sa scène circulaire, parfois murmure, le plus souvent parle fort (*alta voce* ; *firmissa voce* ; *viriliter*), multipliant les gestes théâtraux et les génuflexions aux quatre points cardinaux en même temps qu'il conjure au nom de Dieu ; confiant dans la Providence divine, *vir robustus*¹⁰⁰, il exhorte et conforte ses compagnons¹⁰¹, vite apeurés par la troupe hiérarchisée des démons qui apparaît aux marges de l'espace protégé à la manière d'une *militia* triomphante, à la fois bruyante, facétieuse, carnavalesque, effrayante et monstrueuse¹⁰² ; jaloux de leurs prérogatives, les démons souvent résistent à la multitude de commandements, renforcés parfois de malédictions¹⁰³, que formule l'*exorcisator*, avant finalement de céder devant le pouvoir de celui qu'ils reconnaissent être le valeureux successeur de Salomon¹⁰⁴. Leur soumission s'accompagne parfois, sur le plan symbolique, de la transformation physique du corps aérien qu'ils assument pour se présenter devant le maître¹⁰⁵, autrement dit de l'abandon de leur apparence monstrueuse (signe du péché et de leur malignité avérée ou potentielle) pour une forme plus avenante¹⁰⁶ ; elle s'accompagne toujours du silence qui se fait dans leurs rangs¹⁰⁷, ce qui est assurément pour eux une sorte de torture au vu de leur comportement initial, marqué notamment par le débordement musical. On peut noter toutefois que leur voix rauque reste un marqueur quasi permanent de leur altérité¹⁰⁸. Une forme de paix s'instaure alors, formulée à une reprise dans la *Clavicula Salomonis* en termes d'amitié¹⁰⁹ – selon une métaphore pour le moins ambiguë en tel contexte –, même si l'idée que le conjurateur domine et enchaîne son interlocuteur démoniaque prévaut nettement. Présents devant le magicien, les mauvais esprits deviennent, lors de l'interrogatoire auquel ils sont soumis, les révélateurs d'une vérité qu'on leur réclame¹¹⁰, comme peuvent l'être parfois, dans les récits hagiographiques, les démons expulsés du corps des possédés¹¹¹, ou encore les diables acteurs des mystères de la fin du Moyen Âge¹¹². Liés par Dieu, les démons le sont aussi parfois en prime par le serment (*juramentum* ; *sacramentum*) que le conjurateur entend leur faire prêter (notam-

ment sur son livre sacré, ou au nom de Dieu) pour obtenir de vive voix leur consentement à agir conformément à sa volonté, ce à quoi il faut peut-être voir un écho lointain à l'étymologie, voire à certaines pratiques grecques de l'exorcisme¹¹³. S'il s'agit en principe de confirmer par un lien supplémentaire l'emprise que celui-ci exerce sur eux¹¹⁴ – selon le principe de saturation ou d'empilement sémiologique caractéristique de cette littérature¹¹⁵ –, l'on se situe là néanmoins en terrain glissant, comme par exemple lorsqu'il s'agit d'obtenir ledit serment contre le sacrifice d'une huppe¹¹⁶ ; certes, on mentionne bien la puissance et même la majesté divine et le cas est à notre connaissance assez exceptionnel, mais l'idée d'une alliance avec les démons ou du moins d'un rapport formulé sur le mode du don et du contre-don semble ici, comme dans d'autres cas que nous aborderons plus loin, un fantasme en partie assumé par le magicien¹¹⁷. Quoi qu'il en soit, une fois les démons ou les esprits soumis, le monde terrestre et aérien, temporairement, ne leur appartient plus. Dès que la réponse est obtenue ou le service rendu, ils sont priés de s'en retourner en paix¹¹⁸. Mais si besoin est, l'usage du signe de croix ou la récitation des premiers versets de l'Évangile de Jean, bien connus pour leur valeur exorcistique et démonifuge, peut aider à les disperser et à les mettre en fuite¹¹⁹.

* * *

La profession de foi et la pureté du *magister*, son aversion pour le péché, l'absence avérée de pacte de soumission aux démons et *a contrario* la contrainte implacable que le conjurateur prétend exercer sur eux ne sauraient évidemment faire entrer pleinement les pratiques de conjuration des livres de magie dans la catégorie des pratiques légitimes d'exorcisme – *ad modum servorum* pour reprendre la terminologie d'Eymerich – qui elles aussi, nous l'avons signalé, peuvent être des moments de révélation de la vérité par l'entremise des démons. Même si les unes et les autres entretiennent des liens parfois étroits sur le plan de l'histoire des textes comme de la pratique aux XIV^e et XV^e siècles¹²⁰, trop d'aspects apparaissent dans les *libri nigromantici* comme des défis à la norme ou à l'usage chrétien et comme autant d'arguments tout trouvés pour les tenants du pacte démoniaque, qui n'ont dès lors pas pour unique argument de convertir de manière polémique et systématique, comme s'ils retournaient un miroir, tous les actes de latrie que le magicien opère de bonne foi en signes patents de démonolâtrie¹²¹. Si ces traditions formulent de manière récurrente la nécessité de préserver le secret pour assurer une transmission exclusive des *secreta* divins entre sages¹²², certaines d'entre elles, comme la très sulfureuse *Clavicula Salomonis*, allouent également une raison moins positive à cette injonction classique : le secret permet plus prosaïquement d'éviter le scandale que ne manqueraient pas de générer certaines des pratiques prescrites, ce qui témoigne, quoique de manière fugace, d'une forme de conscience ou d'intériorisation de la déviance¹²³.

Celle-ci concerne potentiellement nombre de points que l'on ne saurait tous énumérer ici : par exemple le fait que le conjurateur recourt à des noms de Dieu non reconnus comme canoniques par la tradition chrétienne¹²⁴, ou le cas échéant à des invocations ou des conjurations en

d'autres langues que le latin (pseudo-araméen, hébreu, grec, ou arabe), particulièrement nombreuses par exemple dans le *Liber juratus*, qui s'apparentent aisément aux *nomina ignota* démoniaques fustigés par Eymerich et plus largement par la tradition théologique¹²⁵ ; le fait qu'il conjure des démons qui peuvent parfois être considérés comme neutres ou bons¹²⁶, ce qui contrevient à la doctrine et à la croyance en vigueur dans l'Église de démons résolument mauvais et semble faire écho à certaines erreurs de doctrine que l'inquisiteur catalan impute aux hérétiques invocateurs de démons¹²⁷ ; ou encore le fait qu'il peut produire le bien comme le mal, et de fait nuire à quelqu'un (par exemple au pape dans le contexte du premier XIV^e siècle), et ce en vertu de la permission de Dieu qui érigerait en quelque sorte le magicien vertueux et quasi angélique en agent de Sa justice... Toutefois, si l'on doit s'arrêter sur des éléments bien attestés dans la pratique magique et qui sont objectivement parmi les moins admissibles pour un théologien ou un inquisiteur de la fin du Moyen Âge, on peut mentionner d'une part les sacrifices que doit opérer dans certains cas le magicien, et d'autre part l'usage détourné des sacrements de l'Église auquel il peut se livrer, dans l'espoir d'en capter la sacralité.

Les sacrifices, notamment les sacrifices d'animaux, sont nombreux dans les traditions de magie astrale comme dans celles de magie rituelle¹²⁸. Si leur pratique peut le cas échéant s'intégrer dans un système explicatif de l'efficacité de la magie qui mobiliserait le principe d'harmonie ou de sympathie naturelle, ils ont en général une tonalité toute autre au sein de traditions de magie savante, avant tout destinatives. Sans être systématiques dans les textes et les *experimenta* de magie rituelle de la fin du Moyen Âge tant ils apparaissent subversifs¹²⁹, ils tiennent néanmoins une place qu'on ne saurait minimiser. La *Clavicula Salomonis*, pour reprendre un texte que l'on a déjà beaucoup cité, dédie ainsi un chapitre entier à la pratique des sacrifices, à laquelle est en partie liée celle des fumigations. Dès la rubrique, le texte est on ne peut explicite : il s'agit bien de sacrifier aux esprits ! Voici le passage issu de la seule version latine médiévale conservée, qui mérite d'être cité *in extenso* :

[*rubr.*] *Quomodo oportet sacrificare spiritibus.*

Capitulum vigesimum qualiter oportet sacrificare spiritibus.

In multis artibus oportet sacrificare spiritibus ex diversis sacrificiis. Alii quidem sacrificantur ex avibus nigris sive albis. Alii qui recipiunt munus, caracteres vel scripturas. Aliqui sacrificantur ex potu et cibo, et ista quinque genera sunt hic. Nam ars mayca quinque¹³⁰ habet principales partes. Et de illis quinque alii descendunt gradatim. Illi enim qui sacrificantur ex animalibus oportet ut animalia illa cujuscumque condicionis fuerint debent esse virginea, quia libencius accipiunt et obediunt illi qui sacrificantur ex sagwine bestie et aves sint virginee, et quanto res minus corrupta tanto efficacior permanet. Illi enim qui sacrificantur¹³¹ ex muneribus aut scripturis illa munera sint deaurata vel firmissimo colore picta, et antequam porrigantur spiritibus dicatur super illud sacrificium : 'Vobis quibus hoc sacrificium datur, estote parati ad serviendum michi !'

Postea fumiga illud sacrificium fumigationibus suprascriptis et aspergas ipsum cum aqua suprascripta et serva ita aptatum quousque porrigere volueris spiritibus sicut in artibus contine-

tur. Illis enim qui ex cibo et potu paretur mensa extra circum cum gaisape pane et vino et aqua et gallinis assatis, dicendo :

'Ubi estis vos qui estis conjurati ? Ad hoc prandium vel ad hanc cenam venite vel estote parati ad hanc cenam, quia vobis do gratissime.'

Postea fumiga fumigationibus suprascriptis et asperge cum aqua suprascripta et ita dicas quousque veniant ad prandium vel ad cenam. Et ita oportet ut penitus hec sacrificia fiant et ipsi promptiores erunt ad serviendum¹³².

L'*exorcizator* est certes l'homme qui, à un niveau général, commande et contraint brutalement en vertu de la puissance divine. Mais pour mettre les démons à son service, il ne rechigne pas, sans grande cohérence avec ce qui précède si ce n'est celle d'une accumulation toujours plus poussée des moyens, à leur octroyer des dons – notamment des sacrifices d'animaux –, voire à leur proposer de véritables festins en bordure du cercle, comme s'il s'agissait de vulgaires vassaux dont il fallait acheter l'amitié, et récompenser symboliquement la fidélité et les services. La relation verticale entre le maître et les esprits s'en trouve ainsi très nettement atténuée et cette relation fondée sur le don et le contre-don a toutes les apparences d'un pacte féodal, si ce n'est entre égaux, du moins entre amis¹³³. L'on se plaît en tout cas à jouer sur les deux registres, conçus comme complémentaires l'un de l'autre, comme on le voit également de manière exemplaire dans le *De officiis spirituum*, un catalogue de démons, dans un chapitre consacré à Béliel¹³⁴. Cela rejoint la nécessité requise par certains *experimenta* du manuscrit de Munich Clm 849 de faire prêter serment aux démons, parfois contre l'échange d'un sacrifice, voire même, dans un *experimentum* divinatoire impliquant un enfant médium, d'un banquet composé d'un bélier¹³⁵. Quant aux « sacrifices » composés de caractères ou d'écritures, ils font allusion à la nécessité pour le magicien d'inscrire sa requête aux esprits ou le but qu'il se fixe sur une *carta* (ou un autre support) à l'aide de sang d'animaux sacrifiés, par exemple de chauve-souris (animal diabolique s'il en est, donc capable de susciter la sympathie des démons) dans la *Clavicula*¹³⁶, ou d'autres animaux qui jouent selon les *experimenta* sur le registre démoniaque (huppe, souris, etc.) ou divin (colombe blanche¹³⁷), comble du sacrilège. Ainsi voit-on par exemple dans une opération visant à rendre une tierce personne démente (voire quasi possédée) conservée dans les manuscrits Munich Clm 849 et Florence Plut. 89 sup. 38, le maître écrire sa requête, ainsi qu'un cercle dédié au démon Mirael bordé des noms de dix autres *demones malignos*, sur un morceau de lin à l'aide de sang de souris, avant de l'enterrer à proximité de la maison de la victime, qui sera ainsi envoûtée¹³⁸. Certes, les démons sont conjurés au nom de la Trinité dans le cours de l'*experimentum*, mais ce type de « charte », qui ne comporte aucun signe ou nom divin, formalise une manière de contrat ou de convention. C'est d'autant plus vrai lorsqu'en plus de leurs noms, il convient d'écrire ou de graver les *caracteres* des démons, qui s'apparentent à des sceaux, comme c'est le cas dans le *Speculum Floron*, un *experimentum* de catoptromancie qu'Eymerich mentionne dans son traité de 1395 contre les astrologues¹³⁹ et qui est conservé en deux versions dans le manuscrit de

Munich Clm 849. Le contexte est d'autant plus subversif que la seule conjuration à prononcer est constituée de *verba ignota* prétendument araméens et qu'aucune invocation adressée à la puissance coercitive de Dieu ou du Christ ne vient encadrer le tête-à-tête entre l'*artifex* et le démon¹⁴⁰. L'ambivalence et l'équivocité, que ne régule aucun esprit de système, sont donc au cœur de ces pratiques de conjuration et d'écriture, comme le montre encore de belle manière un *experimentum* attribué à Michel Scot récemment édité¹⁴¹, qui joue un jeu plus que dangereux dans sa façon de formaliser le rapport locuteur/démons. Au cours d'une opération de type incubatoire dont la finalité est la connaissance des arts libéraux, le conjurateur doit envelopper une épée dans un tissu sur lequel il a au préalable dessiné, avec le sang d'une colombe sacrifiée, un cercle comportant au centre son nom et sur le pourtour les noms des rois démoniaques auxquels il s'adresse (Apolin, Maraloch, Berith, Satan, Bélial, Belzebub et Lucifer)¹⁴², puis il doit s'endormir en ayant placé l'ensemble sous sa tête. Pendant son sommeil, les entités susdites sont supposées apparaître en songe, contraintes par la puissance divine dont on a réclaté initialement l'intervention (*O misericordissime Deus [...] te deprecor tota mentis affectu ut cogas et liges istos [...] demones*), et députer auprès de lui un *magister*, qui sera son enseignant *sine aliqua fallacia*. Mais lorsque le magicien se réveille, il trouve en face de lui un *magister in forma benigna* auquel il est désormais soumis en tant que *discipulus*, et surtout il se voit contraint de reconnaître l'« incompréhensible majesté » des rois des démons par une prière qui exprime à la fois sa foi dans l'immense pouvoir de ces derniers et sa soumission :

*O rex Appolyn, magne, potens et venerabilis, ego famulus et subditus tuus, in te credens et omnino confidens quod tu es fortior et valens. Rogo per incomprehensibilem majestatem tuam, ut famulus et subditus tuus talis, magister meus, debeat ad me venire quam citius fieri potest, per virtutem et potentiam tuam, que est magna et maxima in secula seculorum, amen*¹⁴³.

Une fois cette prière adressée à chacun des souverains démoniaques, le magicien doit réitérer les inscriptions de noms à l'aide du sang de colombe et réciter une supplique adressée à tous les démons (*supplicio vobis, etc.*), en prenant bien garde de ne pas faire le signe de croix, sous peine de grave danger. Ensuite seulement pourra se produire, par l'office du démon-*magister*, la révélation de la connaissance dans l'esprit de l'opérant. Dans ce cas limite, le rapport de force apparaît donc complètement inversé et l'apostasie quasi avérée, comme si le conjurateur était, au sortir d'un rêve porteur de tous les dangers, piégé par ses interlocuteurs et son désir. Si le statut de ce type de récits d'expérience ritualisée reste difficile à apprécier (entre valeur narrative d'un côté et fonction performative de l'autre), voici en tout cas de quoi alimenter l'antienne des théologiens qui veut que les démons font croire au nigromancien qu'il les contraint quand en réalité il n'en est rien et que c'est lui qui est en réalité au bout du compte trompé par eux¹⁴⁴. Un cran supplémentaire est franchi lorsque le sacrifice est constitué de sang humain¹⁴⁵, ce qui fait écho au motif exemplaire de la charte diabolique rédigée à l'aide du sang de celui qui se donne à son nouveau maître, que l'on retrouve au XIII^e siècle dans le miracle

Théophile aussi bien chez Rutebeuf que dans la *Légende dorée* et au XV^e siècle dans les actes du procès de Gilles de Rais¹⁴⁶. Mais à notre connaissance, rares sont les exemples que l'on peut mobiliser dans la littérature magique médiévale montrant le conjurateur ou son client offrant son propre sang en sacrifice aux démons¹⁴⁷.

Le détournement des sacrements, sans être généralisé lui non plus, est un autre aspect de la pratique magique qui nourrit à bon compte le discours des théologiens et des inquisiteurs sur la démonolâtrie opiniâtre des magiciens. Même si elle préoccupe assez peu Eymerich, la question est d'autant plus sensible qu'elle a été placée au cœur du processus de qualification de la magie comme hérésie par Jean XXII. Le baptême des images d'envoûtement est en lui-même assez peu attesté dans les sources latines de magie que l'on a conservées ; mais on en trouve par exemple un très beau cas dans un *experimentum* visant à susciter l'amour d'une femme conservé dans les manuscrits Munich Clm 849 et Florence Plut. 89 sup. 38¹⁴⁸. Le maître, protégé par un cercle et entouré de deux *socii*, doit réaliser une image de cire coiffée de cheveux appartenant à la victime en réclamant l'aide de Bélial, Astaroth et Paymon ; cette image doit être percée de neuf aiguilles (tête, bras, cœur, nombril, jambes et anus), puis « christianisée » par une triple immersion et la récitation de la formule du baptême lorsque vient le moment de lui donner le nom de la femme visée¹⁴⁹. Rien ne précise si le maître en question est un prêtre. Le pseudo-baptême permet d'identifier l'image à son prototype, autrement dit ici à la cible féminine ; les différentes parties de la statuette sont ensuite conjurées au nom de la Trinité, de la Vierge et de l'eucharistie.

La *Clavicula* offre aussi des exemples spectaculaires d'usages détournés, voire parodiques des sacrements. Ainsi voit-on le maître se laver à grand renfort d'eau exorcisée, réitérant en quelque sorte son baptême et sans doute le renoncement au diable qui l'accompagne¹⁵⁰. Il en est de même pour ses compagnons¹⁵¹, les enfants médium utiles aux *experimenta* divinatoires, voire même pour une chienne dont la peau servira à faire une *carta* sur laquelle seront inscrits des *karacteres*¹⁵². Les acteurs doivent par ailleurs, avant de commencer toute opération, se confesser et s'absoudre mutuellement de leurs péchés... *sicut sacerdos sacerdoti*¹⁵³ ! L'aide d'un prêtre est pourtant requise dans l'économie du traité, mais uniquement semble-t-il pour consacrer les artefacts nécessaires au *modus operandi* à l'aide de messes, ce qui est en soi un détournement du sacrement de l'ordre¹⁵⁴. Pour ce qui concerne la préparation du magicien, on semble donc préconiser et mettre en œuvre ici une conception davantage contractuelle que ministérielle des sacrements, ce qui s'accorde avec l'idée générale que le *magister* est un sage qui dialogue avec Dieu avant de parler aux esprits et aux démons¹⁵⁵.

* * *

La notion de pacte est donc polysémique, complexe et ambivalente dans l'échantillon de textes de magie rituelle sur lesquels nous nous sommes fondés, qui sont eux-mêmes très variés, parfois difficiles d'interprétation, et n'épuisent en rien le sujet. Elle est à ce titre bien différente de l'image démonocentrée qu'en donne la tradition théologique, à la manière d'un Nicolas Eymerich. Selon

les livres sur lesquels il fonde son pouvoir, le magicien a avant tout pour prétention de passer un contrat individuel avec Dieu, par sa pureté et l'usage ritualisé de signes anciennement révélés et par là-même institués, dont la possession vaut en quelque sorte élection ; en vertu d'un langage sacré qui suscite la peur ou la terreur, en vertu aussi de la sacralité de l'Église qui légitime (partiellement) son activité, il espère dominer sans partage les esprits et les démons, qui, s'ils ne sont pas toujours mauvais, sont généralement conçus comme rétifs à son autorité et de ce fait dangereux. Ce mode de gouvernement autoritaire de la société démoniaque, qui est aussi celui de l'exorciste canonique, prévaut dans les sources que nous avons examinées. Toutefois, dans certaines traditions, voire à l'échelle restreinte de la recette ou de l'*experimentum*, il n'exclut pas d'autres modes de relation plus contractuels et pacifiés avec les esprits ou les démons, formalisés le cas échéant par l'écrit. Ces derniers mériteraient, semble-t-il, d'être rétribués pour leurs services. Jusqu'à flirter avec le pacte véritable et l'apostasie ?

Bibliographie

- Albe 1904 = E. Albe, *Autour de Jean XXII. Hugues Gérard, évêque de Cahors*, Cahors, 1904.
- Baschet 1996 = J. Baschet, *Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Âge*, dans N. Nabert (éd.), *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1996, p. 187-210.
- Bataille 1965 = G. Bataille, *Le procès de Gilles de Rais*, Paris, 1965.
- Bock 1941 = F. Bock, *I Processi di Giovanni XXII contro i Ghibellini delle Marche*, dans *Bullettino delle Istituzioni storiche italiane per il medio evo e archivio Muratoriano*, 57, 1941, p. 19-70.
- Boudet 2001 = J.-P. Boudet, *Les condamnations de la magie à Paris en 1398*, dans *Revue Mabillon*, n.s., 12 (t. 73), 2001, p. 121-157.
- Boudet 2002 = J.-P. Boudet, *Magie théurgique, angéologie et vision béatifique dans le Liber sacrorum attribué à Honorius de Thèbes*, dans J.-P. Boudet, H. Bresc et B. Grévin (éd.), *Les anges et la magie au Moyen Âge*, Actes de la table ronde de Nanterre (8 et 9 décembre 2000), *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 114/2, 2002, p. 851-890.
- Boudet 2003 = J.-P. Boudet, « Les *who's who* démonologiques de la Renaissance et leurs ancêtres médiévaux », *Médiévales*, 44, 2003, p. 117-139.
- Boudet 2006 = J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, 2006.
- Boudet et Théry 2012 = J.-P. Boudet et J. Théry, *Le procès de Jean XXII contre l'archevêque d'Aix Robert de Mauvoisin (1317-1318) : astrologie, arts prohibés et politique*, dans *Jean XXII et le Midi, Cahiers de Fanjeaux*, 45, 2012, p. 159-236.
- Boudet et Véronèse 2006 = J.-P. Boudet et J. Véronèse, *Le secret dans la magie rituelle médiévale*, dans *Il Segreto, Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali*, XIV, 2006, p. 101-150.
- Boudet et Véronèse 2012 = J.-P. Boudet et J. Véronèse, *Si volueris per demones habere scientiam : l'Experimentum nigromantie attribué à Michel Scot*, dans M. Coumert, M.-C. Isaïa, K. Krönert et S. Shimahara (éd.), *Rerum gestarum scriptor. Histoire et historiographie au Moyen Âge*, Paris, 2012, p. 691-702.
- Boudet et Véronèse 2015 = J.-P. Boudet et J. Véronèse, *Lier et délier : de Dieu à la sorcière*, dans J.-Ph. Genet (éd.), *La légitimité implicite. Actes des conférences*, 2010 et 2011 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome, Paris-Rome, 2015, vol. I, p. 87-119.
- Boureau 2004 = A. Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, 2004.
- Boureau 2004b = A. Boureau, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (ms B.A.V. Borghese 348)*, Rome, 2004.
- Chave-Mahir 2011 = F. Chave-Mahir, *L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X^e-XIV^e siècle)*, Turnhout, 2011.
- Chave-Mahir et Véronèse 2015 = F. Chave-Mahir et J. Véronèse, *Rituel d'exorcisme ou manuel de magie ? Le manuscrit Clm 10085 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich (début du XV^e siècle)*, Florence, 2015.
- Coste 1995 = J. Coste, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311). Édition critique, introductions et notes*, Rome, 1995.
- Cohn 2001 = N. Cohn, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Chicago, 2001 (nouv. éd.).
- D'Agostino 2004 = A. D'Agostino, *Il patto col diavolo nelle letterature medievali. Elementi per un'analisi narrativa*, dans *Studi medievali*, 45/2, 2004, p. 699-770.
- Delatte 1957 = L. Delatte, *Un office byzantin d'exorcisme*, Bruxelles, 1957.
- De Mayo 2007 = T.B. de Mayo, *The Demonology of William of Auvergne. By Fire and Sword*, Lewiston, 2007.
- Dupras 2006 = É. Dupras, *Diabls et saints. Rôle des diables dans les mystères hagiographiques français*, Genève, 2006.
- Flint 1991 = V.I.J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, 1991.
- Gal et al. 2017 = F. Gal, J.-P. Boudet, L. Moulinier-Broggi, *Vedrai mirabilia. Un libro de magia del Quattrocento*, Rome, 2017.
- Gehr 2011 = D. Gehr, *'Spiritus et angeli sunt a Deo submissi sapienti et puro': il frammento del Magisterium eumantice artis sive scientiae magicalis. Edizione e attribuzione a Berengario Ganello*, dans *Aries*, 11/2, 2011, p. 189-217.
- Gehr 2012 = D. Gehr, *La fittizia associazione del Liber Razielis in sette libri ad Alfonso X il Saggio e una nuova determinazione delle fazi redazionali del trattato, della loro datazione e dell'identità dei compilatori coinvolti*, dans *Viator*, 43, 2012, p. 181-210.
- Grévin et Véronèse 2004 = B. Grévin et J. Véronèse, *Les « caractères » magiques au Moyen Âge central (XII^e-XIV^e siècle)*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 162/2, 2004, p. 305-379.
- Hansen 1963 (1901) = J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Hildesheim, 1963 (1901).
- Hedegård 2002 = G. Hedegård (éd.), *Liber iuratus Honorii: A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*, Stockholm, 2002.
- Heimann 2001 = C. Heimann, *Nicolaus Eymerich (vor 1320-1399), praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius. Leben und Werk eines Inquisitors*, Münster, 2001.
- Heintz 1997 = F. Heintz, *Simon « le Magicien ». Actes 8, 5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'Antiquité*, Paris, 1997.
- Hopkin 1940 = C.E. Hopkin, *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*, Philadelphie, 1940.
- Iribarren 2007 = I. Iribarren, *From Black Magic to Heresy: a Doctrinal Leap in the Pontificate of John XXII*, dans *Church History*, 76/1, 2007, p. 32-60.
- Kieckhefer 1997 = R. Kieckhefer, *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Stroud, 1997.
- Kieckhefer 2010 = R. Kieckhefer, *Witchcraft, Necromancy and Sorcery as Heresy*, dans M. Ostorero, G. Modestin, K. Utz Tremp (éd.), *Chasses aux sorcières et démonologie : entre discours et pratiques (XIV^e-XVII^e siècles)*, Florence, 2010, p. 133-153.
- Klaniczay et al. 2001 = G. Klaniczay, I. Kristóf, M.-P. Gaviano, *Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes)*, dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56^e année, n. 4-5, 2001, p. 947-980.
- Klaassen 2013 = F. Klaassen, *The Transformations of Magic. Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, University Park, 2013.
- Leicht 2006 = R. Leicht, *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Tübingen, 2006.
- Omout 1905 = H. Omout, *Mémorial de l'inquisiteur d'Aragon à la fin du XIV^e siècle*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 66, 1905, p. 261-268.
- Ostorero 2011 = M. Ostorero, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florence, 2011.
- Ostorero 2018 = M. Ostorero, *Des papes face à la sorcellerie démoniaque (1409-1459) : une dilatation du champ de l'hérésie ?*, dans *Aux marges de l'hérésie. Invention, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge*, F. Mercier et I. Rosé (dir.), Rennes, 2018, p. 153-185.
- Page 2011 = S. Page, *Les sacrifices d'animaux dans le Picatrix latin et d'autres textes de magie médiévale*, dans J.-P. Boudet, A. Caiozzo, N. Weill-Parot (éd.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, 2011, p. 187-211.
- Page et Rider 2019 = *The Routledge History of Medieval Magic*, éd. S. Page et C. Rider, Routledge, 2019.

Pasquini 2013 = L. Pasquini, *Il diavolo nell'iconografia medievale*, dans *Il diavolo nel medioevo. Atti del XLIX Convegno Storico Internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2012*, Spolète, 2013, p. 479-518.

Peters 1978 = E. Peters, *The Magician, the Witch, and the Law*, Philadelphie, 1978.

Provost 2010 = A. Provost, *Domus diaboli. Un évêque en procès au temps de Philippe le Bel*, Paris, 2010.

Rosier-Catach 2004 = I. Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, 2004.

Rosier-Catach 2005 = I. Rosier-Catach, *Signes sacramentels et signes magiques : Guillaume d'Auvergne et la théorie du pacte*, dans *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, éd. F. Morenzoni et J.-Y. Tilliette, Turnhout, 2005, p. 93-116.

Rosier-Catach 2014 = I. Rosier-Catach, *Regards croisés sur le pouvoir des mots au Moyen Âge*, dans *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, éd. N. Bériou, J.-P. Boudet et I. Rosier-Catach, Turnhout, 2014, p. 511-585.

Schneider et Cirillo 1999 = A. Schneider, L. Cirillo (éd.), *Les Reconnaissances du pseudo-Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, 1999.

Texier 1998 = P. Texier, *Orient, Occident : les avatars du pacte diabolique du clerc Théophile*, dans *Anthropologies juridiques. Mélanges Pierre Braun*, Limoges, 1998, p. 777-798.

Veenstra 2012 = J.R. Veenstra, *Honorius and the Sigil of God: The Liber juratus in Berengario Ganell's Summa sacre magice*, dans C. Fanger (éd.), *Invoking Angels. Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, University Park, 2012, p. 151-191.

Véronèse 2007 = J. Véronèse, *L'Ars notoria au Moyen Âge. Introduction et édition critique*, Florence, 2007.

Véronèse 2008 = J. Véronèse, *La transmission groupée des textes de magie « salomonienne » de l'Antiquité au Moyen Âge. Bilan historiographique, inconnues et pistes de recherche*, dans S. Gioanni, B. Grévin (éd.), *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales : textes et représentations, VI^e-XIV^e siècle*, Rome, 2008, p. 193-223.

Véronèse 2010 = J. Véronèse, *Le Contra astrologos imperitos atque nigromanticos (1395-1396) de Nicolas Eymerich (O. P.) : contexte de rédaction, classification des arts magiques et divinatoires, édition critique partielle*, dans M. Ostorero, G. Modestin, K. Utz Tremp (éd.), *Chasses aux sorcières et démonologie : entre discours et pratiques (XIV^e-XVII^e siècles)*, Florence, 2010, p. 271-329.

Véronèse 2010b = J. Véronèse, *God's Names and their Uses in the Books of Magic attributed to King Solomon*, dans *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 5/1, 2010, p. 30-50.

Véronèse 2011 = J. Véronèse, *La magie divinatoire à la fin du Moyen Âge : autour de quelques experimenta inédits*, dans *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 21, 2011, p. 311-341.

Véronèse 2012 = J. Véronèse, *L'Almandal et l'Almandal latins au Moyen Âge. Introduction et éditions critiques*, Florence, 2012.

Véronèse 2014 = J. Véronèse, *La parole efficace dans la magie rituelle médiévale (XII^e-XV^e siècle)*, dans N. Bériou, J.-P. Boudet, I. Rosier-Catach (éd.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 409-434.

Véronèse 2015 = J. Véronèse, *Nigromancie et hérésie : le De jurisdictione inquisitorum in et contra christianos demones invocantes de Nicolas Eymerich (O. P.)*, dans M. Ostorero, J. Véronèse (éd.), *Penser avec les démons. Démonologies et démonologies (XIII^e-XVII^e siècles)*, Florence, 2015, p. 5-56.

Véronèse 2016 = J. Véronèse, *Sauts de langues et parole performative dans les textes de magie rituelle médiévale (XII^e-XV^e siècle)*, B. Grévin, A. Mairey (éd.), *Le Moyen Âge dans le texte. Cinq ans d'histoire textuelle au Laboratoire de Médiévisstique occidentale de Paris*, Paris, 2016, p. 77-92.

Véronèse 2020 = J. Véronèse, *Salomon exorciste et magicien dans l'Occident médiéval*, dans *Le roi Salomon au Moyen Âge : savoirs et représentations* (Actes du colloque d'Orléans, 18-19 octobre 2018), éd. J.-P. Boudet, J.-Ch. Coulon, Ph. Faure et J. Véronèse, Turnhout, à paraître.

Vincke 1941 = J. Vincke, *Zur Vorgeschichte der Spanischen Inquisition. Die Inquisition in Aragon, Katalonien, Mallorca und Valencia während des 13. und 14. Jahrhunderts*, Bonn, 1941.

Vogel 1963 = C. Vogel, en collaboration avec R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle. Le texte*, Vatican, 1963.

Weill-Parot 2002 = N. Weill-Parot, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, 2002.

Notes

- ¹ Heintz 1997 ; Flint 1991, p. 338-344.
- ² Schneider et Cirillo 1999, III, 47-49, p. 254-256. Au XIII^e siècle, dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (*Saint Pierre apôtre*), Simon apparaît même comme une doublure infernale du Christ.
- ³ Boudet 2006, p. 90-91 et 205-210.
- ⁴ Texier 1998, p. 777-798 ; Klaniczay *et al.* 2001, p. 947-980 ; D'Agostino 2004, p. 699-770 ; Boureau 2004, p. 94-104.
- ⁵ Boudet 2006, p. 269-270, avec la bibliographie.
- ⁶ À partir notamment du procès posthume de Boniface VIII entrepris par les juristes de Philippe le Bel : Coste 1995, par exemple fin 1308, p. 385 : *Item erat et fuit idolatra, sacrificans, immolans demoniis et consultans eosdem, et ut ab ipsis responsa et que volebat posset habere, frequentissime ipsis demoniis sacrificabat et immolabat et thurificabat, nunc de incenso, nunc de mirra, nunc de sanguine humano, etiam proprio, nunc de ligno aloë et aliis multis*. Provost 2010, p. 45-104 ; Boudet et Théry 2012, p. 159-236 ; Albe 1904, p. 40-67 ; Bock 1941, p. 19-70, notamment p. 36 ; plus largement sur ces affaires parmi d'autres, Peters 1978, p. 112-137 ; Boureau 2004, p. 31-64.
- ⁷ Boureau 2004b ; Iribarren 2007, p. 32-60.
- ⁸ Sans même évoquer le fait qu'hérésie et pacte diabolique font traditionnellement bon ménage dans la littérature antihérétique : Cohn 2001 ; Klaniczay *et al.* 2001, p. 971-972.
- ⁹ Rosier-Catach 2004, chap. 2 : « Les débats sur le mode d'efficacité des sacrements », p. 99-184 ; Boureau 2004, p. 82-89.
- ¹⁰ Ostorero 2011.
- ¹¹ Boudet 2006, p. 119-155 ; Véronèse 2008, p. 193-223. Voir dernièrement les contributions à Page et Rider 2019.
- ¹² Ostorero 2011 ; Ostorero 2018, p. 153-185.
- ¹³ Baschet 1996, p. 187-210 ; Pasquini 2013, p. 479-518.
- ¹⁴ Boudet 2001, p. 121-157, ici p. 149 : *Secundus articulus : quod dare vel offerre vel promittere demonibus qualemcunque rem ut adimpleant desiderium hominis, aut in honorem eorum aliquid osculari vel portare, non sit idolatria. Error. Tertius articulus : quod inire pactum cum demonibus, tacitum vel expressum, non sit idolatria vel species idolatrie et apostasie. Error, et intendimus esse pactum implicitum in omni observatione superstitiosa cujus effectus non debet a Deo vel natura rationabiliter expectari. [...] Vicesimus secundus articulus : quod uti talibus et fidem dare non sit idolatria et infidelitas. Error.*
- ¹⁵ Sur la *timor* que confessent ressentir les démons, voir par exemple *Clavicula Salomonis*, II, 22, ms. Coxe 25, collection privée (ex ms. Amsterdam, BPH, 114), p. 137. Ce vaste traité très bien construit de nigromancie est attesté pour la première fois en 1310 dans le *Lucidator* du médecin Pietro d'Abano. On connaît un certain nombre d'attestations secondaires en Italie, en Allemagne et en Espagne aux XIV^e et XV^e siècles : voir Boudet et Véronèse 2006, p. 101-150, ici p. 105-111. Pour une première notice du ms. Coxe 25, témoin essentiel concernant les textes de magie « salomonienne », cf. Véronèse 2012, p. 119-121.
- ¹⁶ Parmi de nombreuses références, voir Hopkin 1940 ; Weill-Parot 2002, p. 175-212 et 223-259 ; Rosier-Catach 2004, p. 115-123 ; Rosier-Catach 2005, p. 93-116 ; Boudet 2006, p. 214-234 ; De Mayo 2007 ; Ostorero 2011, p. 223-235.
- ¹⁷ Hansen 1963 (1901), p. 5 ; *Directorium inquisitorum Nicolai Eymerici*, Rome, 1578, *II^a pars, quaestiones XLIII*, p. 239-240 ; Ostorero 2011, p. 236-237.
- ¹⁸ Heimann 2001, p. 171-173. Le texte est conservé dans 12 manuscrits.
- ¹⁹ Sur la dette contractée à l'égard de G. Terreni : Véronèse 2015, p. 5-56, notamment p. 36-56.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 9 ; voir aussi le fragment de registre tenu par le vicaire général d'Eymerich sur l'inquisition menée dans les diocèses de Gérone, Urgel, Lerida et Vich entre 1365 et 1374, où vingt-six hommes notamment ont été accusés de nigromancie : voir ms. Paris, BnF, nouv. acq. lat. 834, fol. 2r-16v ; Omont 1905, p. 261-268 ; Vincke 1941, p. 162-182 ; Boudet 2006, p. 457-458.
- ²¹ Mss Escorial, Biblioteca del Monasterio, Z.II.12, fol. 151vb-152ra : *Invocantes namque demones quantum ad modum tripharie variantur, prout in libris nigromanticis apparet, et principaliter in libro qui Salomoni inscribitur, qui Tabule Salomonis intitulantur, super quo jurant demones advocati de dicenda veritate sicut nos christiani super quatuor Dei evangelia et judei super legem Dei quam dedit Moysi. In quo libro potestas Luceferi et aliorum demonum mendaciter est inserta et oracione nepharie de demonibus revelare a Lucifero et aliis demonibus exhibende. Apparet autem in libro qui Honorio nigromantici inscribitur, qui Thesaurus nigromancie a nigromanticis appellatur. Quos quidem libros a nigromanticis per me captis avulsi et legi et publice tradidi comburendos ; voir aussi fol. 190rb-va : *Prefati tres modi demones constringendi aliciendo et applaudendo habetur clare ex verbis Augustinis in libro De Doctrina christiana et De Civi. Dei, et ex libris magicarum arcium, et**

perfeccius omnibus habetur ex libris septem qui Salomoni inscribuntur, qui Tabule Salomonis vulgariter appellantur, in quibus ex revelacione et tradicionem demonum virtutes pre maxime eorundem mendaciter inseruntur et multa nephanda et manifeste hereticalia inscribuntur ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 103va et 124ra.

²² L'identification semble confirmée par un passage du traité plus tardif d'Eymerich contre les astrologues (1395) ; mais le texte reste ambigu (*super librum et tabulas Salomonis seu Rasielis seu nigromanticorum consilio demonum compositorum*) : Véronèse 2010, p. 271-329, ici p. 309. Sur cette version du *Liber Rasielis* conservée dans deux manuscrits latins médiévaux, voir Boudet 2006, p. 195-197 ; Leicht 2006, p. 257-294 ; Gehr 2012, p. 181-210.

²³ La *Summa sacre magice*, constituée de cinq livres, est conservée de manière partielle dans le ms. Kassel, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel, 4^o astron. 3. Ganell. Elle se fonde sur différentes sources, se réfère à de multiples reprises à une *Magica Salomonis* divisée en sept livres, dont l'existence réelle pose toutefois question, puisqu'elle n'est pas attestée par ailleurs.

²⁴ Hedegård 2002. Une version plus ancienne du *Liber juratus* que celle éditée par Hedegård a été aussi l'une des sources de la *Summa* de Ganell, comme l'a montré Veenstra 2012, p. 151-191, notamment p. 168.

²⁵ Mss Escorial cit., fol. 129rb-va ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 91ra. À propos « des énoncés au moyen desquels le locuteur s'adresse à un allocataire pour l'inciter à agir », cf. Rosier-Catach 2014, p. 518-520.

²⁶ Mss Escorial cit., fol. 130ra-b ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 90va.

²⁷ Mss Escorial cit., fol. 133vb ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 93va.

²⁸ Voir la démonologie d'inspiration thomiste : mss Escorial cit., fol. 130vb-133va ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 92ra-93va.

²⁹ Mss Escorial cit., fol. 134ra ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 93vb.

³⁰ Mss Escorial cit., fol. 134rb-135vb ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 93vb-94vb.

³¹ Voir le premier chapitre où l'hérésie est définie comme un choix d'opinion volontaire et opiniâtre : Mss Escorial cit., fol. 120rb-121ra ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 86ra-va.

³² Pour le détail de l'argumentation : Véronèse 2015.

³³ Mss Escorial cit., fol. 142vb-144vb, notamment fol. 144va : *Latria enim secundum Ydisorum [...] est nomen grecum et significat servitutem. Religio autem est nomen latinum et dicit religacionem vel reeleccionem, et quia populus christianus Christi cultui servitute, religacione et reeleccione ut predictum est dedicatus est [...]* ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 98vb-99vb.

³⁴ Mss Escorial cit., fol. 146va-151rb ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 100vb-103rb.

³⁵ Mss Escorial cit., fol. 152rab : *In predictis enim et aliis nonnullis libris et inquisitionibus aparet quod quidam demones invocantes manifeste exhibent honorem latrie demonibus invocatis, ut pote eis sacrificando, adorando, oraciones execrabiles effundendo, se demonibus devovendo, obedienciam promittendo, aliquid se facturum per talem vel talem demonem jurando, per nomen alicujus superioris demonis istum quem invoca[n]t adjurando, laudes demonum vel cantus in eorum reverenciam promittendo, genua flectendo, prostraciones faciendo, castitatem pro demonis reverencia vel monito observando, jejunando vel carnem suam alias macerando, vestibis nigris vel albis pro demonis reverencia ac artis monito induendo, per caracteres et signa et ignota nomina obsecrando, luminaria accendendo, thurificando de ambra, ligno aloes et similibus aromaticis subfumigando, aves vel animalia alia immolando, sanguinem proprium ex se <emittere> procurando, aves vel alia animalia seu eorum partes comburendo, sal in ignem mittendo, holocaustum de quovis faciendo* ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 103va.

³⁶ Mss Escorial cit., fol. 152rb-va : *Quidam autem demones invocantes exhibent demonibus invocatis non honorem latrie sed dulie, ut pote nomina demoniorum inter nomina spirituum beatorum vel sanctorum in suis quibusdam nephariis oracionibus immiscendo, mediatores in illis oracionibus a Deo exaudiendis ponendo, cereos accendendo et Deum per eorum nomina vel merita obsecrando. Hec enim predicta et multa alia execrabilia in predictis libris inveniuntur consulta, in quibus honor dulie demonibus exhibetur* ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 103vb.

³⁷ Ms. Escorial cit., fol. 167va.

³⁸ Mss Escorial cit., fol. 152va : *Quidam autem demones invocantes quedam faciunt invocando, in quibus non aparet clare quod honorem nec latrie nec dulie exhibeant demonibus invocatis, ut circulum in terra describendo, puerum in circulo ponendo, speculum, ense, amphoram in terram vel aliud corpus parvium coram puero statuendo, ipso nigromantico librum tenente et legente et demonem invocante et similia multa, ut predicta ars et talium multorum confessio satis docet* ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 103vb. Sur des *experimenta* divinatoires de ce type dont témoigne déjà en son temps Jean de Salisbury dans son *Policraticus*

(v. 1157), voir notamment Kieckhefer 1997 ; Véronèse 2011, p. 311-341.

³⁹ Ms. Escorial cit., fol. 177rb : *Tercius punctus est hujus terciæ conclusionis principalis, quod tales predicti et taliter demones invocantes esto quod non judicetur heretici, sed de heresi suspecti, quod non leviter, sed vehementer suspecti de heresi sunt habendi. Quod autem ita sit patetur quadrupliciter. [...]*

⁴⁰ Ms. Escorial cit., fol. 178va et suiv.

⁴¹ Conformément à la bulle d'Alexandre IV (1260) qui, en matière d'affaires de magie, entendait strictement limiter les interventions de l'inquisition à celles qui avaient saveur manifeste d'hérésie (*nisi manifeste saperent heresim*).

⁴² Ms. Escorial cit., fol. 187ra : *Primus modus est constringendi eos ad modum <servorum>. Servi enim et subjecti sunt, ut antedictum est, et hoc racione culpe [...]*

⁴³ Ms. Escorial cit., fol. 187rb-189ra. Parmi les *res naturales* démonifuges, voir notamment fol. 189ra : *Sexto per avium partes. Nam cor vulturis ligatum in pelle leonis vel vulpis fugat demones secundum Plinium propter figurativas significaciones*. L'autorité de Pline semble sauver cette recette qui pouvait potentiellement s'apparenter à une forme de sacrifice.

⁴⁴ Ms. Escorial cit., fol. 184va-b et surtout fol. 188rab. Dans la lignée de Salomon et du Christ, les bons exorcismes sont ceux ordonnés par l'Église : *Et per exorcismos etiam repelluntur ab Ecclesia ordinatos*. Sur Salomon et les exorcismes, voir Chave-Mahir 2011, p. 73-78 ; Chave-Mahir et Véronèse 2015, p. 104-107 ; Véronèse 2020, à paraître.

⁴⁵ Ms. Escorial cit., fol. 189va-b : *Secundus modus demones constringendi est ad modum dominorum, ut constringantur non compescendo nec compellendo jugo vel mandato, sed eos alliciendo et obsecrando, honorem eis et reverenciam latrie vel dulie exhibendo, quos honores sibi demones summe cupiunt exhiberi et hujusmodi per artes magicas tantummodo exercentur*.

⁴⁶ Boudet 2001, p. 150 : *Decimus septimus articulus : quod per tales artes demones veraciter coguntur et compelluntur et non potius ita se cogi fingunt ad seducendum homines. Error*.

⁴⁷ Hansen 1963 (1901), p. 5 : *[...] pro re foetidissima foetidam exhibent servitutem [...]*

⁴⁸ Ms. Escorial cit., fol. 189vb-190ra : *Primo quid factis, scilicet demones adorando, prostraciones in eorum reverenciam faciendo, genua flectendo, alias carnes macerando, vestibis nigris vel albis pro artis magice monito induendo, se in aqua lavando, sanguinem ex proprio corpore cultis effundendo, crines vel ungues corporis comburendo, aromata thurificando subfumigando, sal in ignem mittendo, aves vel alia animalia immolando vel comburendo, holocaustum de quovis alio faciendo, quo quemlibet alter facto demoni sacrificando, predicti enim honores sunt Deo exhibendi et sic dicuntur honores latrie vel sanctis propter Deum, et sicut dicuntur honores dulie, quibus demones summe alliciuntur. [...] Ideo gaudent demones quando sibi hujusmodi reverencia exhibetur*.

⁴⁹ Ms. Escorial cit., fol. 190ra : *Secundo modo demones constringuntur alliciendo eos verbis, scilicet eis oraciones fundendo, gracias agendo, per eorum nomina vel virtutes obsecrando, eis devovendo se obedienciam et subjectionem eis promittendo, per virtutem suorum superiorum demonem conjurando, fidem Christi abnegando et demoni juramento firmando, per demonem jurando, mediatores inter Deum et nos statuendos, Deum seu sanctum fore demonem acclamando, cantus vel laudes in eorum reverenciam decantando, predictis et aliis multis modis tantummodo Deo vel sanctis exhibendis demones alliciuntur, ut in doctrinis magicis clare patet*.

⁵⁰ Ms. Escorial cit., fol. 190rb : *Tercio alliciuntur signis et caracteribus, ut pote circulis, triangulis, quadrangulis, lineis et figuris aliis, in quantum in eis aliquid designatur quibus demones collaudantur. Unde sicut catholici Christum obsecrant per signum sancte crucis : 'Libera nos Deus noster et per passionem et crucem tuam libera nos, Domine', non racione crucis, sed passionis Domini et redemptionis in ea explete, ita magi et hujus heretici demones obsecrant per hujusmodi caracteres et signa demoniorum ex pacto tacite vel manifeste inito, in quibus caracteribus virtutes magne demonum mendaciter designantur, quibus laudibus alliciuntur*.

⁵¹ Ms. Escorial cit., fol. 190rb-va.

⁵² Boureau 2004, p. 82-86.

⁵³ Mss Escorial cit., fol. 130vb : *Prima distinctio est ex parte demonem invocantis et est hec quod demones invocans interdum est christianus, interdum judeus, interdum agareus vel sarracenus, interdum paganus, quilibet horum predictorum potest contra suam legem vel sectam facere et errare et demones invocare* ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 91vb.

⁵⁴ Kieckhefer 2010, p. 133-153, notamment p. 136 et 145.

⁵⁵ Pour une approche générale, voir Boudet 2006, p. 145-155 et 351-393.

⁵⁶ Voir *infra*.

⁵⁷ *Liber Razielis*, ms. Vatican, BAV, Reg. lat. 1300, fol. 1r : *Prout dicit Salomon in Libro sapientie : Omnis sapientia et omnis scientia et omnis pietas et omne donum perfectum et bonum descendit et provenit ab illo qui vivit et regnat sine principio et sine fine, qui est Pater et Dominus verus et creavit omnia visibilia et invisibilia ad libitum voluntatis sue. [...]*.

⁵⁸ *Liber iuratus Honorii*, Prol., III, 2-3, p. 65 : *Nota quod primum principium est divina majestas et est invocacio vera a fide cordis procedens et est opera justa efficaciam ostendens. Dixit Salomon : 'Unus est et solus Deus, sola virtus, sola fides', a quo unum opus, unum principium. L'autorité du Christ y est par ailleurs la seule reconnue dans ce texte aux accents très polémiques : voir *infra*.*

⁵⁹ Boudet et Véronèse 2006, p. 111-113 et 146-148 (édition du prologue).

⁶⁰ Ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 260r, dans un passage qui est issu de la *Summa sacre magice* (1346) de Bérenger Ganell : *Veruntamen in hac arte et in hac lege sunt aliqua prohibentia et reprehendentia in ea aptitudinem hominis [...]. Quarum prima est dissidentia anime ; secunda est edificatio cordis ; tertia est apostatio (sic) [...]. Undecima excommunicatum esse ; duodecima hereticus in lege sua et fide Christi que est melior omni alia. Voir Gehr 2011, p. 189-217, ici p. 213-214 (dans l'édition du texte).*

⁶¹ Ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 127r : *Et ipsi [spiritus] dicent : 'Sacrifica nobi<s> et tuum Deum delinquas, ut nos faciamus vellem tuum !' Tu autem respondeas et dicas, videlicet : 'Negare Deum nostrum nolimus'.*

⁶² Ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 91v : *[...] Et si forte dicent tibi : 'Linque domum tuam' vel postulant te aliquid et volunt dicere : 'Sanctifica nobis et adimplebimus omnia precepta tua et desiderium tuum', responde sic eis : 'Nolo relinquere Dominum Deum meum, sed ego serviam ei omni tempore gracia sua nec faciam aliquid quod potest eum gravare, quia Deus meus est unus, videlicet Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Et in ejus, scilicet Trinitatis nomine precipio vobis quod obediat michi per potentissimum et coroboratum nomen Dei El forte et admirabile et in nomine Pneumaton et Agla et omnia sancta nomina Dei michi cognita et incognita. Sur ce ms., cf. Klaassen 2013, p. 134-155, et l'édition à venir préparée par Hélène Colleu dans le cadre d'un doctorat à l'université d'Orléans.*

⁶³ Véronèse 2014, p. 409-434, notamment p. 412-415.

⁶⁴ Sur ce point, voir aussi Boudet 2001, p. 150 : *Quatuor decimus articulus : quod Deus per se immediate vel per bonos angelos talia maleficia sanctis hominibus revelaverit. Error et blasphemia. [...]. Sextus decimus articulus : quod ideo artes prefate bone sunt et a Deo, et quod eas licet observare, quia per eas quandoque vel sepe evenit, sicut utentes eis queunt vel predicunt, vel quia bonum quandoque provenit ex eis. Error.*

⁶⁵ *Liber Razielis* (IV, *Liber temporum*), ms. Vatican, BAV, Reg. lat. 1300, fol. 81r-85r, sur la faculté de « lier » les éléments et les créatures à l'aide des noms de Dieu et des anges qui les gouvernent.

⁶⁶ Véronèse 2007.

⁶⁷ Kieckhefer 1997, n° 31, p. 256-276, édition des deux versions du *Liber consecrationum* conservées dans le ms. Munich, BSB, Clm 849 ; ici p. 267.

⁶⁸ *Liber iuratus Honorii*, Prol., III, 16-26, p. 66 : *Solus igitur christianus potest in hac visione et in omnibus aliis veraciter operari. Le même passage disqualifie les magi païens (qui n'ont jamais pu contraindre les esprits du fait de leur idolâtrie) et juifs (qui eux y sont parvenus avant de perdre leur pouvoir avec l'avènement du Christ). Voir aussi ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 259v, dans le passage cité *supra* : *Et licet in generali sit numerus de omni homine tali [i.e. homines sapientes et puros], tamen in presenti constat esse numerum de homine christiano ab hoc : quia nulla perfecta puritas, aut perfecta sapientia est, nisi in christiana fide : quia voluit Christus dicere in Evangelio quando dicit : 'Gratias ago tibi Pater rex celi et terre qui abscondisti hec a sapientibus, scilicet aliarum legum [...].' Item dicit sanctus Honorius quod ad adventu Christi citra solus christianus in hac arte et in aliis scientiis credentis sive operibus spiritualibus veraciter operatur. Voir Gehr 2011, p. 211-212.**

⁶⁹ Ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 81r : *Quicumque vult salvus esse ante omnia opus est in isto opere ut teneat catholicam fidem [...].*

⁷⁰ Boudet et Véronèse, 2015, vol. I, p. 87-119. C'est le cas dans la *Clavicula Salomonis*, où les marques de l'appartenance chrétienne sont particulièrement nombreuses.

⁷¹ *Clavicula Salomonis*, II, 1, ms. Coxe 25, p. 112-113 : *Nota quod obscuritates et impedimenta que sunt scripta in hoc opusculo sunt propter exorcisatores qui non habent rectam fidem cum qua omnia secreta se-*

cretorum que instructa sunt in fide maxima habentur [...]. fidelibus vero qui super talibus artibus habent maximam fidem et parva custodia et veris preceptis artis non est necesse sollempnitate horarum ita fortissime invenire sed bona fide sicut melius poteris facere opus tuum et fides tua te in omnibus adjuvabit, quia in omnibus rebus non tantum in istis fides operatur.

⁷² *Liber iuratus Honorii*, I, xcvi, 2-3, p. 108 : *[...] et semper cogitet et deprecetur Dominum de suorum absolucione peccatorum, quia justus etiam debet timere, quia qui non timet, non diligit, testante Salomone et dicente : 'Inicium sapientie timor Domini', unde quilibet debet timere, quia nemo ex sua condicione vel dignitate meretur vel consequitur gloriam vel salutem nec potest videre Deum absque gracia salvatoris.*

⁷³ *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 78 : *Post hoc incontinenti in terram prostratus ad celum manibus elevatus tali modo confiteatur altissimo creatori dicens : [rubr.] Confessio : 'Confiteor tibi, Deo Patri celi et terre, tibi que bone et benignissime Jhesu Christe una cum Spiritu Sancto coram sanctis angelis tuis et coram majestatem et crucem tuam presentem coram me et in peccatis post baptismum natus sum et in peccatis nutritus et in peccatis post baptismum usque in hanc horam conversatus sum. Confiteor etiam, quia peccavi in superbia tam visibilibus quam invisibilibus, in vana gloria [...]'.* Cette formule, à la leçon parfois problématique ici, est dérivée de la tradition du *Pontifical romano-germanique* (XCIX, 50a) : Vogel 1963, t. II, p. 16-17. Voir aussi *Clavicula Salomonis*, II, 4, p. 118-120 ou encore la collection d'*experimenta* du ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 49r-50v : *Confiteor tibi, Domine Jhesu Christe, quia ego peccavi [...].*

⁷⁴ *Liber iuratus Honorii*, I, LII, p. 92, mais à la condition que l'opérant ne fasse pas le mal.

⁷⁵ À titre d'exemples, voir *Liber Razielis* (IV, *Liber temporum*), ms. Vatican, BAV, Reg. lat. 1300, fol. 78v-79r : *Ista est oratio quod debes dici in principio cuiuscumque operis istius libri et dicere antequam facias aliquid de operibus istius libri [...]. [B]enedictus sit et est Creator et benedictum nomen suum altum super omnem benedictionem et laudationem, quia nomen tuum sanctum est in te Creator, et nomen tuum preciosum, sanctum et mundum et bonum ante omnia fuit et semper, et omnia finirent excepto nomine tuo, et exercitus ignis et flamme collaudant nomen tuum, et animalia sanctitatis sanctificant nomen tuum, et omnes angeli collaudant nomen tuum [...].* ; Kieckhefer 1997, n° 31, *Liber consecrationum*, p. 256-276 ; *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 77-78 : *Domine Jhesu Christe Filii Dei vivi, qui illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum illumina civitatem cordis mei et accende in me ignem tui amoris sanctissimi, dona michi fidem rectam caritatemque perfectam et reliquas virtutes per quas intelligam timorem et amorem et precepta tua in omnibus observare et michi cum extrema dies finisque vite mee advenerit, munda cor meum a delictis omnibus, angelus pacificus me assumat, de potestate diaboli me eripiat, ut merear in sanctorum tuorum consortio in perpetua requie [...]. Omnipotens sempiternus Deus, Pater omnium creaturarum, pietas tua veniat super me, quia per te, Domine, creatus sum, deprecor te, Domine Jhesu Christe, ut me defendas de adversariis meis et secundum pietatem tuam confirma me ac sub manu tue potentie protegas me, tibi, Domine, commendo animam meam et corpus meum, quia in nullum spem habeo nec haberem nisi in te [...]. Pie et exaudibilis Domine Deus noster Jhesu Christe, clemenciam tuam cum omni supplicatione deponco, ut per interventionem beate Marie semper virginis matris omniumque sanctorum angelorum, patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martirum, confessorum, virginum, viduarum, monachorum, heremitarum et omnium supernorum ecclesie tue sancte catholice augeas pacem rectoribus nostris [...].*

⁷⁶ Ceux auxquels fait allusion Eymerich *supra*. Voir *Clavicula Salomonis*, II, 2, ms. Coxe 25, p. 115 : *Postea in aqua ista lava te totum et induas prope carnes vestes lineas albas. Post hoc abstergeat se ad minus per tres dies ab omni immundicia et turpiloquio, ut infra de jejuniis [...].* ; *Liber iuratus Honorii*, I, Cl, 20, p. 113 : *Tunc indutus cilicio et nigris vestibus chorum intret, in quo sedeat ; Summa sacre magice*, ms. Kassel 4° astron. 3, lib. 2, tract. 1, cap. 3 « De vestibus », fol. 31v : *Item universale ad invocandum spiritus est habere vestes tales quales decet artem. De quibus ait Salomon in 7° suo biblo, quod sint nigre vel albe [...].* L'un des exemples les plus spectaculaires se trouve dans la version de l'*Ydea Salomonis/De quattuor annulis* conservée dans le ms. Florence, BNC, II.iii.214, fol. 26v-29v, citée dans Boudet 2006, p. 145-148. Voir *infra* note 83.

⁷⁷ À titre indicatif, parmi les 26 hommes accusés de nigromancie par Eymerich entre 1365 et 1374 figurent une quinzaine de clercs (cf. référence *supra*).

⁷⁸ *Liber iuratus Honorii*, Prol., I, 1-15, p. 60-61 ; la traduction française est celle de Boudet 2002, p. 851-890, ici p. 856-857.

⁷⁹ *Liber iuratus Honorii*, Prol., III, 28-29, p. 66.

⁸⁰ *Liber iuratus Honorii*, I, XII, p. 74 : *Credo in Deum, Patrem omnipotentem, creatorem celi et terre, et in Ihesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine, passus sub Poncio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus. Descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad celos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus est judicare vivos et mortuos. Credo in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam eternam. Amen.*

⁸¹ *Clavicula Salomonis*, II, 8, ms. Coxe 25, p. 124-125, avec la *figura circulatorum*. Pour de nombreux autres exemples, voir Kieckhefer 1997, parmi les planches ; *Ydea Salomonis*, ms. Florence, BNC, II.iii.214, fol. 29r ; ou encore *Liber iuratus Honorii*, p. 130-144.

⁸² *Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 3-40, ici p. 18 : *Soraticum Salomonis est quadratum ad modum are et vocatur ara Salomonis et est de genere unius ligni quod vocatur cir, et istud soraticum etiam paratum sit ut sancta ara de albissimis gazapis, et hec ara in quatuor columpne vel de eodem genere factis componi debet. Et hic est modus et forma prefati soratici. In captivitate soratici magister stare debet cum circumdatus sit igne, ita ut in unoquoque angulo sit cereum, unum nomen librorum cere virginie et sunt cerei sigillati et depicti cum stilo ereo de istis quinque sigillis et illorum quinque nominibus ut ignis non possit eos comburere nisi tantum est, id est in qua nulla sit sigillacio.*

⁸³ *Ydea Salomonis*, ms. Florence, BNC, II.iii.214, fol. 27v-28r pour la construction de la couronne, qui porte notamment, outre des extraits des Évangiles et des noms de Dieu, l'inscription *Rex, ego sum fortis, sicut leo ad pugnandum contre demones*, au milieu de laquelle il faut en prime inscrire le *pentaculum Salomonis*. Les gants doivent porter également le *pentaculum*, ainsi que l'inscription emblématique du rapport instauré avec les démons : *Ego hec vos conjunctos teneo, non potestis nocere michi*. Voir aussi le *Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 16.

⁸⁴ *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 80 : *Finita oratione exorcisator ambabus manibus ad modum crucis se super pentacula ponat. Unus sociorum semper teneat librum coram magistro. Magister respiciat in aerem a quatuor mundi partibus. 'Domine Deus meus, esto michi turris fortitudinis a facie inimicorum spirituum malignorum.'*

⁸⁵ *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 81.

⁸⁶ Chave-Mahir et Véronèse 2015, p. 137-139.

⁸⁷ Ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 43v : *Constriccio atque conjuracio obediencialis : O vos spiritus, per virtutes quas habeatis, obediat michi per potentissimum et corroboratissimum nomen Dei El forte et admirabile [...] et in virtute bonorum nominum Dei mei Ihesu Christi precipio vobis et precipiam sine mora facere ea que officii vestris sunt deputata [...].*

⁸⁸ Kieckhefer 1997, n° 32, *Conjuracion de Satan-Mirage*, p. 278-279 ; ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 25v-26r.

⁸⁹ Chave-Mahir 2011, p. 59.

⁹⁰ Véronèse 2010b, p. 30-50.

⁹¹ Chave-Mahir et Véronèse 2015, p. 118-127 et 150-165 (édition du texte).

⁹² Véronèse 2014, p. 416-422, et 2016, p. 77-92.

⁹³ *Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 3-40, ici p. 15-16 : *Hoc est sigillum virtuosum 'fortitudo fortis' per quod ligatur ad se et in se et constringit omnes in hunc talem locum jocundum ad obediendum magistro et sociis in omnibus preceptis et judiciis, et nullus imperatorum et regum et principum et illorum famulorum potest ad illorum regna redire neque magistrum neque socios offendere in forma turpissima venire aut apparere, nec fulmina nec tonitrua nec pluvias nec tenebras nec terrorem aut pavorem facere, nec cum strepitu advenire aut stare possunt, sed statim omnes recipiunt aereum corpus humanam speciem et angelicam cum vultu angelico et vestimenta angelica et omnia vestimenta secum defert, et saltatores et joculatores cum magna alacritate ante magistrum et ad jocundum gladii circulum veniunt. Tunc magister precipiat omnibus, ut cum pace et silencio sedeant, et statim fiet.*

⁹⁴ *Clavicula Salomonis*, II, 1, ms. Coxe 25, p. 111.

⁹⁵ *Clavicula Salomonis*, I, 3, ms. Coxe 25, p. 100.

⁹⁶ *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 97 : *Hoc completo videbis venire spiritus et dominos ipsorum sicut imperatores qui intrant civitates, [...] ultimo veniet rex ipsorum [...]. Cum viderit exorcisator aperte ipso domino, discooperiat pentacula que sunt super pectus ejus de panno serico vel unde stant aperte quando dicitur conjuracio et ostendant dicta pentacula et signa ipsi domino et ipse coram te genuflectetur et dicit : 'Domine, quid vis et ad quid me vocare fecisti ?'*

⁹⁷ *Liber iuratus Honorii*, p. 67-71, ici I, IV, 59-63, p. 71 : [...] *hoc sacratissimum nomen ac sigillum tuum benedicere et consecrare digneris, ut per ipsum te mediante possim vel possit talis N. celestes convincere potestates, aereas et terreas cum infernalibus subjugare, invocare, trans-*

mutare, conjurare, constringere, excitare, congregare, dispergere, ligare ac ipsos innocuos reddere, homines placare et ab eis suas petitiones graciosius habere, inimicos pacificare, pacificatos disjungere, sanos in sanitate custodire vel infirmare, infirmos curare, homines judices in placito placatos reddere, victoriam in omnibus optinere, peccata carnalia mortificare et spiritualia fugare, vincere et evitare, divicias in bonis augmentare, et dum in die judicii apparebit a dextris tuis cum sanctis et electis tuis, tuam possit cognoscere majestatem.

⁹⁸ Ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 23v, où une figure associe un *sigillum Dei* à des *sigilla Salomonis contra nocumenta diaboli*.

⁹⁹ Chave-Mahir 2011, p. 178-221.

¹⁰⁰ *Clavicula Salomonis*, II, 22, ms. Coxe 25, p. 136.

¹⁰¹ *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 76 sq ; *Liber iuratus Honorii*, CXXXII, p. 137 : *Hoc facto dicat [magister] sociis quod non timeant. ; CXXXII, 45-46, p. 141 : Set operans providus loquatur sociis dicens : 'Noli timere. Ecce signum Domini, creatoris nostri. Convertimini ad eum, quia potens est vos eripere de ore malignancium.'*

¹⁰² Outre la *Clavicula Salomonis*, II, 22, ms. Coxe 25, p. 136-137, on retrouve notamment cet imaginaire fécond dans les catalogues de démons « salomoniens » en cours d'édition par J.-P. Boudet, notamment dans le *De officiis spirituum* conservé dans le ms. Coxe 25, p. 173-187. Voir p. 178 l'exemple représentatif d'Oriens, l'un des rois démoniaques bien connus de cette littérature : *Apparet enim pulcher in visu et est quasi semiequi. In capite portans splendidam coronam, equitans super elevantem et ante ipsum procedunt semper tube et symphonie et alia diversa genera instrumentorum, et cum aliis magnis tribus regibus pergit si fuerit vocatus. [...]* ; voir aussi Boudet 2003, p. 117-139.

¹⁰³ *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 97, puis 89 : [*rubr.*] *Conjuracio ignis : Maledicti et blasphemati sitis perpetualiter, in pena eternali et nulla requies sit vobis hora aliqua die neque nocte si statim non eritis obediens verbis que dicuntur [...] per ista nomina vos maledicimus et privamus et per eorum virtutem in stagnum ignis et sulphuris usque in profundum abissi religamus et eternaliter concremamus. Tunc sine mora curuntur undique dicentes : 'Domine, quid vis precipere fac nos exire de pena' ; Kieckhefer 1997, n° 32, *Conjuracion de Satan-Mirage*, p. 284 : *Eciam te excommunico et maledico tibi et omne illud quod ad te pertinet et confundo [...] ut facias statim, sine aliqua mora, mandatum meum et petitionem quam tibi manifestabo [...].**

¹⁰⁴ *Clavicula Salomonis*, II, 22, ms. Coxe 25, p. 137 : *Et tunc imperator ipsorum [spirituum] dicit : '[...] Credo quod tu sis de progenie Salomonis aut sociorum suorum'. Les démons, ne pouvant s'opposer à Dieu, abandonnent alors leur mauvaise volonté (malo nostro velle).*

¹⁰⁵ *De officiis spirituum*, ms. Coxe 25, p. 175-176 : *Veram etiam omnes spiritus infernales et aeree potestates abhorrent et nequeunt venire quando nebulosum est tempus, idcirco quia spiritus carnem et ossa non habent, cum anima exeunt de locis suis et apparent exorcisti possunt aerea corpora sibi assumere [...]* ; *Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 15 citée *supra*.

¹⁰⁶ Dans *Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 15-16 citées *supra*, les démons retrouvent temporairement leur forme angélique, sans doute pour marquer symboliquement le fait que, placés sous la domination de Dieu et du maître, ils redeviennent temporairement des messagers de la vérité. Parmi d'autres exemples, voir *De officiis spirituum*, ms. Coxe 25, p. 179-180, à propos par exemple de Bélial : *Cogit ille Belial virtute divina [...]. Virtute divina apparet eum in angelica specie pulcherrima, ou du démon Barbarius : Barbarius preses magnus est, et apparet in similitudine leonis fortissimi, sed cum ad presentiam exorciste venerit, tunc suscipit humanam formam ; Liber iuratus Honorii, III, CXXXIII, 58, p. 142 : Et statim videbit eos in forma pulcherrima et pacifica dicentes : 'Pete quod vis. Nunc parati sumus quicquid preceperis adimplere, quia nos Dominus subjugavit'. Dans les conjurations, on réclame souvent que les esprits viennent sans difformité : voir *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 93-97, ici p. 93-94 : *Venite et currite sine strepitu et equanimitate venite a quatuor angulis seculi, affabiliter, unanimiter et abilitate, absque ullo terrore nobis imposito, absque ulla deformitate hic ante circulum istum [...], vos potenter ac viriliter conjuramus et exorcisamus, ut [...] cum omni mansuetudine et tranquillitate et non in ira nec in aliqua deformitate ad omnem nostram petitionem et voluntatem pacifice faciendam et sine omni strepitu atque tractabiliter veniat [...].**

¹⁰⁷ *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 97 : *Tunc exorcisator precipiat omnia sedari et pacificari et silencium haberi, et renovas fumigationes et facias fraglanciam odoris et cooperi pentacula ; Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 16.

¹⁰⁸ *De officiis spirituum*, ms. Coxe 25, p. 179 (Bélial), 183 (Cebores ; Sax) ; les exemples sont plus nombreux dans les *Secreta Cipriani* apparentés aux catalogues salomoniens, conservés dans les mss Cambridge,

University Library, Dd.4.35, fol. 27r-40v, et Oxford, Bodleian Library, Digby 30, fol. 1r-28v (voir transcription de J.-P. Boudet).

¹⁰⁹ *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 91 : *Si vero tunc apparuerint vel venerint continue ostende eis pentacula nomini, ipsi tecum loquentur amice ad amicos, pete quid vis et largientur*. Sur cette relation plus horizontale instaurée avec les démons, cf. *infra*.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 97 : [...] *et ineffabiliter et inenarrabiliter et potenter conjuramus, ut ad nos veniat cum licentia et in veritate et non in falsitate ; De officiis spirituum*, ms. Coxe 25, p. 179, à propos de Belial : *Cogat ille Belial virtute divina [...] sed non per plenam horam stat in veritate, nisi cogatur, ut dictum est*.

¹¹¹ Chave-Mahir 2011, p. 228-231.

¹¹² Dupras 2006, p. 325-351. Signalons au passage que le théâtre des mystères met volontiers en scène le pacte que devins et magiciens initient avec les démons : voir p. 119-124 et 275-278.

¹¹³ Chave-Mahir 2011, p. 14 ; Delatte 1957, p. 142.

¹¹⁴ Kieckhefer 1997, n° 8, p. 217 : *Qui maximum faciunt sacramentum ad te venire, d'où découle l'assujettissement des esprits, p. 218 : Ego invoco vos per vestram subjectionem michi factam [...]*.

¹¹⁵ Véronèse 2016, notamment p. 87-88.

¹¹⁶ Kieckhefer 1997, n° 6, p. 210-211 : [...] *Quibus tu sic dices : 'Volo vobis uppam dare si jurabit ad me venire, faciendum hunc ludum quotiens michi placuerit'. Qui dicent se esse jurare paratos. [Ad] quos librum quandam facias apportare, quem subito apportabunt, et in ipso hoc modo jurare facias : 'Juramus omnes duodecim in hoc sacro libro per illum Deum vivum et verum, qui nos et omnia creavit, et per dominos quos timemus et adoramus, et per legem quam observamus, ad te sine mora venire quocienscumque vocaveris nos [...]'. Et statim jurabunt. Et cum juraverint, dabis ei uppam, quam cum habuerint a te petent licentiam recedendi*.

¹¹⁷ Il faut rappeler toutefois que la notion d'exorcisme est liée étymologiquement au serment : Chave-Mahir 2011, p. 14-15.

¹¹⁸ *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 97 : *Postea dicat magister : [rubr.] Licentia spirituum : 'Unusquisque vestrum ad locum suum revertatur et pax sit inter nos et vos' ; ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 12r-v et 36v, *Conjuracio licentialis*.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 97 ; ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 35v.

¹²⁰ Voir sur ce point Chave-Mahir et Véronèse 2015, notamment p. 100-130.

¹²¹ Voir *supra* dans le texte d'Eymerich, à propos par exemple des jeûnes auxquels se livrent les « invocateurs de démons » en l'honneur de ces derniers.

¹²² Boudet et Véronèse 2015.

¹²³ *Clavicula Salomonis*, II, 6, ms. Coxe 25, p. 121 : *Nota ubi de jure debent fieri artes vel experimenta. Debent enim esse loca secreta et absconsa aut deserta, longe ab hominibus et ab habitacione hominum, ubi nulla mulier penitus adeat locum. Fac pulchrum et spaciosum et nitidum locum illum vero absconsom, ut nemoribus et kavernis et in locis inhabitantibus, tamen nitidus sit ille locus. Alioquin in altitudine domorum faciunt et in altitudine montium et in triviis et quadriviis et in silvis et post glareas et in palludibus, post nemora et flumina et locis campestris et in ortis et in viridariis et in plateis et in quocumque habitabili loco fuerint dum tamen secreta fiant, quia divulgata quecumque virtuosa non pariunt sed diminuant virtutes, quia fieri possent in die sicut in nocte, sed ut scandalum evitetur tutius de nocte faciendum*.

¹²⁴ Véronèse 2010b.

¹²⁵ Voir *supra*.

¹²⁶ Boudet 2003, p. 129 ; Ostorero 2011, p. 242-249.

¹²⁷ Véronèse 2015, p. 29 ; Boudet 2001, p. 151 : *Vicesimus tertius articulus : quod aliqui demones boni sint, alii benigni, alii omniscientes, alii nec salvati nec damnari. Error*.

¹²⁸ Page 2011, p. 187-211.

¹²⁹ Ils sont par exemple absents du *Liber juratus* d'Honorius, dont on a vu plus haut les prétentions. Bérenger Ganell de son côté ne leur dédie aucun chapitre dans sa *Summa sacre magice*, comme en témoigne la table des matières, mais il n'exclut pas totalement le don aux démons s'il ne s'apparente pas à ce qu'il considère comme un sacrifice : ms. Kassel cit., lib. 5, tract. 2, cap. 1, fol. 137r-v : *Et si tibi [spiritus/demones] petunt quod sacrifices eis, cave quod non des ei aliquid tui, neque proximi, neque animal vivum, neque panem, neque vinum, quia tunc si das animal mortuum pro justitia laboris dicit Salomon quod non est sacrificium*. Dans le même chapitre intitulé *De docmatibus artis*, Ganell insiste sur le fait que le conjurateur ne doit en aucun cas apostasier sa foi comme pourraient le lui demander les démons.

¹³⁰ quicunque ms.

¹³¹ sacrificant ms.

¹³² *Clavicula Salomonis*, II, 20, ms. Coxe 25, p. 135-136.

¹³³ Voir *supra* à propos du registre de l'amitié présent très ponctuellement dans la *Clavicula*.

¹³⁴ *De officiis spirituum*, ms. Coxe 25, p. 179 : *Cogat ille Belial virtute divina. Cum suscipit sacrificia et holocausta et munera, dat ymolantibus sibi ac sacrificantibus verba responsiva, sed non per plenam horam stat in veritate, nisi cogatur, ut dictum est*.

¹³⁵ Kieckhefer 1997, n° 6, p. 210-211, cité *supra* n. 116 ; n° 27C, p. 249 : *Postea quere a puero si rex venit. Si non, conjuret iterum puer ut prius. Si venit, dicat puer regi quod descendat de equo suo et faciat afferi cathedram super quam sedeat. Tunc querat puer a rege si velit comedere. Si dicit quod non, tunc de quo volueris queras. Si dicit quod sic, dicat puer regi quod mittat pro uno ariete ad quemcumque locum voluerit et faciat ipsum excorriari et decoqui, et tunc dicat quod faciat poni mensam, et surgat et lavet manus, et sedeat ad mensam et faciat arietem poni coram se, et cito comedat. Postquam comedit, surgat et accipiat aquam et lavet manus. Postea dicat puer regi quod removeat coronam de capite et ponat manum dextram super caput suum et juret per coronam suam et per ceptum suum et per illud quod tenet sub manu dextra quod veraciter respondeat ad omnes questiones magistri*.

¹³⁶ *Clavicula Salomonis*, II, 15, ms. Coxe 25, p. 130 : [rubr.] *Capitulum quintum decimum de sanguine vespertilionis et alio sanguine. [...]*

¹³⁷ Kieckhefer 1997, par exemple n° 3, p. 199 : *Cum volueris habere amorem a quacumque muliere vis [...], primo debes habere quandam columbam totam albam et cartam factam de cane femina dum est in amore, de qua est habere levissimum. [...] Debes etiam habere calamum aquile. Et in loco occulto accipe dictam columbam et cum dentibus morde eam penes cor ita ut cor egrediatur, et cum calamo aquile in dicta carta cum dicto sanguine scribe nomen illius quam vis. [...]. L'experimentum est également conservé dans deux autres versions dans le ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 113r-116v (avec des emprunts à la *Clavicula Salomonis*) et 284v-287r.*

¹³⁸ Kieckhefer 1997, n° 2, p. 196-199, avec p. 197 l'inscription : *O Mirael, ablator sapiencie, sciencie, cognicionis, et artis, adsis in sensibus talis, et spiritum facere debeas animo dementem, et planche du cercle dédié aux démons p. 351 ; ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 290v-292r, avec figure circulaire incomplète.*

¹³⁹ Véronèse 2010, p. 285 et texte p. 307.

¹⁴⁰ Kieckhefer 1997, n° 18 et 19, p. 692-702 et planche avec les caractères p. 363 ; sur les caractères en contexte magique et leur valeur contractuelle, voir Grévin et Véronèse 2004, p. 305-379, ici p. 322-324 à propos de ce texte déjà mentionné par Michel Scot.

¹⁴¹ Boudet et Véronèse 2012, p. 691-702. Le texte complet est conservé dans le ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 294v-298r ; une version incomplète du début se trouve dans le ms. Munich Clm 849 : voir Kieckhefer 1997, n° 1, p. 193-196.

¹⁴² Kieckhefer 1997, planche p. 350.

¹⁴³ Boudet et Véronèse 2012, édition du texte, § 11, p. 701. Dans le même ordre d'idée, voir Kieckhefer 1997, n° 14 (illusionnisme), p. 232 : [...] *dicas humiliter : 'Gratias tibi ago, Oriens, qui dignum me fecisti in hac parte mea et pro tanta gracia et beneficio meo, et me tibi offero, servire et semper tuis obedire mandatis. Benedictum et laudatum sit semper nomen tuum, regnaturum super omnia secula seculorum. [...]*

¹⁴⁴ Boudet 2001, p. 150, article 17 cité *supra* n. 46.

¹⁴⁵ Kieckhefer 1997, n° 21 (invisibilité), p. 240 et n° 37 (images de nigromancie astrale), ici p. 311 (§ 8 : *Ad malivolenciam et discordiam ponendam inter homines, suffumigationis à l'aide de sang humain*) et 313 (§ 4 : *Ad destinandum villam aut locum quem volueris depopulari, usage de peau humaine*).

¹⁴⁶ Bataille 1965, p. 246. Dans le même ordre d'idée, voir aussi *supra* n. 6 à propos des fumigations que Boniface VIII aurait opérées à l'aide de son sang.

¹⁴⁷ Gal et al. 2017, avec édition du ms. Paris, BnF, ital. 1524, daté de 1446, ici dans la *Necromantia*, X, 162, fol. 100r-101r (édition p. 268-269) : *A l'amore, experimento fatto : Togli cera nuova et forma una imagine a similitudine e nome di chi tu ami, et scrive nel fronte il nome tuo, di retro al capo il nome di lei, nel petto Sathan, in le reni Belzebut, nel braccio drito Belzeus, nel sinistro Sesatam. Poi habbi due acugie nuove, l'una ficcha nel mezzo dil petto et l'altra nel mezzo dil capo, in tal modo che passeno fin a l'altra parte, poi mette questa imagine in una bussula nuova, impiandola d'acqua e di sangue tuo. Et di questa congiuratione tre fiata. Ma notte che se de fare solamente in giovedì ovvero in dominicha quando la Luna è prima. La congiuratione è questa : 'Sathan, Belzebut, Belzei, Sesech, vi congiuro per Belzebut vostro prencipe [...]. Et non la lasciati dormire né vegiar, non mangiar, non bere, né far alchuna buon opra ! Andatevi, apparecchiatevi exequire senz'alchuna dimora, che se nol fareti, vi comando che ardiati nel fuocho eterno per la*

potenza dil Creatore !' Et questo è di più forti experimenti se drittamente farai. ; X, 200, fol. 111v-112v (édition, p. 282-283).

¹⁴⁸ Kieckhefer 1997, n° 12, p. 226-228 ; ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 287r-289r. Pour d'autres exemples d'images pour l'amour baptizées, voir Gal *et al.* 2017, p. 277-278, ms. Paris, BnF, ital. 1524, *Necromantia*, X, 181-182, fol. 108r-v.

¹⁴⁹ Kieckhefer 1997, p. 227 : *Sic formata ymagine, christianizes ipsam, inponendo sibi nomen [mulieris] pro qua facis, submergendo ter et dicendo : 'Quomodo vocatur ?', et respondetur : 'N.' Et tu debes dicere : 'Ego baptizo te, N., in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen'.*

¹⁵⁰ *Clavicula Salomonis*, II, 2, ms. Coxe 25, p. 114-115 : *Et antequam aliquem incipiat de illa arte debet notare exorcisator omnia necessaria que conveniunt in talibus artibus, et cum ita cogitaverit vel notaverit debet intrare exorcisator in camera sua secreta vel in aliquo loco, ita quod nullus sciat ubi sit quod nullus eum possit impedire, et debet se nudum exspoliare et habeat preparatum balneum sive aquam exorcisatam de tali, ut dicitur infra de aqua, et accipiat illam aquam et ponat sibi in sumitate capitis, ita quod descendat usque ad pedes dicendo istam oracionem : 'Domine Jhesu Christe, qui formasti me indignum de terra et miserabilem peccatorem ad similitudinem tuam bene ꝑ dicere et sancti ꝑ ficare digneris hanc aquam, ut sit mundificamentum et salvamentum mei corporis et anime mee, ut nulla fallacia possit in me modo aliquo apparere. O ineffabilis et omnipotens Pater, qui unigenitum Filium tuum a Johanne Baptista baptisari concessisti, licet indignus et contemptus quod aqua ista sit baptismum meum, quod renovatus et mundificatus sim omnibus peccatis meis preteritis, presentibus et futuris, per Dominum nostrum Jhesum Christum'. Postea in aqua ista lava te totum et induas prope carnem vestes lineas albas.*

¹⁵¹ *Clavicula Salomonis*, II, 3, ms. Coxe 25, p. 116 : *Et cum fuerint docti sive instructi discipuli magister accipiat aquam exorcisatam et intret in locum secretum et expoliet socios suos nudos et ponat eis super capud dictam aquam quod descendat ad pedes et dicat : 'Renovati et baptisati et mundificati sitis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen, ab omnibus peccatis vestris, et quod omnis virtus altissimi descendat super vos et maneat semper in vobis, ut adimplere valeamus desiderium nostri cordis'.*

¹⁵² *Clavicula Salomonis*, II, 3, ms. Coxe 25, p. 116 ; II, 16, p. 131-132.

¹⁵³ *Clavicula Salomonis*, II, 4, ms. Coxe 25, p. 118 : *Nota quod tribus diebus ultimis ante incepcionem sis contentus cibo quadragesimali semel in die et melius essent contentus pane et aqua, omnis abstinentia sit in eo, semper dicendo supradictam oracionem. Ultimo vero die quando debet incipere opus sit illa die absque et cibo et potu et vadat ad remotum locum et confiteatur unus alteri sicut sacerdos sacerdoti debent mortem accipere et in fructu penitencie unus absolvat alium aut unusquisque vadat ad remotum locum. Alio die summo mane accipiat confessionem a summo creatore, ut predictum est, ut sequitur : 'Confiteor tibi, Domine Pater celi et terre, tibi que bone ac benignissime Jhesu Christe una cum Sancto Spiritu [...]'.*

¹⁵⁴ *Clavicula Salomonis*, II, 22, ms. Coxe 25, p. 136.

¹⁵⁵ Cette conception dominante du *sacramentum* et du pacte avec Dieu dans les textes de magie rituelle a-t-elle pu influencer sur le débat sacramentel chez les théologiens, notamment au XIII^e siècle, lorsque ce type de littérature se diffusait ? A-t-elle pu jouer un quelconque rôle dans la promotion de la conception instrumentale et ministérielle du sacrement, qui permettait de s'en démarquer davantage ? La question, qui rejoint une interrogation d'Irène Rosier-Catach, ne peut guère être tranchée au vu de la documentation, d'autant que les textes de magie conservés datent essentiellement des XIV^e et XV^e siècles et, comme le montrent un certain nombre d'exemples, ont été l'objet de réécritures permanentes.