

Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes)

In: Annales. Histoire, Sciences Sociales. 56e année, N. 4-5, 2001. pp. 947-980.

Résumé

Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes) (G. Klaniczay et I. Kristóf). Religion du Livre, le christianisme présente maintes situations quotidiennes, sacramentelles ou imaginaires où l'écrit s'investit et rayonne de sacralité. Il s'agit ici d'examiner, dans le champ de la chrétienté européenne et les milieux des clercs lettrés, les formes d'usage sacré du livre et de l'écrit, hermétisme et rites magiques inclus. Deux questions guident l'exploration du double caractère (sacramentel-saint/ magique-diabolique) attribué à l'écrit : comment les livres, les rouleaux et les lettres s'investissent de propriétés sacrées, positives ou négatives en fonction de leur contenu et de leur contexte d'utilisation ; et comment l'écriture, en tant qu'acte de communication, devient un médium permettant d'établir le contact avec des êtres surnaturels, de conclure des pactes avec eux et d'en recevoir des messages.

Abstract

Writings and pacts with the devil. Religious uses of writing in the Middle Ages and the Early Modern Times.

Christianity, being a "religion of the Book", implies a number of everyday, sacramental and imaginary contexts in which writing gains and radiate sacrality. We examine the communication phenomena related to specific "non ecclesiastic " figures in the "champ religieux" of European Christianity, and other forms of the sacral use of books and writing in learned ecclesiastic context, including secret books of hermetism and ritual magic. The sacramental/saintly and the magical/diabolical character ascribed to writing will be explored from two angles. In a first round of inquiry, we examine how books, scrolls, letters — i.e. written materials as physical objects — were ascribed a positive or negative propensity according to their content and the contexts where they were used. Secondly, we would present some cases where writing, as an act of communication, became a medium to approach supernatural agents, conclude agreements and receive messages from them.

Citer ce document / Cite this document :

Klaniczay Gábor, Kristóf Ildikó, Gaviano Marie-Pierre. Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes). In: Annales. Histoire, Sciences Sociales. 56e année, N. 4-5, 2001. pp. 947-980.

doi : 10.3406/ahess.2001.279996

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_2001_num_56_4_279996

ENTRE SURNATUREL ET POLITIQUE

ÉCRITURES SAINTES ET PACTES DIABOLIQUES

Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes)

Gábor KLANICZAY et Ildikó KRISTÓF

Comment les pratiques religieuses de communication avec les instances, bienveillantes ou maléfiques, du surnaturel usent-elles de l'écriture et du livre ? Les modes de contact écrit avec Dieu et les autres représentants de la hiérarchie céleste, aussi bien qu'avec le diable et les divers démons qui le servent, s'inscrivent dans un contexte plus large : liturgie, éducation, droit, magie. Autant de pratiques qui recourent aussi à l'oral, au geste, au symbole et au rituel. C'est donc la place impartie à l'écrit dans ces différents modes de communication, ainsi que sa fonction particulière, qui est l'objet de cette étude. À l'aide de quelques exemples empruntés à la Chrétienté du Moyen Âge et du début des Temps modernes, qui permettent d'esquisser une typologie générale des usages et une cartographie ouvrant la voie à de futures enquêtes, il s'agit de déterminer comment la manipulation de l'écrit s'articule aux modalités orales ou gestuelles pour définir le statut surnaturel des actes de communication considérés.

L'histoire à multiples facettes des usages de l'écrit dans les diverses religions du monde a souvent été envisagée sous l'angle d'une étude transculturelle et comparatiste des modes de communication¹. Religion du Livre, le christianisme comporte pour sa part maintes situations quotidiennes, sacramentelles et imaginaires où l'écrit s'investit et rayonne à la fois de sacralité. Sans pouvoir, à l'évidence, embrasser l'ensemble de cet immense territoire, nous nous limiterons, à l'intérieur du champ religieux de la

1. Jack GOODY, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit, [1977] 1978 ; *Id.*, *La logique de l'écriture aux origines des sociétés*, Paris, Armand Colin, 1986 ; William A. GRAHAM, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 ; David OLSON, *L'univers de l'écrit. Comment la culture écrite donne forme à la pensée*, Paris, Retz, [1994] 1998 ; Paul SAENGER, *The Space Between Words*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

Chrétienté européenne², aux phénomènes de communication liés aux figures non-ecclésiastiques réputées servir d'intermédiaires avec le surnaturel : saints, prophètes, guérisseurs, magiciens et sorcières. Étude complétée par d'autres formes d'usage sacré du livre et de l'écrit dans les milieux des clercs lettrés : livres secrets liés à l'hermétisme et aux rites magiques inclus.

Quoique le couple antithétique du saint et de la sorcière, les deux principales figures de ce groupe, oblige à s'aventurer au-delà du Moyen Âge, jusqu'au début des Temps modernes, nous nous bornerons à certains éléments issus des procès de sorcellerie, sans aborder d'autres aspects pourtant pertinents à cette époque, tel l'usage laïque du livre et de l'écrit en contexte religieux — lecture de la Bible, catéchismes, placards, éditions populaires, calendriers, littérature de colportage, etc.

Deux questions guideront l'exploration du double caractère sacramentel/saint et magique/diabolique attribué à l'écrit. Portant d'abord sur la manière dont les livres, les *volumina* et les lettres, soit l'écrit en tant qu'objet matériel, s'investissent de propriétés sacrées positives ou négatives en fonction de leur contenu et du contexte de leur utilisation, l'enquête s'intéressera ensuite à certains cas où l'écriture, en tant qu'acte de communication, devient un médium permettant d'établir le contact avec des êtres surnaturels, de conclure des pactes avec eux et d'en recevoir des messages.

Les usages du livre et de l'écrit en contexte sacré

Une anecdote concernant le martyr de Boniface en Frise (755) suffit à résumer l'importance que le christianisme accorde au livre : alors que des brigands attaquaient les membres de sa troupe dans l'espoir de trouver un trésor dans leurs coffres, le saint tenta de se protéger en élevant au-dessus de sa tête l'un de ses *codices*³ ; une fois les missionnaires passés de vie à trépas, lorsque les voleurs ouvrirent les coffres et contemplèrent leur butin, ils ne découvrirent, à leur grande déception, que la bibliothèque de voyage de Boniface : « pro auro volumina et pro argento divinae scientiae cartas⁴ ». Du point de vue de Boniface, là est la richesse : les livres sont le trésor de la révélation divine.

2. Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12, 1971, pp. 295-334.

3. Hans-Walter STORK, « Der Codex Ragyndrudis im Domschatz zu Fulda (Codex Bonifatianus II) », in L. E. VON PADBERG et H.-W. STORK (éds.), *Der Ragyndrudis Codex des Hl. Bonifatius : Teilfaksimile und Kommentar*, Paderborn, Bonifatius, 1994, pp. 77-109.

4. WILLIBALD, « Vita Bonifatii », in *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, c. 8, Wilhelm LEVSON (éd.), *Monumenta Germaniae Historica [MGH], Scriptores rerum Germanicarum*, Hanovre, Hahn, 1905, pp. 1-58, ici p. 51. Cf. Lutz E. VON PADBERG, *Studien zur Bonifatiusverehrung : Zur Geschichte des Codex Ragyndrudis und der Fuldaer Reliquien des Bonifatius*, « Fuldaer Hochschulschriften-25 », Francfort-sur-le-Main, Joseph Knecht, 1996, pp. 11-23. Voir aussi Michael BRAUER, *Missionaries and the written word: the missions of Boniface and of William Rubruck among the Mongols in comparison*, Master of Art, Central European University, Budapest, 2000.

Avant d'aborder une typologie de la sacralité des livres, une question préalable s'impose : quel est l'impact de la maîtrise (et de la non-maîtrise) de la lecture et de l'écriture sur la constitution de cette aura ? Il y a plus de quarante ans, Herbert Grundmann avait attiré l'attention sur la distinction culturelle fondamentale entre *litteratus* et *illitteratus*, et ses transformations tout au long du Moyen Âge⁵, ouvrant ainsi la voie à ce qui devait ensuite devenir une « histoire de l'oral et de l'écrit »⁶ ; de leur côté, une série de recherches en anthropologie historique ont étudié les relations qu'entretiennent ces deux registres dans le cadre des transactions sociales et culturelles. Dans les sociétés où lecture et écriture ne sont pas majoritairement maîtrisées — c'est incontestablement le cas du Moyen Âge —, un facteur supplémentaire vient rehausser la sacralité de l'écrit, et la « magie » en joue sur un double registre. Si, pour ceux qui savaient lire et écrire, le pouvoir de médiation des livres passait par l'accès à ces textes à forte charge surnaturelle, les illettrés, ou les individus à peine capables de déchiffrer quelques lettres, en faisaient pour leur part un usage plus large, les manipulant comme des objets sacrés et prêtant une importance toute particulière à des aspects « marginaux » : support matériel de l'écriture, liquide ayant servi à tracer les inscriptions, pierres précieuses serties dans la reliure et autres particularités liées à l'usage⁷.

Le livre dans la liturgie

L'examen de la sacralité du livre dans la Chrétienté médiévale doit prendre en compte, en premier lieu, l'histoire des usages de l'Écriture sainte qui, héritant de la tradition des « livres sacrés » fort répandue dans l'Antiquité⁸, commande la conservation de la révélation divine sous une forme canonique⁹. La lecture de la Bible est un élément essentiel du culte

5. Herbert GRUNDMANN, « Litteratus-illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter », *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, pp. 3-15 et 33-44.

6. Michael T. CLANCHY, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Oxford, Blackwell, [1979] 1993 ; Michael RICHTER, *Studies in Medieval Language and Culture*, Dublin Four Court's Press, 1995 ; pour une perspective récente, voir Jean BATANY, « Écrit/oral », in J. LE GOFF et J.-C. SCHMITT, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, pp. 309-321.

7. Joseph-Claude POULIN, « Entre magie et religion. Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut Moyen Âge », in P. BOGLIONI (éd.), *La culture populaire au Moyen Âge*, Montréal, Les Éditions Univers, 1979, pp. 121-144 ; Pierre RICHÉ, « La magie à l'époque carolingienne », in *Instruction et vie religieuse dans le haut Moyen Âge*, Londres, Variorum Reprints, 1981 ; Marco MOSTERT, « La magie de l'écrit dans le haut Moyen Âge. Quelques réflexions générales », in M. SOT (coord.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, La Garenne-Colombes, Érasme, 1990, pp. 273-281.

8. Leo KOEP, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, Bonn, Peter Hanstein, 1952, pp. 3-38.

9. William LOURDAUX et Daniel VERHELST (éds), *The Bible and Medieval Culture*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1979 ; Beryll SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1978 ; Margaret T. GIBSON, *The Bible in the Latin West*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1993.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

chrétien, entouré d'un cérémonial liturgique particulier : on allume les cierges et l'on brûle de l'encens pendant la lecture¹⁰. Savoir lire et écrire était indispensable à la perfection religieuse, et le monachisme pacômien de l'Antiquité tardive exigeait la capacité de lire et de mémoriser des passages considérables des Écritures pour entrer dans la *Koinonia* monastique¹¹.

Le livre saint est un élément récurrent de l'iconographie paléo-chrétienne : le Christ est au nombre des rares dieux de l'Antiquité que l'on voit représenté un *volumen* ou un livre à la main — de même que prophètes, apôtres et saints. Reflet peut-être, au-delà des Évangiles, de l'importance croissante des livres liturgiques dans les offices religieux : aux IV^e et V^e siècles, les images montrent saint Ambroise et saint Laurent avec, à leurs côtés, des coffres ouverts emplis de livres¹². Cette bibliothèque liturgique s'étoffait et se standardisa pendant le haut Moyen Âge : *dominicale, sanctorale, missale, evangeliarium, epistolarium, collectarium, prosarium, graduale, legendarium, breviarium, antiphonarium, hymnarium, psalterium*, autant d'ouvrages qui, placés entre des mains averties, débouchèrent sur une élaboration toujours plus rigoureuse du service divin¹³. Ce statut sacré se traduisit aussi, bien entendu, dans l'aspect extérieur des livres : reliure superbement ouvragée, enluminures, ornementation calligraphique et symbolique des lettres (que l'on songe par exemple au *Livre de Durrow*, aux *Évangiles de Lindisfarne* ou au *Livre de Kells*, ces manuscrits irlandais et anglo-saxons splendidement ornés)¹⁴.

Les premiers penseurs du Moyen Âge accordaient une place primordiale à l'écriture et à la grammaire : Isidore de Séville († 636), qui aborde au livre I de ses *Étymologies* la grammaire, premier des sept arts libéraux, fait des lettres de l'alphabet des « signes des choses », investies d'« une telle force qu'elles apportent à nos oreilles les discours des absents sans le secours de la voix », et à laquelle, pour certaines, s'ajoute une signification mystique¹⁵. La poésie carolingienne prit le relais : le *scriptorium* monastique est un lieu sacré, où la sainteté des livres à copier exige un maintien et un

10. « [...] per totas Orientis ecclesias quando legendum est Evangelium accendentur luminaria jam sole rutilante », HIERONYMUS, *Contra Vigilantium Liber*, VII, J.-P. MIGNE (éd.), Paris, *Patrologia Latina [PL]*, 23, 1844-1855, col. 361 ; cf. Armando PETRUCCI, « La concezione cristiana del libro fra VI et VII secolo », in G. CAVALLO, *Libri et lettori nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1977, pp. 9-10.

11. W. A. GRAHAM, *Beyond the Written Word...*, *op. cit.*, pp. 127-131.

12. Entre autres données, A. PETRUCCI, « La concezione cristiana... », *art. cit.*, pp. 11-13, renvoie sur ce point au sarcophage d'Ambroise et à la mosaïque de l'église de Galla Placidia à Ravenne.

13. Aimé Georges MARTIMORT, *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout, Brepols, 1992 ; Éric PALAZZO, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge, des origines au XIII^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1993.

14. Rosamond MCKITTERICK, « Text and Image in the Carolingian World », in *Id.* (éd.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 297-318 ; Carol FARR, *The Book of Kells: Its Function and Audience*, Londres, The British Library, 1997.

15. ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies*, Livre I, chap. 3 ; voir Ernst Robert CURTIUS, « Le symbolisme du livre », in *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1953, vol. II, pp. 5-76, ici p. 21.

discours empreints d'une grave dignité¹⁶ ; où, à en croire Alcuin (vers 735-804), Dieu est le *dictator*, sous la dictée duquel écrivent les saints hommes¹⁷ ; où, aussi, un démon trompeur et impie nommé Titivillus tente de faire obstacle au saint labeur de l'écriture¹⁸.

Pour en revenir aux livres liturgiques, ils incarnent un trait caractéristique de l'usage religieux de l'écrit : l'Écriture sainte est l'archive canonique où se trouve conservée une sainte parole jadis révélée, qui, pendant la liturgie, retourne à l'oral sous diverses formes — lectures, récitations, chants. « Ma langue est le roseau d'un scribe agile », dit le psaume (45, 2) : il s'agit là des « aspects oraux de l'écrit », de l'« écriture comme parole vive »¹⁹. Ce caractère formulé de la liturgie que garantit l'écrit est particulièrement bienvenu lorsqu'on attend des paroles sacrées un effet surnaturel, lorsqu'elles sont, en d'autres termes, intégrées dans un « acte de parole » religieux²⁰ — prières, bénédictions, excommunications et malédictions²¹. Autant d'exemples des caractéristiques de cette circularité sacramentelle entre écrit et oral, qu'illustrent non seulement les citations de la Bible, les séries nominatives d'anges (ou d'autres entités), l'emploi scrupuleux de litanies, listes répétitives dont le procédé caractérise, selon Jack Goody, la « raison graphique », mais aussi les divers aspects de l'espace, du temps, du cycle de l'existence, des parties du corps, des bonnes œuvres et des calamités. Tous éléments que l'on voit énumérer par ordre croissant ou décroissant d'importance, ou former des anagrammes, et qu'ont perpétué pendant le haut Moyen Âge les recueils de formules, tel celui de Reginon de Prüm (vers 845-915)²².

C'est avec l'émergence progressive aux XII^e et XIII^e siècles des écoles et des universités que la fonction du livre saint commença à se modifier : dans le cadre nouveau de la culture urbaine, il devint outil de travail²³. Changement qui, cependant, n'affecta pas l'ensemble de la société chrétienne, ni toutes les situations où l'on recourait au livre. Sa sacralité survit

16. La richesse du contenu mystique et l'atmosphère sacrée des bibliothèques et *scriptoria* des monastères du haut Moyen Âge ne pouvant être approfondies ici, nous renvoyons à Bernhard BISCHOFF, « Centri scrittorii e manoscritti mediatori di civiltà dal VI secolo al età di Carlomagno », in G. CAVALLO, *Libri et lettori...*, op. cit., pp. 27-72 ; Rosamond McKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 ; *Id.*, *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*, Aldershot, Variorum, 1994.

17. ALCUIN, *Poetae*, I, 285, LXVI, 4 et 288, 15.

18. Jacques LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, [1957] 1985, p. 14.

19. W. A. GRAHAM, *Beyond the Written Word...*, op. cit., pp. 119-125.

20. Stanley J. TAMBIAH, « The Magical Power of Words », *Man*, 3, 1968, pp. 175-208.

21. Adolf FRANZ, *Kirchliche Benediktionen im Mittelalter*, Fribourg, Herder, 1909 ; Eamon DUFFY, *The Stripping of Altars: Traditional Religion in England c.1400-c.1580*, New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 209-298.

22. C'est l'objet de l'ouvrage de Lester K. LITTLE, *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

23. István HAJNAL et Lázló MEZEY, *L'enseignement de l'écriture aux Universités médiévales [...] avec un album de fac-similés*, Budapest, Akadémiai, 1959 ; J. LE GOFF, *Les intellectuels...*, op. cit. ; Brian STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

en effet dans la liturgie, dans l'Église catholique mais aussi au sein des mouvements religieux laïques et des courants hérétiques, dont les membres étaient réputés apprendre de longs passages par cœur et alléguer leur sens strictement littéral contre les interprétations hautement sophistiquées des théologiens. Nouvel usage de la Bible qui s'accompagna parfois, chez ces mêmes hérétiques, d'une renaissance de la liturgie qu'illustre de manière particulièrement nette l'usage des Évangiles dans le rituel du *consolamentum* cathare : le livre y joue un rôle privilégié, puisqu'il est transmis par le parfait, appelé l'« aîné », tenu au-dessus de la tête du baptisé et objet de vénération dans l'acte de la « paix »²⁴.

Livres des secrets et livres de magie

L'usage liturgique du livre, comme de tout élément lié à la sacralité, est ambivalent : utilisé improprement, le livre saint peut devenir néfaste, qu'il serve à nuire ou se trouve dépositaire d'un savoir oublié, dangereux ou diabolique. Témoin la tradition des *papyri* magiques, des amulettes et livres de magie chez les Grecs et les Romains²⁵, dont hérita le haut Moyen Âge, qui y vit un dangereux vestige du paganisme, une *superstitio*. À en croire Césaire d'Arles, Martin de Braga, Isidore de Séville, Burchard de Worms, entre autres autorités de l'époque, la vertu sacrée des reliques chrétiennes et de la liturgie peut efficacement contrer les effets de ces incantations, charmes et recettes magiques²⁶. Reste que cela équivaut à entériner, *de facto*, l'« efficace » des conjurations diaboliques et à jeter les fondements d'un schème qui fait de la sacralité des pouvoirs du mal une sorte de miroir de la sainteté²⁷. Charmes, incantations, conjurations recourent aux mêmes formules sacrées que les bénédictions, les exorcismes et les malédictions en usage dans l'Église, y ajoutant de longues listes de noms de démons obscurs, des paroles sacrées empruntées à des langues anciennes (censément chaldéennes) et des permutations alphabétiques (*abracadabra*,

24. Walter Leggett WAKEFIELD et Austin Paterson EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 1991, pp. 465-494 ; Peter BILLER, « The Cathars of Languedoc and Written Materials », in P. BILLER et A. HUDSON (éds), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 60-82.

25. William BRASHEAR, « Magical papyri: Magic in Bookform », in P. GANZ (éd.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1992, pp. 25-58 ; Wolfgang SPEYER, « Das Buch als magisch-religiöser Krafträger im griechischen und römischen Altertum », *ibid.*, pp. 59-86.

26. Dieter HARMENING, *Superstitio, Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, Schmidt, 1979 ; Valerie I. J. FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1991 ; Jean-Claude SCHMITT, « Les "superstitions" », in J. LE GOFF (dir.), *Histoire de la France religieuse*, I, *Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon*, Paris, Le Seuil, 1988, pp. 419-551 ; Aaron J. GOUREVICH, *La culture populaire au Moyen Âge : « Simples et Docti »*, Paris, Aubier, [1990] 1996.

27. Richard KIECKHEFER, « The Holy and the Unholy: Sainthood, Witchcraft and Magic in Late Medieval Europe », *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 24, 1994, pp. 355-385 ; *Id.*, « The Specific Rationality of Medieval Magic », *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 833-836.

abraxas)²⁸. Si la méthode la plus couramment usitée pour convoquer le diable consiste à réciter le *Pater Noster* à l'envers²⁹, on voit aussi apparaître pendant le haut Moyen Âge le « livre du magicien » : dans l'une de ses homélies, Aelfric (955-1020) relate l'histoire du magicien Hermogène qui convoquait les démons à l'encontre de saint Jacques (celui-ci, par ses prières, réussit néanmoins à les retourner contre leur instigateur), et une miniature contemporaine illustre cette histoire en montrant Hermogène un livre ouvert à la main³⁰.

Cette tradition connut un regain de vigueur avec la renaissance du XII^e siècle, à la faveur des contacts avec les traditions intellectuelles arabes ou juives, et les conceptions antiques élaborées qu'elles véhiculent³¹. Cette réactivation des textes antiques sur la magie, la nécromancie et la divination apparaît nettement dans la condamnation que prononça entre autres Hugues de Saint-Victor (1096 ?-1141) dans son *Didascalicon*³². Même condamnation de la « vaine curiosité » pour les « livres des secrets » et de magie dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury (1115/1120-1180), qui en fait un vice caractéristique des courtisans³³. Michel Scot (vers 1175-1235), astrologue à la cour de l'empereur Frédéric II, parlait de « livres de magie » habités par les esprits, qui interpellaient ainsi celui qui les ouvrait : « Que veux-tu ? Que cherches-tu ? Quel est ton ordre ? Dis ce que tu veux et aussitôt cela sera exaucé³⁴. »

Ces spéculations s'abreuvent principalement à la tradition hermétique, à ce sage égyptien Hermès Trismégiste dont les auteurs de l'Antiquité tardive ont légué la légende au Moyen Âge. Clément d'Alexandrie (150-215), qui en donne des extraits dans ses *Stromates* (VI, IV, 35-38), pratiquait probablement davantage ces textes gnostiques, astrologiques et médicaux rassemblés sous le titre de *Corpus Hermeticum*, dont on attribuait — à tort — une traduction latine à Apulée (celui-ci, en 158 après J.-C., s'était vu intenter un procès pour magie). On trouve des citations de cette traduction latine chez Lactance (vers 250-325), dans les *Institutions divines* (I, II, 15 ;

28. Richard KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 20-21.

29. Jeffrey Burton RUSSELL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1984, pp. 79-80.

30. AELFRIC, *Hom. II*, 27 ; cf. Malcolm GODDEN, *Aelfric's Catholic Homilies: The Second Series, Early English Text Society (EETS)*, 5, Londres, 1979 ; J. B. RUSSELL, *Lucifer...*, *op. cit.*, pp. 136, 158.

31. Robert Louis BENSON, Giles CONSTABLE et Carol Dana LANHAM (éds), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Toronto, Toronto University Press, [1982] 1991.

32. Charles Henry BUTTIMER (éd.), *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi. A critical text*, Washington, Catholic University of America Press, « Studies in Medieval and Renaissance Latin-X », 1939 ; HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'art de lire*, Paris, Le Cerf, 1991, pp. 235-236.

33. *Iohannis Saresberiensis episcopi carnomensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum Libri VIII*, C. C. I. WEBB (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1909, vol. II, pp. 11-19.

34. Lynn THORNDIKE, *Michael Scot*, Londres, Nelson, 1965, p. 120 ; *Id.*, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1923-1958, vol. 2, pp. 307-337.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

IV, 6-11 ; VIII, 18) et le *De la colère de Dieu* (XI), ainsi que dans *La cité de Dieu* (VIII, 23-26) de saint Augustin (354-430). Autant d'éléments qui donnaient amplement matière à des résurgences médiévales³⁵. Les œuvres attribuées à Hermès Trismégiste — le point nous importe directement — contribuèrent de manière significative à l'aura de l'écriture et des livres : son enseignement alchimique était rassemblé dans les fameuses *Tabula Smaragdina* (c'est-à-dire « écrites sur une précieuse table d'émeraude »)³⁶, tandis qu'une autre œuvre appartenant à cette même tradition, un catalogue d'images des décans astrologiques décrivant leurs « sympathies avec les pierres précieuses et les plantes magiques », portait le titre prestigieux de *Liber Sacer*³⁷.

Autre source d'influence, indirecte cette fois, de l'hermétisme : la médiation arabe. *La Picatrix*, rédigée au XII^e siècle en arabe et destinée à devenir l'un des manuels les plus répandus sur les sympathies astrologiques et magiques, commença à circuler en Occident au XIII^e siècle, connu des versions latines abrégées et fut traduite en espagnol sur l'ordre d'Alphonse X le Sage, roi de Castille³⁸. Il faut enfin mentionner un autre corpus de livres des secrets, attribué à Aristote, le *Secretum Secretorum*, qui se répandit d'abord sous une forme abrégée puis, à partir de 1250, dans une version plus longue dont on a conservé plus de trois cent cinquante exemplaires³⁹. Cette compilation encyclopédique se voulait la suite de l'avis « public » donné par Aristote à Alexandre le Grand et résumé dans sa *Politique*, autrement dit l'enseignement secret (*intrinseca/extrinseca*) qui entendait dispenser la science universelle permettant au roi de devenir maître de l'univers. Cette œuvre fascina plusieurs penseurs scolastiques de l'époque, Roger Bacon (vers 1220-1292), entre autres, qui aurait lui-même écrit, dit-on, un *Thesaurus necromantiae*⁴⁰, ou Albert le Grand (1200-1280), à qui l'on prête des livres secrets, et qui, malgré sa condamnation de la magie, donna son nom à un recueil de recettes magiques intitulé *Secreta Alberti*⁴¹.

35. Frances A. YATES, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, Devry-Livres, 1988 ; Garth FOWDEN, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 ; Claire FANGER (éd.), *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Sutton Publishing, 1998.

36. J. RUSKA, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Hermetischen Literatur*, Heidelberg, C. Winter, 1926.

37. F. A. YATES, *Giordano Bruno...*, *op. cit.*, p. 69.

38. H. RITTER, « Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie », *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1922 ; L. THORNDIKE, *A History of Magic...*, *op. cit.*, vol. 2 ; pp. 813-824 ; David PINGREE (éd.), *Picatrix: The Latin Version of the Ghájat Al-Hakim*, Londres, Warburg Institute, 1986.

39. M. MANZALAOUI, *Secretum Secretorum: Nine English Versions*, Oxford, Oxford University Press, « Early English Text Society-276 », 1977 ; William F. RYAN et Charles B. SCHMITT (éds), *Pseudo-Aristotle, the Secrets of Secrets: Sources and Influences*, Londres, Warburg Institute, 1982 ; R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages...*, *op. cit.*, p. 143 ; William EAMON, *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 47-53.

40. Roger BACON, *De nigromancia*, Michael-Albion MACDONALD (éd. et trad.), Gillete, Heptangle, 1988.

41. *The Books of Secrets of Albertus Magnus: Of the Virtues of Herbs, Stones, and Certain Beasts*, Michael R. BEST et Frank H. BRIGHTMAN (éds), Oxford, Clarendon Press, 1973.

Au XIV^e siècle, c'est tout un « enfer du savoir » qui apparut au grand jour : on constate une popularité croissante des livres associant une magie angélique et rituelle avec une franche nécromancie (*Ars notoria*, *Liber sacer*, *Liber de angelis*, *Clavicula Salomonis*)⁴². Quelques scandales provoqués par des enquêtes de l'Inquisition sur des cas de nécromancie donnèrent la mesure de leur impact : les accusations portées contre le pape Boniface VIII (1303-1310) et l'évêque Guichard de Troyes (1301-1314), le procès contre les Templiers (1307-1314) ainsi que celui intenté à Mende contre le prêtre défroqué Olivier Pépin, accusé d'avoir eu recours à des livres interdits pour conjurer les esprits⁴³. Au corpus constitué par Lynn Thorndike, il y a une cinquantaine d'années, la recherche récente a ajouté de nombreux exemples de cette curiosité, demeurés jusque-là dans l'ombre. Parmi eux, le *Liber visionum beate et intemerate Dei genetricis virginis Mariae*, attribué à un certain Jean, moine français : l'ouvrage, datant du début du XIV^e siècle, tentait de légitimer *L'art notoire de Salomon* par une approbation de la Vierge⁴⁴. On trouve des recettes magiques similaires dans le *Bellifortis* de Conrad Kyeser (1366-1405), médecin auprès des cours royales d'Europe centrale, qui ajouta les *artes theurgicas* à sa classification des arts mécaniques, juste après les arts de la guerre⁴⁵.

Outre son contenu intrinsèque effrayant, le pouvoir surnaturel des livres de secrets était accru par certaines cérémonies : la consécration du livre assurait l'efficacité des formules, et les prescriptions afférentes sont énumérées en détail dans le *Liber consecrationum*, œuvre de la fin du XIV^e siècle incluse dans le *Manuel de Munich* de la nécromancie, datant, quant à lui, du début du XV^e siècle⁴⁶.

S'il est impossible de poursuivre ici l'analyse des multiples références que font les manuels de démonologie et les procès de sorcellerie à ces traités de nécromancie au début de l'âge moderne⁴⁷, il faut en revanche

42. R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages...*, *op. cit.*, pp. 153-156 ; Frank KLAASSEN, « English Manuscripts of Magic, 1300-1500: A Preliminary Survey », in C. FANGER, *Conjuring Spirits...*, *op. cit.*, pp. 3-31.

43. Norman COHN, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge : fantasmes et réalités*, Paris, Payot, [1975] 1982, pp. 219-232 ; Malcom BARBER, *The Trial of Templars*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 ; J.-C. SCHMITT, « Les "superstitions" », art. cit., p. 540.

44. Nicholas WATSON, « John the Monk's Book of Visions of the Blessed and Unfiled Virgin Mary, Mother of God: Two Versions of a Newly Discovered Ritual Magic Text », in C. FANGER, *Conjuring Spirits...*, *op. cit.*, pp. 163-215.

45. Conrad KYESER, *Bellifortis*, Götz QUARG (éd.), Düsseldorf, Verlag des Vereins Deutscher Ingenieurie, 1967 ; W. EAMON, *Science and the Secrets of Nature...*, *op. cit.*, pp. 69-72.

46. Munich, Staatsbibliothek, ms. Clm 849 ; R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual in the Fifteenth Century*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1997, pp. 8-10, 256-276.

47. Pour une vue d'ensemble de ces textes des débuts de l'âge moderne, voir Keith THOMAS, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, New York, Charles Scribner's Sons, 1971, pp. 228-230. Benedek LÁNG prépare à la Central European University, sous la direction de Gábor Klaniczay, un PhD intitulé « Magical Handbooks in Central Europe in the Fifteenth and Sixteenth Century » ; nous le remercions pour ses suggestions.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

examiner une autre source importante des livres des secrets médiévaux : la Kabbale. Et en particulier Abraham Aboulafia (1240-1292), kabbaliste espagnol, dont les conceptions, mettant en jeu une écriture et des lettres imprégnées de pouvoir divin, nous intéressent au premier chef : « Le secret qui est à l'origine de l'“armée” [des choses] est la lettre de l'alphabet et chaque lettre est un signe [un symbole] qui renvoie à la création⁴⁸. »

La philosophie du langage que proposent Aboulafia et ses disciples, ses spéculations concernant la relation des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu avec le verbe divin originel (*dibbur élohi*), dont le support est l'« *intellectus agens*⁴⁹ », sa quête du nom divin, fondée sur l'alphabet hébreu, l'idée que la manipulation et la permutation des lettres peuvent exercer un pouvoir direct sur les forces de la nature et influencer sur le cours des événements, les calculs mystico-numérologiques et les anagrammes (*gematria*, *temura*) élaborés à cette fin⁵⁰, toutes ces caractéristiques font de la pensée cabalistique une source d'inspiration fort séduisante pour les manuels de magie de la fin du Moyen Âge. Et la quête de la *lingua universalis* dont témoigne l'*Ars magna* de Raymond Lulle (1232-1315), contemporain d'Aboulafia, relève de préoccupations assez voisines⁵¹. Quant à la *Table de Salomon* que, dans son *Manuale inquisitorium* (1376), l'inquisiteur dominicain Nicolas Eymeric (1320-1399) raconte avoir confisquée⁵², cet ouvrage de synthèse sur la magie rituelle et démoniaque brosse dans son chapitre xvii un tableau éloquent de la sacralité des livres : l'instrument principal du magicien est le « livre des esprits », consacré et contenant des dessins à valeur de talisman ainsi que le nom de tous les esprits inscrits au milieu d'un cercle magique ; il indique aussi les circonstances rituelles, la manière dont il est possible de les conjurer et de les gouverner, et recommande de manipuler le livre avec les précautions et la vénération prescrites⁵³.

48. Gershom G. SHOLEM, « Le nom de Dieu ou la théorie du langage dans la Kabbale. Mystique du langage », in *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Paris, Le Cerf, 1983, pp. 55-99 ; la citation (p. 91) est extraite du *Nér Elohim* (Munich, Staatsbibliothek, ms. 10, fol. 164b), traduit de l'hébreu par G. G. Sholem.

49. « [C'est] l'“intellect agent” de la philosophie juive et arabe, qui est passé d'une faculté présente dans l'âme humaine, selon Aristote, à l'état d'une puissance cosmique devenue chez Maïmonide l'intelligence de la dernière sphère qui régent le monde sublunaire, [...] et] d'où procèdent toutes les formes de la création visible » (G. G. SHOLEM, « Le nom de Dieu... », art. cit., p. 92-NdT).

50. Pour plus de détails sur Aboulafia, voir Umberto ECO, *La Ricerca della lingua perfetta*, Bari, Laterza, 1993, pp. 34-40 (*La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Le Seuil, 1994).

51. Paolo ROSSI, *Clavis Universalis : arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993 ; cf. U. ECO, *La Ricerca della lingua...*, op. cit., pp. 61-81.

52. Nicolau EYMERICH et Francisco PEÑA, *Le manuel des inquisiteurs*, Louis Sala-Molins (intr. et trad.), Paris-La Haye, Mouton, 1973, p. 68.

53. R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages...*, op. cit., pp. 156-157 ; *Les clavicules de Salomon*, reproduction en fac-similé du manuscrit de 1641, Paris, Gutemberg, 1980.

Le livre comme relique

Conséquence de son usage sacramentel, liturgique ou magique, le livre s'investit de pouvoirs supplémentaires : il opère des miracles, à l'instar des reliques, ou, à l'inverse, exerce un effet maléfique. Au IV^e siècle, l'exemplaire des Évangiles que l'évêque Eusèbe de Vercelli († vers 371) avait recopié de sa propre main, disposait, disait-on, d'une vertu particulière lors des serments, faisant tomber immédiatement le châtement sur le parjure (la mort ou la possession diabolique)⁵⁴. Les Pères de l'Église, avec toute leur vénération pour l'Écriture sainte, mettaient en garde contre ce genre de pratique ; ainsi saint Jean Chrysostome, dans son commentaire sur saint Matthieu :

Certains portent une partie de l'Évangile écrite autour du cou : mais est-ce que l'Évangile n'est pas lu et entendu chaque jour par tous dans les églises ? Si à quelqu'un les paroles évangéliques arrivées aux oreilles ne servent à rien, comment pourraient-elles lui être utiles suspendues autour du cou ? Où est la vertu de l'Évangile : dans la forme des mots, ou dans l'intelligence des sens ? S'il est dans la lettre : alors tu fais bien de les suspendre à ton cou. Si c'est dans l'intelligence des sens, alors, les paroles te profiteront plus déposées dans ton cœur que suspendues à ton cou⁵⁵.

Au début du Moyen Âge, avec les nouveaux convertis, cette prudence cessa vite d'être de mise. Le tombeau de saint Cuthbert († vers 687) recélait ainsi un exemplaire de l'Évangile de Jean merveilleusement relié, qui, censé accompagner le saint ermite dans l'au-delà, comptait parmi ses reliques⁵⁶. La vénération similaire, déjà mentionnée, que suscitèrent les *codices* de saint Boniface, s'enrichit d'un facteur supplémentaire : l'un d'entre eux, qui contenait les quatre Évangiles, aurait été copié par le saint *propriis manibus*, et avait à ce titre d'autant plus vocation à s'apparenter à une relique. Autres exemples de ce culte de l'autographe : le passage du manuscrit le plus ancien de la règle de saint Benoît, censé avoir été rédigé « de la propre main du très saint Père⁵⁷ », ou, à une date plus tardive, le morceau de parchemin portant les *Laudes Dei Altissimi*, rédigé et signé par saint François, puis donné à son compagnon frère Léon, après la vision de 1224 à La Verne qui déboucha sur les stigmates⁵⁸.

Le statut de relique conférait le pouvoir d'opérer des miracles. Hilduin, abbé de Saint-Denis, raconte ainsi comment l'exemplaire des œuvres du

54. Jean VEZIN, « Les livres utilisés comme amulettes et comme reliques », in P. GANZ, *Das Buch...*, op. cit., pp. 101-116, ici p. 108 ; Jacques STIENNON, *Paléographie du Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 66.

55. Cité dans *Le marteau des sorcières/Henry Institoris (Kraemer)*, Jacques SPRENGER, Armand DANET (trad.), Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 415.

56. J. VEZIN, « Les livres... », art. cit., pp. 103-104.

57. « *Librum regulae, quam sanctissimus pater manu propria scripserat* », cité dans Paul MEYWAERT, « Problems concerning the autograph manuscript of Saint Benedict Rule », *Revue Bénédictine*, 69, 1959, pp. 3-21.

58. Chiara FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate : una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turin, Einaudi, 1993, pp. 72-73.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

Pseudo-Denys l'Aréopagite donné en 827 par l'empereur de Byzance Michel II (820-829) à Louis le Débonnaire (814-840), et ensuite conservé à l'abbaye, n'avait opéré pas moins de dix-neuf guérisons miraculeuses en une seule nuit. C'est aussi un signe de la très haute considération dans laquelle étaient tenues les œuvres du Pseudo-Denys : « normalement », c'est la Bible qui opérerait ce genre de guérison⁵⁹.

À l'instar des reliques, les livres saints apportaient parfois une garantie surnaturelle à certains rituels aussi bien qu'à des conventions judiciaires (les procédures juridiques étaient de toute manière l'un des domaines où l'usage de l'écriture progressa le plus rapidement au cours du Moyen Âge). Étudiant l'évolution du serment féodal sur la longue durée, Jacques Le Goff constate que les Évangiles y concurrencèrent progressivement les reliques⁶⁰. Plus globalement, tout au long de la période médiévale, jurer sur la Bible ou sur un missel devint monnaie courante dans les ordalies, les duels, ainsi que les serments judiciaires. Ainsi, lorsqu'en 1127 Henri I^{er} ordonna à un jury composé de vingt-quatre membres de trancher un différend opposant l'abbaye Saint-Augustin de Cantorbéry à Christ Church (une affaire de droits de douane perçus au port de Sandwich), ils jurèrent en public sur les Évangiles que les droits appartenaient à Christchurch : « Que Dieu m'aide et ses saints Évangiles⁶¹. » Il existait d'ailleurs, dans l'Angleterre du XII^e siècle, une différence entre chrétiens et juifs, ceux-ci devant jurer sur un « rouleau » — conformément à l'iconographie où *volumina* et phylactères figurent l'Ancien Testament et un livre, le Nouveau. Cet usage de la Bible demeura en vigueur jusqu'au début des Temps modernes, où l'on voit l'accusé jurer la main sur le Livre, et l'embrasser en témoignage de son serment, gestes que des témoins effectuaient de la même manière⁶².

Cette vertu prêtée à la Bible repose sur la tradition plus vaste de l'écrit-talisman, qu'incarne de manière particulièrement claire la persistance des usages magiques, remontant à l'Antiquité, de noms, de mots et de formules faisant référence au domaine divin, sacré ou magique : écrits sur des phylactères de parchemin ou de papier, gravés dans le bois ou la pierre, ils se portaient autour du cou ou sous l'aisselle, cousus dans les vêtements, à moins qu'on ne les enterrât en des lieux spéciaux ou qu'on ne procédât à quelque manipulation, consommation, destruction ou crémation rituelles.

59. Sur la tradition dionysienne médiévale, voir les recherches récentes de István PERCZEL, « Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology: A Preliminary Study », in A. P. SECONDS et C. STEEL (éds), *Proclus et la théologie platonicienne*, Louvain-Paris, Presses universitaires de Louvain/Les Belles Lettres, 2000, pp. 491-532 ; *MGH, Epist.*, V, p. 330 ; Henri OMONT, « Manuscrit des œuvres de s. Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827 », *Revue des études grecques*, 17, 1904, p. 232 ; Aaron J. GOUREVICH, « Heresy and Literacy: Evidence in the Thirteenth-Century Exempla », in P. BILLER et A. HUDSON (éds), *Heresy and Literacy...*, *op. cit.*, p. 106 ; K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic...*, *op. cit.*, p. 45.

60. Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », in *Id.*, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, p. 358.

61. M. T. CLANCHY, *From Memory to Written Record...*, *op. cit.*, p. 296, puis p. 139.

62. David CRESSY, « Books as Totems in Seventeenth Century England and New England », *The Journal of Literary History*, 21, 1986, ici p. 98.

Ce faisant, le christianisme médiéval perpétuait les traditions égyptiennes, grecques et romaines, gardant aussi le souvenir de cette célèbre bataille dont Constantin sortit vainqueur sous le signe du monogramme du Christ révélé en songe⁶³. Il emprunta des formules magiques pour protéger les tombes chrétiennes⁶⁴, sans oublier les traditions nordiques des runes. Bien souvent, seul le nom du Christ ou le signe de la croix viennent modifier les vers archaïques de ces formules ; réciproquement, pendant le haut Moyen Âge, les croix portent parfois à leurs revers quelque *Abra*, *Abraca* et autres incantations (ainsi d'une croix du haut Moyen Âge trouvée dans la cathédrale de Lausanne⁶⁵).

Illustration parfaite de ces pratiques : le pape Grégoire le Grand lui-même offrit à la reine Théodelinde un livre-talisman de ce genre⁶⁶. La légende de saint Eugendus (saint Oyend), abbé du Jura au VI^e siècle, raconte que le diable se jouait de tous les talismans suspendus au cou des possédés, jusqu'à ce que le saint envoyât un texte rédigé de sa main, recette efficace qui fit de ses écrits un remède fort populaire dans sa communauté⁶⁷. Cet usage thaumaturgique valait également pour les lettres des saints (à preuve, entre autres, la vie de saint Martin de Tours⁶⁸) qui, d'ailleurs, ne bornaient pas là leur pouvoir : elles pouvaient aussi dompter les forces de la nature, sauver les navires du naufrage, calmer le cours des rivières⁶⁹.

Le marteau des sorcières (*Malleus Maleficarum*, 1487), le plus important des manuels démonologiques des premières chasses aux sorcières, illustre la persistance de ces fonctions de talisman dans la vie laïque :

Même les paroles sacrées portées sur le corps sont d'admirables moyens de protection, pourvu que l'on observe sept conditions [...]. La plus sûre protection cependant pour les lieux, les hommes et les bêtes, ce sont les mots du titre glorieux de Notre Sauveur inscrits aux quatre angles de la maison en forme de croix : Jésus + Nazaréen + Roi + des Juifs +. On peut d'ailleurs lui adjoindre le nom de la Vierge Marie, des Évangélistes, ou les paroles de Jean : « Le Verbe s'est fait chair. » [...] Quant aux incantations faites sur les armes avec des paroles ou chants écrits que l'on porte sur soi, aux juges de voir s'il s'agit de mots inconnus ou de ces caractères et

63. LACTANCE, *De mortibus persecutorum*, chap. 44.

64. À Mellébaude, près de Poitiers, une tombe chrétienne du IV^e siècle porte une inscription fort énigmatique : GRAMA GRUMO AX CAX PIX (Émile MÂLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, 1950, p. 179 ; et aussi J.-C. POULIN, « Entre magie et religion... », art. cit., p. 139).

65. P. RICHÉ, « La magie à l'époque carolingienne », art. cit., pp. 135-137.

66. GREGORIUS MAGNUS, *Epistola XII*, PL 77, col. 1316 ; cf. J.-C. POULIN, « Entre magie et religion... », art. cit., p. 136.

67. *Vita S. Eugendi*, c. 141, 148, *Bibliotheca Hagiographica Latina [BHL]*, 2665, c. 520, F. MARTINE (éd.), *Vie des Pères du Jura*, Paris, Le Cerf, 1968, pp. 392-395.

68. SULPICIOUS SEVERUS, *Vita s. Martini*, 19, 1, J. FONTAINE (éd.), Paris, Le Cerf, 1967, pp. 292-293 ; pour d'autres exemples voir František GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich des Merowinger*, *Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prague, Nákladatelství Československé akademie věd, 1965, p. 82.

69. On trouvera des exemples concernant saint Germain, entre autres, dans J.-C. POULIN, « Magie et religion... », art. cit., p. 137.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

« signatures » autres que le signe de la croix. Toutes ces pratiques sont à répudier et les gens à détourner de ces artifices cruels [...]. Car à cause de ces livres inconnus et de ces caractères tracés, il y a là-dessous un pacte tacite passé avec le démon, et le démon s'en mêle obscurément, réalisant les désirs pour attirer vers le pire. D'où au for contentieux, le coupable de ce genre doit faire abjuration [...] ; au for de la conscience, le confesseur doit demander à voir ces charmes et si l'autre ne veut pas les rejeter totalement, il doit détruire les mots inconnus et les caractères et ne permettre dans le reste que les paroles de l'Évangile et le signe de la croix⁷⁰.

Que les juges dans les procès de sorcellerie de la fin du Moyen Âge trouvent des charmes écrits cousus dans les vêtements et portés sous l'aisselle, ou qu'ils se défendent en recourant eux-mêmes à des contre-charmes, ces deux usages opposés sont fréquemment attestés ; voilà qui montre, une fois encore, à quel point ces écrits saints se rapprochaient des reliques.

Les livres brûlés

La valeur de relique du livre manuscrit revêt une signification particulière dans la lutte contre les hérétiques. Nul exemple meilleur que le miracle du livre de saint Dominique, relaté par Jourdain de Saxe après 1242, et survenu à Fanjeaux à l'occasion d'une controverse avec les Albigeois : après avoir échoué à se convaincre l'une l'autre, les deux parties couchèrent par écrit leurs positions dans une plaquette et convinrent de procéder à une ordalie ; alors que la doctrine des hérétiques fut immédiatement consumée, le livre de saint Dominique non seulement échappa aux flammes (où on le jeta à plusieurs reprises), mais il apparut en outre planant au-dessus du brasier, proclamant la juste foi de son auteur⁷¹.

Quant à la sacralité négative des livres hérétiques et magiques, la possibilité de leur crémation, loin de signaler qu'ils sont dénués de pouvoirs surnaturels, démontre qu'il faut recourir à des méthodes drastiques d'éviction du mal pour contrer leur dangerosité. La crémation de livres magiques apparaît dès les Actes des Apôtres (19, 19), qui racontent qu'après le prêche de saint Paul à Éphèse, « bon nombre de ceux qui s'étaient adonnés à la magie apportaient leurs livres et les brûlaient en présence de tous ». Le milieu du Moyen Âge en multiplia les occasions, lorsque l'on en vint à condamner et à brûler les livres pour hérésie — témoin le cas célèbre des textes d'Abélard en 1140⁷² —, ou que des mouvements hérétiques, Cathares et Vaudois par exemple, se mirent également à recourir largement aux livres⁷³.

70. *Le marteau des sorcières*, *op. cit.*, 2^e partie, chap. 1, p. 264 et chap. xvi, p. 370.

71. JORDANUS DE SAXONIA, *Libellus de principis ordinis praedicatorum*, D. H.-C. SCHEEBEN, *Monumenta Historica Sancti Patris Nostri Dominici*, fasc. 2, *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, 16, Rome, Institutum Historicum Ff. Praedicatorum, 1935, c. 24-25, p. 38 ; Robert BARTLETT, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 22, mentionne aussi un cas médiéval d'épreuve par le feu semblable aux rites romains et mozarabes.

72. Michael J. CLANCHY, *Abelard. A Medieval Life*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 300-305.

73. P. BILLER et A. HUDSON (éds), *Heresy and Literacy...*, *op. cit.*, pp. 233, 250.

La cible privilégiée restait cependant le Talmud, que l'on considérait, depuis Pierre le Vénérable et le traité qu'il écrivit en 1144, comme un commentaire sacrilège de la Bible, le « livre diabolique » que les juifs opposaient à l'Écriture sainte⁷⁴. Cette accusation conduisit, au XIII^e siècle, à un gigantesque « brûlement » : en 1242, à l'issue de deux ans de procédures de l'Inquisition, entre vingt et vingt-quatre charrettes d'écrits talmudiques, soit dix mille volumes environ, furent livrées aux flammes sur ordre de Saint Louis⁷⁵.

La crémation se colorait d'un folklore diabolique : on pouvait entendre les démons geindre et sangloter. Au XV^e siècle, un témoin du procès de canonisation d'Antonin de Florence raconte ainsi que, lorsque l'on jeta dans les flammes un livre d'incantation, un nuage noir en sortit, que l'on identifia aux démons qui résidaient physiquement dans le volume⁷⁶. La présence physique de ces démons se manifestait lors des procès de sorcellerie : dans l'une des premières vagues de procès conduits dans le Dauphiné par le juge Claude Tholosan, un certain Jubertus de Bavière, âgé d'une soixantaine d'années et jugé en 1437 à Briançon, raconte une histoire saisissante à propos de son maître bavarois, Johannes Cunali : celui-ci « avait un livre de nécromancie, et lorsqu'il ouvrait ce livre, aussitôt lui apparaissaient trois démons, le premier nommé *Luxuriosus*, le second *Superbus*, et le troisième *Avarus*, [tous] démons »⁷⁷.

Ces exemples viennent corroborer l'une de nos affirmations précédentes : la croyance qui prête à la Bible et aux autres livres saints le pouvoir de chasser le mal devint plus significative à la fin du Moyen Âge. Au XIV^e siècle, le *Liber visionum* (qui hésite d'ailleurs entre sainteté et magie) en donne une formulation particulièrement éclairante :

Puisse-t-il mettre au jour [*pandat*], bannir et défaire tous les enchantements [*incantamenta*] de quelque genre, art et vertu qu'il soit [...]. Puissent les forces malignes se retirer aussitôt, et puissent-elles ne point demeurer [...]. Puisse [ce livre] repousser les arts magiques et illusoires. Et puisse-t-il délivrer ceux que les esprits malins ont conquis [et] pris au piège par leurs arts magiques. Et puisse-t-il mettre tous les démons en déroute [...]⁷⁸.

74. PETRI CLUNIACENSIS, *Adversus Iudeorum invereratam duritiem*, Y. FRIEDMAN (éd.), Turnhout, Brepols, 1983, p. 186.

75. Alain BOUREAU, « Un épisode central dans la construction de la magie noire du livre : de la rivalité des exégèses à la crémation du Talmud (1144-1242) », in P. GANZ, *Das Buch...*, op. cit., pp. 137-158 ; Gilbert DAHAN, *Les livres brûlés du Talmud*, Paris, Le Seuil, 2000.

76. R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites...*, op. cit., pp. 4-6.

77. Joseph HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung um Mittelalter*, Olms, Hildesheim, [1901] 1963, p. 540 ; Pierrette PARAVY, « À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières : le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436) », *Mélanges de l'École française de Rome*, 91, 1979, pp. 333-379 ; pour plus de détails, se reporter à Pierrette PARAVY, *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphine. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-1530)*, Rome, École française de Rome, 1993, 2 vols.

78. Richard KIECKHEFER, « The Devil's Contemplatives. The *Liber iuratus*, the *Liber visionum* and Christian Approbation of Jewish Occultism », in C. FANGER, *Conjuring Spirits...*, op. cit., pp. 250-265, ici p. 260.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

La Réforme ne fit qu'accroître la fonction talismanique de l'Écriture sainte. En Angleterre, les soldats partisans du Parlement furent sauvés des balles des royalistes par leur bible de poche ; le symbole des bibles protestantes était un bélier au combat, un bouclier et un projectile contre les papistes ; on en usait comme de reliques qui chassaient le mal et aidaient à la divination, à la médecine ; on les exhibait, comme une sorte de totem dans divers contextes sociaux et religieux⁷⁹.

Livres et divination

Une manifestation particulière de la sacralité du livre est son usage divinatoire : on l'ouvre au hasard et le passage ainsi désigné fait figure de message divin indiquant la voie à emprunter. Cette tradition, là encore antique, qui remonte aux *Sortes Homericae* ou *Virgilianae* et fait du texte surgi du hasard un oracle aidant à résoudre une crise, survit *mutatis mutandis* dans les vies des saints chrétiens, avec la Bible en guise d'*Iliade* ou d'*Énéide*. S'il n'est nul besoin de rappeler le célèbre *tolle, lege* des *Confessions* de saint Augustin⁸⁰, la procédure intervint aussi dans la vie de saint Martin de Tours, au moment de son élection à l'épiscopat (les *sortes* se déclarèrent en faveur du saint contre ses rivaux), conformément d'ailleurs à une procédure effectivement attestée pendant le haut Moyen Âge lors de ce type d'élection⁸¹. Grégoire de Tours (539-594) évoque à plusieurs reprises l'*apertio librorum* (parfois précédée de trois jours de prières et de jeûne) : « Les clercs ayant placé trois livres sur l'autel, à savoir ceux des Prophètes, de l'Apôtre, des Évangiles, prièrent le Seigneur de faire connaître ce qui allait arriver à Chramne et de déclarer, dans sa divine puissance, s'il aurait un heureux résultat [...]»⁸². » En tout cas, les *sortes biblicae*, quoique condamnées pour leur caractère superstitieux dans les canons de nombreux synodes du VI^e au X^e siècle, continuèrent à être utilisées par les juges ecclésiastiques comme par tous ceux qui avaient à trancher un litige ou se trouvaient placés devant un dilemme.

Si le miracle du livre symbolisait à lui seul les conceptions de saint Dominique en matière de communication écrite avec le surnaturel (le sceau

79. Bob SCRIBNER, « The Impact of Reformation on Daily Life », in G. JARITZ (éd.), *Mensch und Objekt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Leben — Alltag — Kultur*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990, pp. 328-329 ; K. THOMAS, *Religion and the Decline and Magic...*, *op. cit.*, p. 105 (voir aussi pp. 494-495) ; Natalie Zemon DAVIS, « The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon », *Past and Present*, 90, 1981, pp. 40-70, ici p. 57 ; D. CRESSY, « Books as Totem... », *art. cit.*, pp. 92-106.

80. Pierre COURCELLE, « Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du "Tolle, lege" (Saint Augustin, *Confessions*, VIII, 12, 19) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 32, 1962, pp. 192-193.

81. SULPICIUS SEVERUS, *Vita Martini*, 9, 5-7, J. FONTAINE (éd.), *op. cit.*, pp. 272-273 ; cf. J.-C. POULIN, « Entre magie et religion... », *art. cit.*, pp. 130-131.

82. GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, R. Latouche (trad.), Paris, Les Belles Lettres, pp. 266-267, V, 14 (avec mention des trois jours de jeûne) ; *ibid.*, IV, 16, p. 199 (pour la citation) et aussi V, 49, p. 319 ; pour d'autres exemples, voir P. RICHÉ, « La magie à l'époque carolingienne... », *art. cit.*, p. 133 ; J. R. HARRIS, « The Sortes Sanctorum in the St Germain Codex (g1) », *American Journal of Philology*, 9, 1888, pp. 60-61.

divin garantissant les formulations de son texte polémique), il n'est pas sans intérêt que son symétrique de l'autre ordre mendiant, saint François d'Assise (1181/82-1226), ait eu, pour sa part, davantage recours à la coutume populaire des *sortes biblicae*, selon la *Vita prima* de Thomas de Celano (1228) et la *Legenda major* de saint Bonaventure. Le premier raconte que saint François, cherchant comment obéir à la volonté divine, posa l'Évangile sur l'autel et pria Dieu de lui faire part de son conseil à la première ouverture du livre⁸³ ; à trois reprises, la Bible s'ouvrit sur la Passion du Christ. (Ce passage précède immédiatement le récit de la stigmatisation à La Verne.) C'est encore cette méthode qui, d'après saint Bonaventure, conduisit François au texte de Matthieu (19, 21) sur la pauvreté apostolique, l'amenant à rejeter toutes les possessions terrestres et à faire de ce principe le fondement de sa Règle⁸⁴.

Le recours de François à cette procédure archaïque renvoie à sa méfiance globale envers les interprétations « livresques » du christianisme : plutôt que d'un instrument qu'on utiliserait et interpréterait de manière scolastique, l'Écriture était pour lui un moyen d'entrer en contact direct avec Dieu. La popularité des *sortes biblicae* persista jusqu'à la fin du Moyen Âge et au début des Temps modernes, lorsque se répandirent les exemplaires imprimés de la Bible et que la Réforme souligna l'importance de sa lecture dans la pratique religieuse quotidienne.

Le corps à livre ouvert

« Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous » (Jean 1, 14). Mais c'est dès l'Ancien Testament que l'écriture noue son rapport au corps : « Le péché de Juda est écrit avec un stylet de fer, avec une pointe de diamant il est gravé » (Jérémie 17, 1). Quant à saint Paul, il s'adresse ainsi aux Corinthiens : « Vous êtes manifestement une lettre du Christ remise à nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur les cœurs » (2 Co 3, 3).

Dans ses *Chants des Martyrs (Peristephanon)*, vers 400), Prudence donne une image saisissante de ce concept d'écriture incarnée, devenue « de chair et de sang » : sainte Eulalie assimile les blessures que lui infligent ses tortionnaires à une écriture pourpre à la gloire du Christ (III, 136), et le

83. THOMAS DE CELANO, *Vita prima s. Francisci*, in *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae, Analecta Franciscana*, 10, Quaracchi, Collegium s. Bonaventurae, 1926-1941, 2^e partie, c. 2, n° 91-92, pp. 69-70.

84. « Cultor Trinitatis Franciscus ter Evangeliorum librum aperuit, trino exposens a Deo testimonio sanctum Bernardi propositum confirmari. In prima libri apertione illud occurrit : Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes et da pauperibus. In secunda : Nihil tuleritis in via. In tertia vero : Qui vult venire post me, abneget semet ipsum et tollat crucem suam et sequatur me. "Haec es", ait vir sanctus, "vita et regula nostra [...]" » (BONAVENTURE, *Vita seu Legenda major*, c. 3, 1-3, in *Legendae s. Francisci, op. cit.*, pp. 567-568, ici p. 568).

PRATIQUES D'ÉCRITURE

martyr Romain se transforme en *inscripta Christo pagina* (X, 1119)⁸⁵. Ce genre de métaphore connut un regain de faveur lors de la renaissance du XII^e siècle. Une homélie attribuée à Hildebert de Lavardin (1056-1133), commentant le texte « Audi, Israel, praecepta vitae et scribe ea in corde tuo » (Deutéronome 6, 6) compare la préparation matérielle d'un livre au *liber cordis* :

Avec un couteau, le scribe commence par ôter du parchemin sa graisse et sa saleté grossière. Puis il enlève les crins et les fibres avec une pierre ponce. S'il y manque, les lettres écrites ne vaudront rien et disparaîtront vite. Alors il règle le parchemin, de manière à permettre la régularité de l'écriture. Et ainsi dois-tu faire avec ton cœur [...] ⁸⁶.

Autre grand amateur de métaphores scripturales, Alain de Lille (vers 1128-1203), qui compare le visage humain à un livre sur lequel il est possible de lire les pensées, assimile la robe de la Rhétorique à un manuscrit et fait apparaître en vision Pythagore, incarnation du savoir scolaire, sous la forme d'un livre. Image qui peut d'ailleurs s'appliquer à l'ensemble de la création, selon son vers le plus célèbre : « Omnis mundi creatura / Quasi liber et pictura / Nobis est et speculum ⁸⁷. »

Il conviendrait, pour être exhaustif, d'inscrire ce rapport entre écriture/lecture et corporalité à l'intérieur des relations complexes qu'entretenaient au Moyen Âge texte et image, question qu'historiens et historiens de l'art ont abondamment traitée depuis une trentaine d'années⁸⁸. Mais, bien qu'à l'évidence la sacralité du livre et de l'écrit ait partie liée avec celle des images (et réciproquement), et que le symbolisme corps/écrit en soit éclairé, il nous est impossible de l'aborder ici.

Déjà illustrée par son recours aux *sortes biblicae*, l'attitude ambivalente de saint François se règle sur l'exemple du Christ, attitude dont la *Légende de Pérouse* donne l'explication la plus détaillée. À un novice qui lui demandait la permission d'étudier le psautier, François donna en effet trois réponses : suivre l'exemple des saints au lieu de se borner à lire ce qu'ils ont fait ; fuir la vanité et l'orgueil liés à l'étude ; et, troisièmement — dans l'incarnation saisissante d'une image —, se couvrir la tête de cendres en répétant plusieurs fois « je suis le bréviaire »⁸⁹. On retrouverait des thèmes similaires dans la

85. E. R. CURTIUS, « Le symbolisme du livre », art. cit., t. II, p. 19, et aussi pp. 25-30 pour les exemples qui suivent.

86. HILDEBERT DE LAVARDIN, J.-P. MIGNE (éd.), *PL* 171, cols. 115 sq.

87. ALANUS AB INSULIS, *Rythmus de incarnatione Christi*, MIGNE (éd.), *PL* 210, col. 579.

88. Hans BELTING, *Image et culte : une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Paris, Le Cerf, [1995] 1998 ; Michael CAMILLE, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval*, Paris, Gallimard, [1992] 1997 ; Horst WENZEL, *Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, Munich, Beck, 1995 ; Jean-Claude SCHMITT et Jérôme BASCHET (éds), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Paris, Le Léopard d'or, 1996 ; Jean-Marie SANSTERRE et Jean-Claude SCHMITT, *Les images dans les sociétés médiévales. Pour une histoire comparée*, *Bulletin de l'Institut d'histoire belge de Rome*, LXIX, 1999.

89. F.-M. DELORME (éd.), *La « Legenda antiqua s. Francisci », texte du MS 1046 (M. 69) de Pérouse*, Paris, France Franciscaine, 1926, c. 70-74.

signification attribuée aux stigmates dans le culte de saint François et de ses disciples, ainsi que dans l'émergence, à la fin du Moyen Âge, de l'idéal des « saints vivants⁹⁰ ».

C'est dans la même configuration qu'il faut situer Elizabeth Spalbeek, béguine du XIII^e siècle aux Pays-Bas, honorée de stigmates dont le cistercien Philippe de Clairvaux⁹¹ fait un livre ouvert pour les non-lettrés :

Que nul d'entre les humains, auxquels le Fils de la Vierge Immaculée a apporté le salut, ne puisse, si simple et illettré qu'il soit, alléguer comme excuse : « Je ne peux comprendre des mystères si profonds parce que je suis sans lettres », ou « parce que ceci est un livre fermé pour moi ». Car désormais, cet homme, ou cette femme sans lettres, pourra lire, non point dans des parchemins, non point dans des documents, mais dans les membres et le corps de cette jeune fille, Véronique vivante et ouverte, image vivante et histoire animée de la rédemption, tout comme s'il était lettré⁹².

De manière plus générale, le Moyen Âge tardif abonde en signes corporels de ce genre, tels les instruments de la Passion du Christ que l'on « trouve » matériellement dans le cœur de sainte Claire de Montefalco⁹³ ; ou la mortification des nonnes, des membres du tiers ordre et des flagellants, qui incarnent une tendance massive à revivre la Passion du Christ et à en offrir par là aux yeux du public une autre forme de lecture. À considérer l'« autre face du sacré », celle des mages et des sorcières, on constate que la démonologie du début de l'âge moderne « lit » de manière analogue le corps de la sorcière pour y découvrir la « marque du diable »⁹⁴.

L'écriture, moyen de communication avec le surnaturel

Débutant avec les dix commandements, « tables de pierre écrites du doigt de Dieu » (Exode 31, 18), « œuvre de Dieu, [dont] l'écriture était celle de Dieu, gravée sur les tables » (Exode 32, 16), la tradition judéo-chrétienne continue de faire ensuite de multiples références à l'écriture divine, entre autres dans le livre d'Ézéchiël (2, 9-10 et 3, 1-3) où il faut littéralement manger, avaler et digérer le livre. Les avertissements divins

90. Gabriella ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1990 ; Aviad M. KLEINBERG, *Prophets in their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

91. W. SIMONS et J. E. ZIEGLER, « Phenomenal Religion in the Thirteenth Century and Its Image: Elizabeth Spalbeck and the Passion Cult », in W. J. SHEILS et D. WOOD (éds), *Women in the Church*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 117-126.

92. *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode, Catalogus codicum hagiographicum bibliothecae Regie Bruxellensis*, I, Bruxelles, La Société des Bollandistes, 1886, p. 373.

93. Ernesto MENESTÒ (éd.), *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, Pérouse-Florence, Regione dell'Umbria/« La nuova Italia » Editrice, 1984, pp. 435-436.

94. *Le marteau des sorcières*, 3^e partie, 1^{re} question, chap. XVI. On trouvera les premières analyses de ce parallélisme chez Marcello CRAVERI, *Sante e streghe*, Milan, Mondadori, 1980 ; Peter DINZELBACHER, *Heilige oder Hexen ? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*, Zurich, Artemis & Winkler, 1995, pp. 195-199.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

peuvent prendre une forme écrite : témoin la fameuse « écriture sur le mur » (*Mene mene tekel u-pharsin*) dans le livre de Daniel (5, 1 à 6, 1), lorsque « soudain apparurent des doigts de main humaine qui se mirent à écrire [...] sur le plâtre du mur du palais royal » de Nabuchodonosor ; ou encore le livre de Zacharie (5, 1-4) avec le *volumen* volant contenant une malédiction divine dévastatrice. C'est le célèbre livre scellé de l'Apocalypse de Jean (5, 1-5) qui récapitule cette tradition :

Et je vis dans la main droite de Celui qui siège sur le trône un livre roulé écrit au recto et au verso, et scellé de sept sceaux. Et je vis un Ange puissant proclamant à pleine voix : « Qui est digne d'ouvrir le livre et d'en briser les sceaux ? »

Incarnant parfaitement l'ambivalence de la sacralité inhérente à l'écriture divine, l'ouverture des sceaux déchaîne une série de calamités, qu'illustrent dès le haut Moyen Âge les enluminures ornant dans de nombreux manuscrits les commentaires de Beatus de Liebana sur l'Apocalypse⁹⁵.

Les visions de livres sacrés continuèrent de hanter les vies des Pères de l'Église et des saints, parfois sur le modèle du célèbre *tolle, lege* augustinien. Témoin cet exemple hongrois : sainte Marguerite (1242-1270), fille du roi Béla IV (r. 1235-1270), avait pour confesseur un certain Marcellus, prieur provincial des dominicains, qui, souhaitant connaître la perfection des Pères du passé, « obtint satisfaction lors d'un rêve au cours duquel il lui fut remis un livre, [*liber quasi rotulus*] écrit en lettres d'or, qui lui apprit en quoi cette perfection consistait⁹⁶.

À une énumération de données disparates sur le contact écrit avec Dieu et les saints, ou, à l'opposé, avec les démons et le diable, nous avons préféré la présentation de trois séries assez bien documentées : la tradition de longue durée de la lettre céleste (*Himmelsbrief*), le pacte manuscrit avec le démon et l'intervention des agents divins sur les registres écrits des bonnes et mauvaises actions.

La lettre céleste

Les courriers divins abondent dans les mythologies antiques, tant égyptienne (ainsi aurait été révélé le plan du temple d'Edfou), phénicienne, babylonienne que gréco-romaine (dans le culte d'Asclépios, des témoins prétendent avoir recouvré la vue grâce à une lettre que le médecin divin leur aurait adressée)⁹⁷. Reprise par le christianisme primitif, cette tradition

95. John W. WILLIAMS, *The Illustrated Beatus: A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, Londres, H. Miller Publishers, 1994.

96. *Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum*, in K. BALE, *Árpádházi Boldog Margit szenttéavatási ügye és legősibb latin Margit-legenda* (Le cas de la canonisation de sainte Marguerite et sa plus ancienne légende), Budapest, Stephaneum, 1937, p. 21 ; Emericus SZENTPÉTERY (éd.), *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae Gestarum*, Budapest, Academia Litter. Hungarica/Nap Kiadó, [1938] 1999, II, p. 689.

97. W. SPEYER, « Das Buch... », art. cit., pp. 59-86 ; Karl KERÉNYI, *Der göttliche Artzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1948.

convoque aussi bien Pacôme († 346), fondateur du monachisme, qui reçoit sa Règle d'un ange⁹⁸, que saint Martin : selon Grégoire de Tours, le roi Chilpéric († 584) fit déposer une demande écrite sur le tombeau du saint, avec un papyrus vierge pour la réponse ; trois jours plus tard, il l'obtint, écrite également⁹⁹.

Mais c'est au VI^e siècle qu'apparaît l'archétype de la « Lettre céleste », celle qui exhorte à observer le jour du Seigneur : mentionnée pour la première fois par Licien, évêque de Carthage († 603) dans une missive à Vincent, évêque d'Ibiza, elle est attestée en versions grecque, syriaque, arménienne, arabe, éthiopienne et latine, avant d'être traduite en de multiples langues (vieux norrois, anglo-saxon, gaélique, français, espagnol, allemand et diverses langues slaves)¹⁰⁰.

Cette lettre qui, selon le texte, planait au milieu du sanctuaire de l'église du saint apôtre Pierre, probablement composée par un clerc dans le nord-est de l'Espagne ou le sud de la Gaule peu après 584, ordonnait aux fidèles d'observer très strictement le jour du Seigneur (indice de « judaïsation » semble-t-il), faute de quoi ils s'exposaient à des châtiments apocalyptiques, qui rappellent — voire surpassent — les menaces terrifiantes des malédictions et excommunications monastiques. La question de l'écriture réapparaît dans la conclusion :

Malheur au prêtre qui lit cette lettre et n'en prend point copie pour son usage, malheur à ceux qui lisent cette lettre et en dissimulent quelque chose [...] et maudits soient ceux qui se tournent contre moi et disent que cette lettre ne vient point des Cieux [...]. Cette lettre n'a point été faite de main d'homme, mais de mon doigt saint et vivant, et selon le vœu de mon Père invisible et par l'œuvre du Saint Esprit¹⁰¹.

Des versions de cette lettre apparaissent ultérieurement dans des situations très diverses : au VIII^e siècle, en France, Aldebert le Lunatique, qui s'auto-proclamait évangéliste et prêchait aux environs de Soissons, portait avec lui une « lettre céleste » censée lui avoir été transmise par l'archange saint Michel¹⁰² ; elle fut condamnée par le pape Zacharie en 745, et derechef par Charlemagne dans l'*Admonitio generalis* de 789, qui, dénonçant cette « lettre fautive et hérétique », ordonna de la brûler. On prétendait qu'elle

98. PALLADIUS, *Historia Lausiaca*, 32, 1-7.

99. *Histoire des Francs...*, *op. cit.*, V, 14, p. 266.

100. Hippolyte DELEHAYE, « Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel », *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique : Classe de lettres et sciences morales et politiques et de la classe des beaux-arts*, 1899, pp. 171-213 ; Maximilian BITTNER, « Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen », *Denkschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist Klasse*, 51, 1906, pp. 1-240 ; W. R. JONES, « The Heavenly Letter in Medieval England », *Medievalia et Humanistica*, 6, 1975, pp. 163-178 ; J.-C. POULIN, « Entre magie et religion... », *art. cit.*, pp. 126-130, donne une ample bibliographie complémentaire.

101. M. BITTNER, « Der vom Himmel gefallene Brief Christi... », *art. cit.*, pp. 73, 87 et 91.

102. Jeffrey Burton RUSSEL, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles, The University of California Press, 1965, p. 105.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

était descendue des cieux à Jérusalem, motif figurant dans des versions latines ultérieures dont la plus ancienne conservée remonte au XII^e siècle¹⁰³.

Mentionné en Irlande et en Angleterre au IX^e siècle, le phénomène connut un regain de vigueur pendant la période des croisades : Pierre l'Ermite, qui prêcha la première d'entre elles, prétendit le faire sur ordre d'une lettre du Christ, tout comme les prédicateurs apocalyptiques des troisième et quatrième croisades¹⁰⁴ ; vers 1200, l'abbé Eustache de Flay, thaumaturge réputé prêchant la quatrième, fit de même, selon Roger de Hoveden, chroniqueur du XIII^e siècle, qui inséra dans son ouvrage une copie de la lettre¹⁰⁵. Par ailleurs, en France, Jacob de Hongrie, chef des pastoureaux, se prétendait en 1251 porteur d'une lettre que lui aurait remise la Vierge Marie entourée de cohortes d'anges¹⁰⁶. Ces courriers abondent chez les flagellants, dans les mouvements apocalyptiques de masse des XIII^e et XIV^e siècles.

Pendant le Moyen Âge tardif, Madeleine de Fribourg « une fausse mystique » qu'évoque Johannes Nider dans son *Formicarius*, s'appropriä le genre¹⁰⁷. Cette clarisse, célèbre pour ses visions et ravissements fréquents, prétendait être parfois aspirée *corpore et anima* jusqu'à disparaître physiquement¹⁰⁸. Un jour de 1429, alors que, devant l'impossibilité de la trouver à l'intérieur comme à l'extérieur du couvent, les religieuses envisagèrent d'abord une fuite sous l'influence du diable, elles découvrirent dans le chœur de l'église conventuelle une lettre, « tombée des Cieux » et écrite en allemand par Madeleine, de son propre sang¹⁰⁹. On ne la retrouva que quatre jours plus tard, inanimée devant le sanctuaire. Revenue à elle au bout de trois jours, elle demanda de quoi écrire, et, dans une nouvelle lettre, exhorta les membres du couvent à réformer leur vie¹¹⁰.

C'est là un cas fort éclairant d'auto-sanctification des « saints vivants » à la fin du Moyen Âge, qui annonce, par le thème de la lettre écrite avec du sang, la popularité croissante du pacte faustien signé avec le diable. Le

103. W. R. JONES, « The Heavenly Letter... », art. cit., pp. 164-165.

104. Heinrich HAGENMEYER, *Peter der Eremit*, Leipzig, 1879, pp. 127-151.

105. *Chronica Magistri Rogeri de Houedene*, William STUBBS (éd.), Rolls Series, 58, 4 vols, Londres, 1872-1873, vol. 4, pp. 123-124, 167-172.

106. Norman COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse : millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1983, pp. 98-102 et p. 136.

107. Peter DINZELBACHER et Kurt RUH, « Magdalena von Freiburg », in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Leipzig-Berlin, Stammler/Walter de Gruyter, 1933-1955, vol. 4, pp. 1117-1121 ; sur Nider, voir Eugen HILLENBRAND, *Die deutsche Literatur...*, op. cit., pp. 971-978, et Werner TSCHACHER, *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter*, Aachen, Shaker, 2000.

108. Johannes NIDER, *Formicarius*, III/8, Helmstedt, 1692, pp. 361-365.

109. Wilhelm SCHLEUBNER (éd.), « Magdalena von Freiburg. Eine pseudo-mystische Erscheinung des spätere Mittelalters », *Der Katholik*, 87, 1907, pp. 109-110.

110. Wilhelm OEHL, *Deutsche Mystikbriefe des Mittelalters 1100-1550*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft [WBG] (2^e éd.), 1972, pp. 525-526 et 814.

Formicarius de Nider se situe donc sur la ligne de partage des eaux entre les apparitions tardo-médiévales, devenues de plus en plus suspectes, et la création du nouveau stéréotype démonologique : le sabbat des sorcières¹¹¹.

Pactes avec le diable

Comme précédemment, la tradition en remonte à l'Antiquité, avec une origine probablement orientale : l'*Avesta*¹¹² mentionne un imposteur qui tenta de conquérir un royaume à l'aide des démons ; le *Shahname* (Livre des Rois) de Ferdowsi, raconte l'histoire similaire d'un jeune homme signant un pacte avec le démon Iblis¹¹³ ; et Isaïe 28, 15 se fait l'écho de ces paroles : « Nous avons conclu une alliance avec la mort, avec le shéol nous avons fait un pacte. » Dans une légende du iv^e siècle (qui persiste jusqu'à la *Légende dorée*, au xiii^e), selon laquelle Cyprien, jeune homme versé dans l'art de la nécromancie, qui, faute d'avoir réussi à séduire une jeune vierge nommée Justine, avec l'aide des démons, se convertit au christianisme et brûla ses livres de magie, il n'est pas fait référence explicitement au pacte avec le démon¹¹⁴.

C'est en fait à la légende de Basile le Grand, évêque de Césarée (330-379), que remonte la première évocation d'un pacte écrit¹¹⁵. L'esclave de Basile, qui désirait séduire la fille d'un sénateur et avait demandé l'aide d'un magicien pour évoquer le diable, y parvint en élevant, à minuit, au-dessus de la tombe d'un païen, la lettre que le magicien lui avait remise : après avoir lu la missive et craignant un marché de dupes (les « perfides » chrétiens ont la détestable habitude de se repentir après avoir obtenu de lui ce qu'ils veulent), le diable exigea en échange de ses services un reniement écrit du Christ. Mais ensuite, saisi par le repentir, le jeune homme se tourna vers saint Basile, qui parvint à récupérer le pacte : celui-ci apparut planant dans les airs alors qu'il était en train de faire oraison en public ; le jeune homme le reconnut pour sien et le saint procéda à sa destruction publique. L'histoire fut ensuite racontée par Hincmar de Reims (c'est à ses yeux un

111. Carlo GINZBURG, *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, [1989] 1992, pp. 78-93 ; Michael BAILEY, « The Medieval Concept of the Witches' Sabbath », *Exemplaria*, 8, 1996, pp. 419-439 ; voir aussi l'un des ouvrages les plus récents, M. OSTORERO et alii, *L'imaginaire du sabbat, Édition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26, 1999.

112. Ensemble des textes sacrés canoniques du zoroastrisme (NdT).

113. Christa HABIGER-TUCZAY, « Der Dämonenpakt in der mittelalterlichen Quellen », in C. DAUVEN-VAN KNIPPENBERG et H. BIRKHAN (éds), *So wold ich in fröiden singen. Festgabe für Anthonius H. Touber zum 65. Geburtstag*, Amsterdam-Atlanta, *Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik*, Bd 43-44, 1995, pp. 221-240.

114. Leopold KRETZENBACHER, *Teufelsbündler und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt, Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten, 1968, pp. 17-27.

115. *Acta Sanctorum quotquot tote orbe coluntur-Iun.* (AA. SS), 1698, cols. 807-959 ; Ludwig RADERMACHER, « Die griechischen Quellen zur Faustsage », *Sitzungsberichte der Philologischen — Historischen Klasse der Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1927, 206-4, pp. 122-148.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

cas frappant de nécromancie), dans son *Divorce de Lothaire et Theutberga* (vers 860), puis reprise dans la *Légende dorée*¹¹⁶.

Mais, de toutes les légendes de l'Antiquité et du début du Moyen Âge, la plus célèbre est sans doute l'histoire grecque de Théophile, qui, bien qu'attribuée à Eutychianos, patriarche écrivant vers 538, date probablement des premières décennies du VII^e siècle¹¹⁷. Au temps de l'empereur Justinien, Théophile, économiste de l'Église d'Adana en Cilicie, fut un jour, quoique estimé digne de l'évêché, démis de ses fonctions, et, dans son désespoir, il se tourna vers un magicien juif qui lui arrangea une rencontre avec le diable. En échange d'un reniement du Christ et de la Vierge qu'il signa de sa main, il obtint l'aide du diable. Mais, s'étant ensuite repenti, il se tourna vers la Vierge qui récupéra le contrat. Traduite en latin à la cour de Charles le Chauve († 877) par un diacre nommé Paul¹¹⁸, reprise vers 960 dans une autre version, sous la plume de Hrotswitha de Gandersheim (une religieuse auteur de multiples textes)¹¹⁹, la légende figure dans les œuvres de Marbod de Rennes († 1023)¹²⁰, de Guibert de Nogent († 1124)¹²¹, puis entre dans le vaste recueil des *Miracles de Notre Dame* rédigé par Gautier de Coinci († 1236)¹²², avant de fournir la matière d'une pièce de Rutebeuf et de se réincarner dans la *Légende dorée*.

L'évolution historique de l'usage de l'écriture se traduit par l'attention toujours plus soutenue prêtée à la signature du pacte. Alors que la version encore rudimentaire de Paul le Diacre, au X^e siècle, sans mentionner le fait que Théophile écrit de son propre sang, se borne à insister sur le sceau apposé avec son anneau¹²³, Jacques de Voragine raconte les choses ainsi : « Théophile [...] écrivit de son propre sang l'acte [*chirographum*] de sa renonciation et de son abjuration, le scella ensuite de son sceau, le donna

116. HINCMARUS, *De divortio Lothari et Theutbergae*, PL 125, cols. 721-725 ; IACOPO DE VARAZZE, *Legenda Aurea*, Giovanni Paolo MAGGIONI (éd.), Galuzzo, Sismel, 1998, chap. 139, pp. 971-976 et pp. 180-187.

117. Arturo GRAF, *Il Diavolo*, Rome, Salerno Editrice, [1899] 1980, pp. 162-164 ; Karl PLENZAT, *Die Theophiluslegende un den Dichtungen des Mittelalters*, Berlin-Nendeln, Matthiesen, « Germanische Studien-43 »/Kraus Reprint, [1926] 1967 ; Pascal TEXIER, « Du pacte de Théophile au pacte du sorcier », in *Histoire des faits de la sorcellerie. Actes de la VIII^e rencontre d'histoire religieuse tenue à Fontevault les 5 et 6 octobre 1984*, Angers, Presses universitaires d'Angers, 1985, pp. 25-34.

118. G. G. MEERSSEMAN (éd.), « Kritische Glossen op de Griekse Theophilus-Legende (7^e eeuw) en haar latijnse vertaling (9^e eeuw) », *Medelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren* (Bruxelles), 25-4, 1963, p. 3 et pp. 17-32.

119. HROTSWITHA, *Lapsus et conversio Theophili vicedomini*, in P. VON WINTERFELDT (éd.), *Hrotswithae Opera*, MGH SRG in Usurum Sclorum, 34 [1902] 1965, pp. 63-75 ; Hrotswitha récrit aussi la légende de Basile, *ibid.*, pp. 75-85.

120. Léon ERNAULD, « Marbode, évêque de Rennes. Sa vie et ses œuvres, 1035-1123 », *Bulletin et mémoires de la Société archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, 20, 1889, pp. 66-80.

121. AA. SS Febr. I, p. 487 sq. ; PL 171, cols 1495 sq.

122. Frédéric V. KOENIG, *Les miracles de Notre Dame par Gautier de Coinci*, Genève, Droz, 1955, I, « Comment Théophilus vint à pénitence ».

123. G. G. MEERSSEMAN, « Kritische Glossen... », art. cit., p. 19.

tout scellé au démon, et se lia ainsi à son service¹²⁴. » Quant à Rutebeuf, il ajoute une justification du pacte écrit : « Et puisque les choses vont ainsi, / sache bien qu'il me faut / de toi une lettre scellée, / explicite et sans ambiguïté, / car maintes personnes m'ont trompé, / faute d'avoir exigé une lettre ; / c'est pourquoi je veux qu'elle soit explicite¹²⁵. »

Avec les légendes de saint Basile et de Théophile, le pacte démoniaque devint au milieu du Moyen Âge un thème aussi fréquent que populaire, et commença à s'incarner aussi en contexte contemporain : c'est ainsi que Gerbert d'Aurillac (945/950-1003), le savant qui allait devenir pape sous le nom de Sylvestre II, fut accusé à la fin du XI^e siècle — pendant les troubles des conflits entre l'Empire et la papauté — d'avoir fait alliance avec le diable. Légende noire rapportée par Sigebert, abbé de Gembloux (mort en 1112), Orderic Vital († 1143 ?)¹²⁶ et Guillaume de Malmesbury († 1141) qui compile une histoire haute en couleurs racontant l'initiation de Gerbert aux arts de la magie : parti chez les Sarrasins apprendre l'astrologie, l'art de l'abaque et toutes sortes de magies, mais se heurtant au philosophe qui refuse de lui donner le précieux livre contenant tout le savoir magique, Gerbert séduit sa fille, qui l'aide à voler le livre, puis il conjure le démon, qui l'aide à franchir les mers, à devenir un professeur renommé, à être fait évêque de Ravenne et élu pape, voire à découvrir un trésor caché à Rome¹²⁷.

À l'évidence, les mouvements hérétiques fournissent l'atmosphère idéale pour les pactes diaboliques : on les accuse depuis l'Antiquité de sceller une alliance formelle avec le démon au cours d'orgies et de messes noires blasphématoires¹²⁸. Stéréotype que réactivent les textes polémiques des XII^e et XIII^e siècles, en y ajoutant le thème de l'écriture. Un *exemplum* de Césaire d'Heisterbach († vers 1240/50) raconte ainsi que deux hérétiques trompaient la populace de Besançon avec leurs miracles « fantastiques » (ils ne laissaient pas d'empreintes, marchaient sur les eaux et restaient indemnes au milieu des flammes), jusqu'au jour où un clerc découvrit l'origine de leur pouvoir surnaturel, en convoquant le diable et en le contraignant à avouer leur secret : ils avaient signé un pacte avec lui, et tous deux en portaient un exemplaire cousu sous la peau de l'aisselle. L'évêque fit extraire ces

124. JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, J.-B. M. ROZE (trad.), Paris, Garnier/Flammarion, 1967, vol. 2, p. 181.

125. *Le miracle de Théophile*, J. DUFURNET (texte et trad.), Paris, Flammarion, 1987, vers 248-254, pp. 54-55.

126. SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Chronographia*, MGH SS, 6, p. XX ; Marjorie CHIBNALL (éd.), *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Oxford, Clarendon Press, 1973-1980, I, p. 175 ; Pierre RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, le pape de l'An mil*, Paris, Fayard, 1987, pp. 10-15 ; C. HABIGER-TUCZAY, « Der Dämonenpakt... », art. cit., pp. 227-230.

127. WILLELMI MALMESBERENSIS MONACHI, *De Gestis Regum Anglorum*, William STUBS (éd.), Rolls Series, Londres, 1887, vol. 2, p. 202. Il y a de nouveaux enjolivements dans le *De nugis curialium* de Gautier Map († 1210), sans que soient mentionnés pourtant de pacte écrit ou de livre magique.

128. On trouvera chez N. COHN (*Démonolâtrie...*, op. cit.) une étude de la formation de ce stéréotype sur la longue durée.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

grimoires-amulettes, et l'on put, sans difficulté aucune, brûler vifs les hérétiques¹²⁹.

Ce genre d'accusation reflorissait durant les persécutions contre les Cathares, les Vaudois et autres hérétiques de la fin du Moyen Âge — en particulier dans l'entourage de persécuteurs fanatiques comme Conrad de Marbourg¹³⁰ —, au point qu'au XIV^e siècle certains textes polémiques surnomment même les Vaudois « Lucifériens ». Cependant, nul accent particulier n'est porté sur le pacte écrit, qui reste l'attribut du nécromancien ou de la sorcière, dont la mythologie commence à émerger.

Le concept nouveau et synthétique de sabbat des sorcières — dont les origines multiples continuent de prêter à controverse¹³¹ — présente pour nous l'intérêt d'incorporer sans grande modification le motif du pacte diabolique écrit. Témoin la manière dont les *Errores Gazariorum*, l'un des premiers textes (vers 1437) à évoquer un sabbat pleinement constitué¹³², décrivent le pacte de sorciers brûlés peu auparavant dans la région alpine :

Lorsque l'un d'eux entre pour la première fois dans leur secte, dès le serment de fidélité prêté et l'*homagium* rendu, le diable, à l'aide d'un certain instrument, soutire du sang de la main gauche de la personne qu'il a séduite, et, avec ce sang, trace sur du papier une certaine écriture, qu'il conserve ensuite par-devers lui¹³³.

Le motif du pacte diabolique fait alors fureur : en 1437, le pape Eugène IV mentionne le parchemin remis lors de l'*homagium* au diable¹³⁴ ; en 1448, lors du procès de Jacques Durier à Vevey, l'accusé est contraint de confesser qu'« il avait un parchemin imprégné de la sueur du démon et [écrit] de son propre sang », document cousu sous son bras entre la peau et la chair¹³⁵ ; dans la région voisine, les procès intentés contre les Vaudois

129. CAESARI HEISTERBACENSIS, *Dialogus Miraculorum*, V, 18, Josephus STRANGE (éd.), Cologne-Bonn-Bruxelles, Heberle, 1851, pp. 296-298.

130. Alexander PATSCHOVSKI, « Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 37, 1981, pp. 641-693.

131. Carlo GINZBURG, *Les batailles nocturnes : sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Flammarion, [1966] 1984 ; *Id.*, *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.* ; Gábor KLANICZAY, *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge, Polity Press, 1990 ; Nicole JACQUES-CHAQUIN et Maxime PRÉAUD (éds), *Le sabbat des sorciers XV^e-XVIII^e siècles*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993 ; Éva PÓCS, *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest, CEU Press, 1999 ; M. OSTORERO et alii, *L'imaginaire du sabbat...*, *op. cit.*

132. Pour la nouvelle datation de ce traité important, voir P. PARAVY, « À propos de la genèse médiévale... », *art. cit.*, pp. 334-335.

133. M. OSTORERO et alii, *L'imaginaire du sabbat...*, *op. cit.*, pp. 286-287.

134. J. HANSEN (éd.), *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung um Mittelalter*, Olms, Hildersheim, [1901] 1963, pp. 17-18.

135. Martine OSTORERO, « Folâtrer avec les démons ». *Sabbat et chasse aux sorciers de Vevey (1448)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 15, 1995, pp. 218-219, 228-229, ici p. 228.

en 1449 et 1451 mentionnent un « gros livre noir », où sont inscrits les membres de la secte¹³⁶.

Dans la seconde moitié du xv^e siècle, avec la première vague de chasses aux sorcières en Europe et la multiplication des traités démonologiques — le *Marteau des sorcières* entre autres —, les données sur les pactes écrits s'enrichissent considérablement et les concepts démonologiques de base se diversifient dans un processus de « bricolage » qui intègre éléments folkloriques et inventions individuelles¹³⁷. En voici quelques exemples issus d'un examen précis des sources concernant près de deux mille procès de sorciers en Hongrie du xvi^e au xviii^e siècle¹³⁸. D'après les confessions des accusés, l'usage de l'écriture dans les pactes diaboliques coïncide assez précisément avec leur relation aux textes dans leur univers social ordinaire, leur monde « réel » : peu d'archaïsme (qui colore plutôt d'autres aspects du sabbat¹³⁹), la variété résultant plutôt des formes multiples de rituel et de communication dans lesquelles s'inscrit l'écriture. On y peut distinguer quatre registres de communication : l'écriture (pacte écrit ou remise d'un reçu manuscrit) ; l'oralité (l'obligation de prononcer certaines expressions, de prêter serment et de renier la foi chrétienne) ; le symbolisme des gages et des signes (pièce de monnaie, sceau, marque du démon imprimée sur le corps de la sorcière) ; le symbolisme des gestes (tendre la main pour le serment, serrer la main du diable, l'embrasser, avoir avec lui des relations sexuelles, faire couler du sang sur le contrat).

Souvent, les accusés se prétendent illettrés, et donc incapables d'avoir souscrit le contrat démoniaque ; certains avouent qu'une personne « sachant bien le latin » a signé à leur place¹⁴⁰ ; d'autres que le démon ou un autre sorcier a guidé leur main lors de la signature¹⁴¹. Bien des sorciers racontent que le diable avait inscrit leur nom dans un livre ou sur un morceau de papier ; il leur était parfois impossible de déchiffrer le texte du contrat tant

136. Martine OSTORERO, « Commentaire aux *Errores Gazariorum* », in *Id. et alii, L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 311.

137. Pour la circulation des éléments entre la démonologie savante et les versions locales et individuelles, voir C. GINZBURG, *Les batailles nocturnes...*, *op. cit.* ; Robert ROWLAND, « “Fantasticall and devilshe Persons”: European Witch-Beliefs in Comparative Perspective », in B. ANKARLOO et G. HENNINGSEN (éds), *Early Modern European Witchcraft: Centers and Peripheries*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 161-191 ; Gábor KLANICZAY, « Le sabbat raconté par les témoins des procès de sorcellerie en Hongrie », in N. JACQUES-CHAQUIN et M. PRÉAUD (éds), *Le sabbat...*, *op. cit.*, pp. 227-246.

138. Ces analyses sont menées de manière plus approfondie dans Ildikó KRISTÓF, « How to Make a [Legal] Pact with the Devil? Literacy and Customary Law in Witch Confessions in Early Modern Hungary », in G. KLANICZAY et É. PÓCS (éds), *Démons, Spirits, Witches. Christian Demonology and Popular Mythology*, Budapest, CEU Press, à paraître.

139. É. PÓCS, *Between the Living and the Dead...*, *op. cit.*

140. En 1756, dans le comté d'Arad (maintenant en Roumanie), une femme avoua ceci sous la torture : « Le diable vint à moi, apportant avec lui sa liste, et madame Szabó [...], qui était bonne en latin, y inscrivit mon nom » (Andor K. KOMÁROMY, *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára* [Documents des procès de sorcières en Hongrie], Budapest, MTA, 1910, p. 596).

141. À Szeged, en 1728, une femme de soixante-cinq ans « eut à écrire une lettre avec de l'encre rouge, le diable lui tenant la main » (János REIZNER, *Szeged története* [Histoire de Szeged], Szeged, 1900, vol. 4, p. 382).

PRATIQUES D'ÉCRITURE

l'écriture du diable était illisible¹⁴². Sont-ils sincères ou tentent-ils de se disculper ? En ce qui concerne sa nature, le contrat manuscrit pouvait être une simple feuille de papier (une « lettre » ou un « billet », un livre ou un registre de noms). On rencontre aussi des références à des documents de type juridique, parfois accompagnées de la terminologie latine technique : *contractus*, *alba* (promesse solennelle écrite), *quietantia* ou *cedula* (reçu ou billet attestant de la conclusion d'un accord juridique). Ces « procédures de crédibilité » étaient censées apporter un surcroît de réalité aux récits.

Le droit civil hongrois a peut-être servi de modèle à la mise en forme de l'écriture dans ces confessions¹⁴³. Il définissait en effet un double régime d'authentification et, par conséquent, de preuve dans les actes juridiques, *litterali documento vel humano testimonio*. Double régime qu'attestent les ouvrages de droit, les décrets locaux, les manuels de juridiction aussi bien que les archives des procès, et cela du XVI^e jusqu'à une date avancée du XVIII^e siècle. Paysans ou citadins, les parties avaient eu dans leur vie maintes occasions de se trouver impliquées dans des actions juridiques, et, plus d'une fois sans doute, elles avaient dû choisir entre les modes *oretenus* et *in scriptis*. Aussi pouvaient-elles, lorsqu'il leur fallait évoquer les modalités du pacte diabolique, avoir recours à ces formes légales bien connues. Ainsi de Dániel Rózsa, juge de Szeged, accusé de sorcellerie en 1728, qui décrit l'assemblée des sorciers sur le modèle d'une réunion du conseil ordinaire de la cité :

C'est Pluton qui avait la liste et lorsqu'ils se rassemblèrent, il énuméra tous les sorciers un à un et demanda pourquoi tel ou tel n'était pas présent et où on pouvait les trouver. Et lui [le juge] était chargé de lui rendre compte de chacun et de tous¹⁴⁴.

Cette attention portée à l'« effet de réel » mérite d'être soulignée car elle traduit à quel point ces personnes, illettrées ou non, redoutaient la contrainte juridique, conséquence implacable de l'inscription de leur nom dans le livre. À preuve la déposition pittoresque faite en 1733, par Eva Katona, une servante de seize ans vivant à Csorna (près de Sopron, à l'ouest de la Hongrie). Voici comment elle décrit sa résistance héroïque :

Un grand homme noir s'approcha d'elle pour la faire signer dans le gros livre qu'il tenait à la main. [...] Il dit : « Tu ne devrais point te fier à

142. Une femme de Madocsa (sud-ouest de la Hongrie) avoue en 1741 avoir reçu du démon une lettre scellée avec des « caractères diaboliques imprimés dessus » (Ferenc SCHRAM, *Magyarországi boszorkányperek. 1526-1768* [Procès de sorcières en Hongrie, 1526-1768], Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970, vol. 2, pp. 502-503) ; non loin de là, à Paks, on raconte que sur une petite pièce donnée par le démon « il y avait certaines lettres impossibles à déchiffrer », *ibid.*, p. 546.

143. Cf. Ildikó KRISTÓF, « A számoktól a szövegekig. Alfabétizációtörténet, olvasástörténet vagy kommunikációtörténet ? (Des figures aux textes. Histoire de l'alphabétisation, de la lecture ou de la communication ?) », in J. HUDI (éd.), *Az alfabétizáció története a kora újkori Magyarországon* (L'histoire de l'alphabétisation en Hongrie à l'âge moderne), à paraître.

144. J. REIZNER, *Szeged története*, *op. cit.*, p. 407.

l'écriture noire parce que l'Enfer est noir ; tu devrais plutôt te fier à l'écriture jaune ou rouge, parce que les Cieux sont de couleur jaune et aussi rouge, et celui qui n'a pas foi dans le livre qu'il tient entre ses mains, il ne verra jamais les Cieux ». C'est ainsi qu'il tenta de l'impressionner [...]. Deux semaines plus tard, juste après midi, elle fut à nouveau transportée : ils la tirèrent jusqu'au four à briques du domaine du Prévôt, ils la jetèrent à deux reprises dans le four pour la contraindre à entrer dans leur compagnie et écrivirent son nom de son propre sang dans le gros livre. Lorsqu'elle sortit du four, alors arriva un homme grand portant un capuchon (car il pleuvait à verses) [...], un gros livre à la main, et il voulut la forcer à se couper le doigt et à signer de son nom dans le gros livre, mais elle ne le fit pas¹⁴⁵.

Ces deux derniers récits associent donc à la signature du pacte le livre diabolique contenant la liste des sorciers, élément qui exige une étude plus précise.

Catalogues des péchés et des mérites

Une fois de plus, le motif du Livre dont les pages recèlent le destin de l'humanité ou la liste des péchés et des mérites est d'origine antique : à Babylone, le dieu-scribe Nebo, fils de Marduk, qui inscrit le destin des humains sur ses tablettes, note aussi leurs actions soit sur la Tablette de la Grâce, soit sur celle du Péché. Et la Tablette de la Destinée originelle, sur laquelle il inscrit le destin du monde, faisait l'objet de rites de vénération lors de la célébration du Nouvel An. Chez les Égyptiens, c'est Thot qui joue les dieux scribes, siégeant aux côtés de Râ et d'Osiris pour enregistrer leurs ordres¹⁴⁶. Quant à la mythologie gréco-romaine, elle confie le destin à trois divinités, Klotho, Lachesis et Atropos, qui ont respectivement pour attribut la quenouille (pour filer la destinée humaine), le globe (pour l'horoscope) et le rouleau, renvoyant au livre des destins. À quoi il faut ajouter les *Fata scribunda*, que mentionne Tertullien, la déesse Fortune évoquée par Pline dans ses *Histoires naturelles*¹⁴⁷, et Hermès, d'ordinaire chargé d'enregistrer les fautes des vivants.

Quant à la Bible, c'est dans Exode 32, 33 qu'elle formule pour la première fois le thème (« celui qui a péché contre moi, c'est lui que j'effacerai de mon livre »), tandis que les Psaumes mentionnent un Livre de vie, aux portes de Sion (87, 6 : « Yahvé inscrit au registre des peuples : "un tel y est né" »), et un Livre des destins ou de la destinée (139, 16 : « Mon embryon, tes yeux le voyaient ; / sur ton livre, ils sont tous inscrits, / les jours qui y ont été fixés, / et chacun d'eux y figure. ») Et Daniel 12, 1 souligne le rôle de ces livres lors du Jugement dernier : « En ce temps-là, ton peuple échappera : tous ceux qui se trouveront inscrits dans ton Livre » (*scriptus in libro vitae*, dit la Vulgate). Saint Paul évoque le livre des

145. F. SCHRAM, *Magyarországi boszorkányperek...*, op. cit., pp. 92-93.

146. L. KOEP, *Das himmlische Buch...*, op. cit., pp. 4-5, 8-9 et 63-65.

147. TERTULLIEN, *De anima*, 39-2 ; PLINE L'ANCIEN, *Histoires naturelles*, 2, 7, 22.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

bonnes œuvres en s'adressant à « Clément et [s]es autres collaborateurs, dont les noms sont inscrits au livre de vie » (Philippiens 4, 3), tandis que le livre des sept sceaux peut faire figure de livre des destins, le Jugement dernier recourant lui aussi au catalogue des bonnes et mauvaises actions aussi bien qu'au Livre de Vie (Apocalypse 20, 12) :

Et je vis les morts, grands et petits, debout devant le trône ; on ouvrit des livres, puis un autre livre, celui de la vie ; alors les morts furent jugés d'après le contenu des livres, chacun selon ses œuvres.

Le Livre des œuvres devint d'ailleurs un élément récurrent dans l'iconographie du Jugement dernier¹⁴⁸, auquel l'hagiographie de l'Antiquité tardive et du début du Moyen Âge fait fréquemment référence : Rufin d'Aquilée († 410) évoque un ange relevant les noms de tous les moines qui communient, à l'exception des deux qui le font en état de péché mortel ; dans la vie d'Aichard de Jumièges († 687) rédigée au x^e siècle, le diable note les péchés au fur et à mesure qu'il sont commis¹⁴⁹. La tradition exégétique du xii^e siècle, avec Hugues de Saint-Victor, Hugues de Folieto ou Bernardus Sylvestris, reprend le motif du livre des destins. Quant au *Dies irae* de Thomas de Celano, il décrit ainsi le Jugement dernier : *Liber scriptus proferetur, / In quo totum continetur, / Unde mundus judicetur*¹⁵⁰. À ce motif est associé celui de la rédemption par le sacrifice du Christ, réitéré par le baptême, qui lave les fautes, parfois de la manière la plus littérale, « en effaçant le chirographe », comme le soulignent Tertullien, Ambroise et d'autres Pères de l'Église¹⁵¹. De là le motif hagiographique qui se développe au Moyen Âge, celui de la lettre scellée énumérant les péchés, qui se vide de son contenu lorsque, par l'intercession du saint, ils se trouvent pardonnés.

Le meilleur exemple en est sans doute la légende du péché de Charlemagne, que des visionnaires du haut Moyen Âge (*Visio Rotharii monachi, Visio pauperulae, Visio Vettini*) voient expier au Purgatoire « les tentations de la chair »¹⁵². Dans la *Vie de Saint Gilles*, rédigée au x^e siècle, Charlemagne, rencontrant le saint ermite à sa cour, lui dévoile les péchés qui pèsent sur sa conscience, excepté le plus grave, qu'il n'a pas le courage de confesser. Le saint prie alors pour que sa faute lui soit remise, et, pendant la messe,

148. Jérôme BASCHET, « Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Âge », in N. NABERT (éd.), *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 187-210.

149. RUFINUS D'AQUILEIA, *Historia Monachorum*, c. 32 ; *Vita sancti Aichardi*, c. 44-45 (cité par J.-C. POULIN, « Entre magie et religion... », art. cit., p. 129).

150. E. R. CURTIUS, « Le symbolisme du livre », art. cit., vol. 2, p. 29.

151. L. KOEP, *Das himmlische Buch...*, op. cit., pp. 61-62.

152. BAUDUIN DE GAIFFIER, « La légende de Charlemagne. Le péché de l'empereur et son pardon », in *Études critiques d'hagiographie et iconologie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967, pp. 260-275 ; Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 159-161.

un ange lui apporte un message, lui révélant quel était ce péché (que la légende ne précise pas) et l'assurant qu'il était pardonné¹⁵³. Développé dans la *Vita Karoli Magni*, postérieure à la canonisation de Charlemagne en 1165 (moins explicite sur la question de la faute, elle souligne la bienveillance divine envers l'empereur), le motif réapparaît ensuite chez Étienne de Bourbon († 1261), dans son *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*¹⁵⁴.

C'est en fait au VII^e siècle et à la légende du patriarche d'Alexandrie, saint Jean l'Aumônier, rédigée par Léonce de Naples, que remonte le motif de la lettre scellée contenant les fautes¹⁵⁵. À une femme qui cherchait à se faire pardonner un péché si grave qu'elle n'osait le confesser, le saint lui conseilla de le coucher par écrit dans une lettre et de la lui donner scellée. Mais il mourut peu après. Terrorisée à l'idée que cette lettre pût révéler ses fautes au grand jour, la femme alla sur la tombe de saint Jean lui confier sa peur avec des larmes de reproche. Au bout de trois jours de lamentations, le saint sortit de son tombeau et lui rendit la lettre compromettante, toujours scellée. Lorsque, pleine d'anxiété, elle l'ouvrit, elle lut en lieu et place de son propre texte : « Par égard pour mon serviteur Jean, ton péché est pardonné ».

Le motif connut ultérieurement d'autres occurrences, au XII^e siècle par exemple, dans la *Vie de saint Émeric*, fils de saint Étienne de Hongrie et canonisé en 1083. Après s'être confessé au pape Hildebrand (Grégoire VII), un chevalier allemand nommé Conrad coucha par écrit ses péchés dans une lettre, mais, à l'instant même où il la scella, son corps se retrouva pris lui aussi dans une armure de fer, avec cinq chaînes et cadenas. Le pape lui conseilla alors de se rendre en pèlerinage auprès des saints jusqu'à ce que, par la vertu de leur intercession, la grâce divine effaçât ses péchés, faisant tomber les chaînes qui l'enserraient et vidant la lettre de son contenu. Après maintes tentatives infructueuses, le miracle se produisit enfin en Hongrie, sur la tombe de saint Émeric : les chaînes tombèrent dans un grand vacarme, et, décachetée, la lettre apparut « vierge de toute écriture »¹⁵⁶.



153. « Orante missa est ad eum cedula in qua scriptum erat illud crimen et quod dimissum erat regi ad Egidii preces » (*BHL*, 93) ; cf. Elizabeth Chester JONES, *Saint Gilles. Essai d'histoire littéraire*, Paris, Honoré Champion, 1914.

154. G. RAUSCHEN, *Die Legende Karls des Grossen im 11 und 12 Jahrhundert*, Leipzig, Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde, 1890, pp. 35-36. Albert LECOY DE LA MARCHE (éd.), *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*, Paris, H. Loones, 1877, pp. XX ; cf. Jacques BERLIOZ, *Saints et damnés : la Bourgogne du Moyen Âge dans les récits d'Étienne de Bourbon, inquisiteur (1190-1261)*, Dijon, Éditions du Bien Public, 1989.

155. *Bibliotheca Hagiographica Graeca (BHG)*, 886, H. GELZER (éd.), Fribourg-en-Brisgau, 1893, pp. 95-99 ; cf. Heinrich GÜNTER, *Psychologie de la légende*, Paris, Payot, [1949] 1954, p. 288.

156. *Legenda sancti Emerici ducis*, Emma BARTONIEK (éd.), in *Scriptores Rerum Hungaricum...*, op. cit., pp. 441-460.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

Comme on l'aura constaté à la lecture de ce dossier ordonné en fonction des catégories qui nous ont semblé pertinentes, la question est loin d'être épuisée, chacune des rubriques ouvrant la possibilité et la nécessité de nouvelles recherches.

Il faudrait d'abord consacrer à la liturgie une enquête anthropologico-historique, centrée sur les structures rituelles et linguistiques de ses formules, du même type que celle qu'a menée Lester K. Little à propos de la sous-catégorie des malédictions monastiques¹⁵⁷, et compléter l'analyse, restée ici rudimentaire, du copieux matériau que fournit la Kabbale, particulièrement utile pour comprendre les significations surnaturelles de l'écriture. Un compte rendu adéquat de l'exégèse médiévale aussi bien que des Livres des secrets exigerait de mettre au jour les liens existant entre les théologies chrétienne et juive ; et toute conclusion sur ces ouvrages et la nécromancie devrait prendre en compte les nouvelles analyses suscitées par la *Societas magica* et coordonnées par Richard Kieckhefer, Claire Fanger et Frank Klaassen, de même que l'édition en cours du *Corpus Hermeticum*, sous la direction de Paolo Lucentini. Quoi qu'il en soit, les accusations de nécromancie portées contre les clercs pendant le Moyen Âge tardif, les exemplaires de livres de magie circulant clandestinement, en marge de la société ecclésiastique, la symétrie qui constitue en miroir l'une de l'autre les mythologies positive et négative du surnaturel, tout ceci suggère qu'une étude plus précise des savants et lettrés liés aux cultes religieux pourrait offrir des perspectives nouvelles¹⁵⁸.

Si la Bible comme relique, la crémation des livres hérétiques et magiques, les *sortes biblicae* constituent autant de champs où les données abondent, le plus fascinant reste sans doute la relation qui unit images et symboles corporels à l'écriture : lettres inscrites dans le cœur, symbolisme des parties du corps humain, lecture du corps démembré du martyr ou du saint, interprétation des convulsions qui agitent la sorcière possédée ou torturée¹⁵⁹. Dans le domaine des relations entre texte et image, où se déploient aujourd'hui des recherches importantes, nous voudrions attirer l'attention sur une question particulière : quels sont les modes (relation, juxtaposition ou opposition) qui régissent les rapports entre la sacralité de l'écriture et celle de l'image ?

Dans le second temps de notre étude, consacré à certaines facettes de la communication écrite avec le surnaturel, l'examen systématique des *loci* bibliques s'est avéré fécond, à la mesure de l'influence immense qu'ils ont exercée sur la pensée médiévale en la matière : révélation, lettre divine, livre des destins, livre de vie, catalogue des œuvres — bonnes ou mauvaises. Il faudrait, pour compléter le tableau, explorer les divers commentaires qu'ont suscités ces thèmes au sein de la littérature exégétique depuis les Pères

157. L. K. LITTLE, *Benedictine Maledictions...*, *op. cit.*

158. R. KIECKHEFER, « The Holy and the Unholy... », *art. cit.*

159. Nancy CACIOLA, « Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe », *Comparative Studies in Society and History*, 42, 2000, pp. 268-306.

de l'Église, l'explication qui en est donnée dans les homélies et les sermons médiévaux, ainsi que leurs variantes dans les textes hagiographiques.

Si le pacte avec le diable, pour sa part, a déjà fasciné l'historiographie, l'exploitation systématique des très riches sources qu'offrent les confessions et les témoignages liés à la sorcellerie aux débuts de l'époque moderne ouvre de nouvelles voies d'approche. Un bref examen des récits hongrois associés au sabbat en aura donné un aperçu, nous l'espérons du moins. Si l'on revient aux représentants positifs du pouvoir surnaturel, il convient incontestablement de prendre en compte la question des prières (comme des autres formes de communication employées dans la demande de secours), et d'étudier la complémentarité entre écriture et oralité dans ce domaine¹⁶⁰. L'extension de la recherche aux débuts de l'époque moderne permettrait de constituer une collection considérable d'ex-voto contenant de l'écriture¹⁶¹, domaine où les sources médiévales sont malheureusement rares. Enfin, il reste beaucoup à glaner encore auprès des écrits et des livres mentionnés dans les visions médiévales.

Si notre enquête est donc loin d'être close, même dans les deux domaines où nous avons proposé une classification du matériau déjà rassemblé, il est encore un troisième champ que nous n'avons pas abordé, celui de l'écriture comme archive du surnaturel. C'est sur cet aspect que nous terminerons.

Le point de départ est à l'évidence l'écriture de la révélation et de la prophétie, avec la Bible d'abord, puis les œuvres des autres « scribes » rédigeant les messages célestes (de nature orale, visuelle ou mentale). Schèmes de représentation, auto-représentations du scribe, prophéties et hagiographies envisagées comme genres littéraires, autant de terrains ouverts à l'enquête, auxquels il faudrait ajouter les relations conflictuelles à l'intérieur des couples oracle/scribe (Angèle de Foligno et Frère Arnaud, ou Catherine de Sienne et Raymond de Capoue par exemple).

Une autre voie est celle qu'ouvre la multiplication récente des études sur l'hagiographie, qui, délaissant le domaine désormais largement exploré des légendes, se tournent davantage vers le concept de miracle¹⁶². La structure narrative du récit de miracle fait par exemple apparaître le mode de description de l'événement surnaturel. Les dépositions des témoins lors des procès de canonisation permettent, quant à elles, de voir le scribe à l'œuvre

160. Nicole BÉRIOU, Jacques BERLIOZ et Jean LONGÈRE, *Prier au Moyen Âge : pratiques et expériences (v^e-xv^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 1991.

161. Bernard COUSIN, *Le miracle et le quotidien : les ex-voto provençaux, images d'une société*, Aix-en-Provence, Sociétés, Mentalités, Cultures, 1983.

162. Outre les travaux maintenant classiques d'André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1988 ; Pierre-André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (xi^e-xii^e siècle)*, Paris, Le Cerf, 1985 ; Michael GOODICH, *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart, Hiersemann, « Monographien zur Geschichte des Mittelalters-25 », 1982 ; *Id.*, *Violence and Miracle in the Fourteenth Century. Private Grief and Public Salvation*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1995 ; Sofia BOESCH GAJANO et Marilena MODICA (éds), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Rome, Viella, 1999 ; Didier LETT, *L'enfant des miracles*, Paris, Aubier, 1997.

PRATIQUES D'ÉCRITURE

ainsi que les conditions particulières entourant l'observation et la description de cette irruption directe du surnaturel dans la vie quotidienne. Les dépositions peuvent aussi rapporter des miracles sur le vif, phénomènes mystiques, visions et apparitions. Les récits font alors l'objet de débats quant à leur authenticité, d'examens méticuleux réglés par la procédure légale ; ils sont regroupés dans divers recueils, cycles de légendes, devenant ainsi un texte proprement hagiographique.

Une enquête sur les procès de sorcellerie tirerait aussi un grand profit des travaux conduits sur l'hagiographie en général et les analyses de miracles en particulier : à l'instar de ceux-ci, les témoignages concernant les *maleficia* peuvent mettre en œuvre des schèmes rhétoriques et narratifs ; et la confession des sorciers, spontanée ou sous la torture, pose aux rédacteurs le même genre de difficulté que la sainteté et la prophétie. Là encore, la manière dont le discours démonologique écrit se constitue en intégrant variantes individuelles et locales, formules-types et lieux communs mytho-folkloriques inciterait à des comparaisons nécessaires avec la face positive du sacré.

Il conviendrait enfin d'approfondir l'étude des cas de possession et d'exorcisme, dont les rituels présentent une relation étroite avec les bénédictions et les excommunications : la scène de l'exorcisme, qui permet une confrontation aussi spectaculaire que radicale avec le démon, fait une place à l'écrit : au-delà des formules d'exorcisme ou des écrits-talismans auxquels recourt l'exorciste pour se protéger, il faudrait examiner le « devenir-archive » de ce drame, les langages inconnus parlés par le possédé, ou le journal de l'exorciste. Il reste encore beaucoup à découvrir par une mise en série systématique et une analyse des cas d'exorcisme contenus dans les recueils de miracles¹⁶³. Voilà qui conduira à nouveau au-delà des limites du Moyen Âge.

Gábor KLANICZAY
Collegium Budapest

Ildikó KRISTÓF
*Institut d'Ethnographie de
l'Académie hongroise des Sciences*

Traduit par Marie-Pierre Gaviano

163. Voir, sur ce point, l'étude fort utile de Muriel LAHARIE, *La folie au Moyen Âge, XI^e-XIII^e siècles*, Paris, Le Léopard d'or, 1991.