



**HAL**  
open science

## “ David Qimḥi et Gilles de Viterbe : La lexicographie juive face à l’héritage magique ”

Emma Abate

### ► To cite this version:

Emma Abate. “ David Qimḥi et Gilles de Viterbe : La lexicographie juive face à l’héritage magique ”. *Anges et démons d’Orient et d’Occident*, 2017. hal-03091330

**HAL Id: hal-03091330**

**<https://hal.science/hal-03091330>**

Submitted on 30 Dec 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

EMMA ABATE

Laboratoire européen d'histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances (HASTEC)  
Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT)

## David Qimhi et Gilles de Viterbe : La lexicographie juive face à l'héritage magique

Cet article porte sur la notion de « magie » au Moyen Âge et à la Renaissance. Il prend en considération le lexique biblique *Sefer ha-Shorashim* par l'exégète juif David Qimhi (1160-1235) et sa traduction latine par le kabbaliste chrétien Gilles de Viterbe (1469-1532). Les entrées regardant les pratiques magiques sont analysées en comparaison aux lemmes d'un glossaire inédit à la main de Gilles et du lexique hébreu *Tishbi* par le savant juif Elie Lévi (1469-1549). Ces thèmes sont abordés à la lumière des passages du *Sefer Raziel*, le livre de magie astrale le plus répandu à l'époque, dont Gilles possédait plusieurs copies. Le but est de mettre en lumière des aspects de la transmission des contenus magiques juifs aux hébraïsants chrétiens et leur contribution à la définition du magus à la Renaissance.

### David Qimhi and Giles of Viterbo. Jewish Lexicography facing the Magical Heritage

This article deals with the notion of “magic” in the middle Ages and in the Renaissance. It takes into account the biblical lexicon *Sefer ha-Shorashim* by the Jewish exegete David Qimhi (1160-1235) and its Latin translation by the Christian cabbalist Giles of Viterbo (1469-1532). The entries related to magic are compared with lemmas found in an inedited glossary compiled by Giles himself and in the Hebrew lexicon *Tishbi* by the sage Elia Levita (1469-1549). I explore this material in the light of some passages from *Sefer Raziel*, the most popular book of astral magic at the time, which Giles owned in different copies. The purpose is to observe some features of the transmission of Jewish contents on magic to the Christians Hebraists and their contribution to the definition of the *magus* at the Renaissance.

### AVANT-PROPOS

À ses lecteurs, le *Sefer ha-Shorashim* (« Livre de Racines ») – le lexique biblique œuvre du grammairien et exégète David ben Yosef Qimhi (1160-1235)<sup>1</sup> – devrait se présenter comme une source réfractaire et imperméable à toutes activités que l'on réunit sous l'étiquette de « magie »<sup>2</sup>.

Pourtant, l'ouvrage comporte des entrées qui ont trait à l'univers des pratiques occultes, à ses opérateurs et à son imaginaire.

---

<sup>1</sup> Vécu en Provence entre XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle, David ben Yosef Qimhi était d'une famille originaire de l'Espagne qui comptait parmi ses membres des illustres savants reconnus dans le milieu culturel contemporaine par leur écrits exégétiques et grammaticaux, le père Josef (1105-1170) et le frère Moïse (1127-1190). Rédigé vers le 1210 à Narbonne, le *Sefer ha-Shorashim*, s'inspire au lexique *Kitāb al-Tanqīh* de Yona ibn Janaḥ (XI<sup>e</sup> siècle), dont il y avait déjà à l'époque de Qimhi une traduction hébraïque faite par Judah ibn Tibbon (1120-1190). Cf. Frank E. Talmage, *David Kimhi: the man and the commentaries*, Harvard, Harvard University Press, 1975.

<sup>2</sup> Le *Sefer ha-Shorashim* était initialement la contrepartie lexicographique (*heleq yinian*) d'un ouvrage majeur, le *Mikhol*, qui comprenait aussi un traité grammatical (*heleq diqduq*). Les deux parties ont commencé bien tôt à être transmises séparément comme des textes indépendants.

L'objet de cette étude est l'exploration de ces entrées, à la recherche des définitions et conceptions qui les soutiennent, dans le but de dégager les notions sous-jacentes aux représentations de « magie », « magicien » et « démon »<sup>3</sup>.

Après un aperçu des procédés exécutés mis en œuvre par Qimḥi, je retracerai la fortune de l'ouvrage au Moyen Âge et chez les cabalistes chrétiens de la Renaissance. Ensuite, les entrées « magiques » du *Sefer ha-Shorashim* seront passées en revue et, plus particulièrement, mises en regard des lemmes correspondants de la version latine du lexique, le *Liber Radicum*, ouvrage attribué au cabaliste chrétien Gilles de Viterbe (1469-1523)<sup>4</sup>, et d'un glossaire inédit hébreu-latin annoté de la main de Gilles lui-même<sup>5</sup>.

Seront également pris en compte les noms de démons dans le dictionnaire hébreu *Tishbi* (Isny 1541), un ouvrage plus tardif, rédigé par le savant et philologue juif Elie Lévíta (1469-1549), qui était le maître d'hébreu de Gilles de Viterbe<sup>6</sup>.

Ces matériaux lexicographiques seront évalués à la lumière d'une source magique propre. En effet, Gilles possédait dans sa bibliothèque plusieurs manuscrits du *Sefer Raziel ha-Gadol*, le traité de magie astrale le plus répandu au Moyen Âge (avec le *Picatrix*) – attribué à Eleazar de Worms (XIII<sup>e</sup> siècle) et publié à Amsterdam en 1701 seulement<sup>7</sup>. Transmis sous le titre *Raziel* ou *Sodei Rezia*, ce livre a été copié en hébreu pour Gilles par Elie Lévíta et traduit en latin par Gilles lui-même<sup>8</sup>.

Le texte du *Raziel* a un caractère énigmatique ; le début est consacré à la bénédiction du sage expert en secrets célestes et à la description des qualités indispensables à son esprit pour acquérir des

---

<sup>3</sup> Sur la catégorie de « magie » cf. H. Simon Versnel, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38, 1991, p. 177-197 ; Moshe Idel, « On Judaism, Jewish Mysticism, and Magic », eds. Paul Schäfer, Hans Gerhard Kippenberg, *Envisioning Magic : A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 195-214 ; Jan N. Bremmer, « The Birth of the Term Magic », eds. Jan N. Bremmer, Jan R. Veenstra, *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven, Peeters, 2002, p. 1-11 ; Yuval Harari, « What is a Magical Text? : Methodological Reflections Aimed at Redefining Early Jewish Magic », éd. Shaul Shaked, *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, p. 91-124 ; Gideon Bohak, « Prolegomena to the Study of the Jewish Magical Tradition », *Currents in Biblical Research* 8, 2009, p. 107-150.

<sup>4</sup> L'ouvrage inédit est conservé dans deux manuscrits : le ms Rome, Biblioteca Angelica, Lat. 3, et le ms Ecosse, St. Andrews University Library, BS 1158 H4 D2 C2. Les deux exemplaires renferment la même traduction du texte hébreu, assez littérale, attribuée aux soins de Gilles de Viterbe ; malgré les copies ne soient pas rédigées par sa propre main, elles comportent sa signature et ses notes. Cf. Léon Gabriel J. B. Pelissier, « Manuscrits de Gilles de Viterbe à la Bibliothèque Angélique, (Rome) », *Revue des bibliothèques* 2, 1892, p. 228-240 ; Charles Astruc – Jacques Monfrin, « Livres latins et hébreux du Cardinal Gilles de Viterbe », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* 23, 1961, p. 551-554 ; François Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964, p. 44-140 ; Emma Abate, « Filologia e Qabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla biblioteca Angelica di Roma », *Archivio italiano per la storia della pietà* 26, 2014, p. 409-446.

<sup>5</sup> Il s'agit de l'exemplaire autographe, ms Paris, BNF, Lat. 596.

<sup>6</sup> Cf. Gérard E. Weil, *Elie Lévíta, humaniste et massorète*, Leiden, Brill, 1963, p. 279-285.

<sup>7</sup> Le *Raziel* est un recueil de magie astrale et talismanique d'inspiration hermétique comprenant des éléments rituels, invocations, exorcismes et notamment des instructions pour la préparation de sceaux, images et amulettes. Il y a peu d'études spécifiques concernant le *Raziel* : cf. François Secret, « Sur quelques traductions du Sefer Raziel », *Revue des études juives* 128, 1969, p. 223-245 ; Alberto Garcia Aviles, « Alfonso X y el Liber Raziel : Imagenes de la magia astral judia en el scriptorium Alfonsi », *Bulletin of Hispanic Studies* 74, 1997, p. 21-39 ; Graziella Federici-Vescovini, *Le Moyen Âge magique. La magie entre religion et science aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Vrin, 2011, p. 135-139.

<sup>8</sup> Deux exemplaires en hébreu ont été copiés par Lévíta : les mss München, Bayerische Staatsbibliothek, Heb. 81, et London, British Museum, Add. 27.199 ; ils renferment avec le *Raziel*, des commentaires du piétisme juif Ashkénaze (*Ḥaside Ashkenaz*) et des sources de magie astrale. Dans le ms London, British Museum, Add. 27.199, le texte qui correspond au *Sefer Raziel ha-Gadol* porte l'intitulée *Sodei Rezia*. Une version latine du *Raziel* a été traduite par Gilles de Viterbe lui-même et se trouve dans les mss Paris BNF, Lat. 598, ff. 489-560, BNF Lat. 527, ff. 234ss, et Vat. Lat. 5198, ff. 229-246v. En outre, j'ai récemment identifié une copie du *Raziel* traduit en vulgaire italien, qui a été offerte à Gilles par l'humaniste Nicolaus Camerarius (XVI<sup>e</sup> siècle) : il s'agit du ms Rome, Biblioteca Angelica, Lat. 44 qui renferme plusieurs textes des mystiques juives, magie astrale et cabbale.

pouvoirs sur les phénomènes astraux et terrestres<sup>9</sup>. Quatre catégories de spécialistes des pratiques occultes s'occupent de la prédiction de l'avenir : le *ba'al 'ov* (nécromant), le *yid'oni* (devin), le magicien qui convoque les démons et l'astrologue<sup>10</sup>. Pour finir, sont dénombrées les « racines » essentielles qui se trouvent « dans le cœur » du savant-expert des secrets célestes.

À la lumière de passages du *Raziel*, j'entends illustrer comment la relecture de traditions exégétiques juives parfaitement indépendantes et distantes dans leur origine et leur contenu intellectuel (telles que la magico-mystique et la lexicographique) ont contribué à la représentation du savant, expert des secrets et *magus*, à la Renaissance.

## SHORASHIM ET ARCANA

Qimhi préconisait une méthode exégétique « rationaliste », le *pshat* (le simple), qui limite les interprétations haggadiques et mystiques ; il était partisan de Moïse Maïmonide (1135-1204), fouetteur d'astrologues, magiciens et rédacteurs d'amulettes<sup>11</sup>. Dans le même temps, par sa formation et ses origines andalouses, Qimhi était dans une certaine mesure sensible à une exégèse plus complexe et ouverte au *drash*, une exégèse aux moyens symboliques et allégoriques. Il maîtrisait parfaitement, d'un côté, la tradition midrashique et targumique, de l'autre, la littérature philosophique et des grands savants tels que Saadia Gaon (882-942), Maïmonide et Abraham ibn Ezra (1089-1167)<sup>12</sup>.

Dans le *Sefer ha-Shorashim*, les racines sont classées dans l'ordre alphabétique ; d'abord, la racine est écrite sans être conjuguée, ensuite sont notées les références bibliques qui exemplifient ses différents usages (en tant que verbe, actif ou passif, en tant que nom ou adjectif). Les commentaires qui suivent les citations de la Bible sont tirés du Talmud, des *midrashim* ou d'ouvrages plus récents de grammairiens, savants et philosophes. En outre, Qimhi ajoute souvent ses propres interprétations et des gloses en langue vernaculaire provençale pour rendre le contenu plus accessible à ses contemporains et lecteurs<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Il est intéressant d'observer qu'au début du recueil de magie astrale hermétique *Picatrix* on retrouve également une longue bénédiction du sage. Le *Picatrix* n'est pas directement influencé par la tradition juive, tandis que le *Raziel*, inspiré aussi par des spéculations néo-platonisantes et hermétistes, correspond aux thèmes de la tradition de *Haside Ashkenaz*. Sur le *Picatrix* cf. Von Hellmut Ritter, Martin Plessner éd., *Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti. Aus dem Arabischen ins Deutsche*, London, The Warburg Institute, 1962; David Pingree, *Picatrix, the Latin Version of the Ghayat al-hakim*, London, The Warburg Institute, 1986; Béatrice Bakhouché, Frédéric Fauquier, Brigitte Pérez-Jean, *Picatrix. Un traité de magie médiéval*, Turnhout, Brepols, 2003 ; Jean-Patrice Boudet, Anna Calozzo, Nicolas Weill-Parot, *Images et magie, Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Champion, 2011.

<sup>10</sup> Cf. *Sefer Raziel ha-Gadol* (Amsterdam 1701), f. 8v :

כשמביאים בעלי הדין לפני השלטון, אלו היה יודע שהשלטון בעל אוב וידעוני או עוסק במעשה שדים או במזלות לדעת את אשר נעשה, לא היה מכחש ממנו, כי יודע שהשלטון יודע הכל

<sup>11</sup> Voir : Bezalel Safran, « Maimonides Attitude to Magic and to Related Types of Thinking », éd. Bezalel Safran, Eliyahu Safran, *Porat Yosef: Studies Presented to Rabbi Dr. Joseph Safran*, Hoboken, NJ, 1992, p. 92-110; Aviezer Ravitzky, « Maimonides and his Disciples on Linguistic Magic and the 'Madness of the Writers of Amulets' », éd. Avi Sagi, Nahem Ilan, *Jewish Culture in the Eye of the Storm: A Jubilee Book in Honor of Yosef Ahituv*, Tel Aviv, Yaacov Herzog Center and Hakibbutz Hameuchad Press, 2002, p. 431-458 [hébr.] ; Gad Freudenthal, « 'Maimonides' Philosophy of Science », éd. Kenneth Seeskin, *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 134-166.

<sup>12</sup> Cf. Frank E. Talmage, *David Kimhi*, p. 54-133 ; Nissan Netzer, « *Terumato shel rabbi David Qimhi le-fitron millim yehida'iyot shoreš 'al pi lešon hakamim* », *Hebrew Union College Annual* [Cincinnati], 59, 1988, p. 1-11, côté hébreu ; Mordechai Z. Cohen, « The Qimhi Family », éd. Magne Saebo, *Hebrew Bible Old Testament, The History of Its Interpretation: The Middle Ages*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 388-415.

<sup>13</sup> Cf. Judith Kogel, « *Le'azim as a means to locate the place where Hebrew manuscripts were copied : about David Qimhi's Sefer ha-Shorashim* », éd. Javier Del Barco, *The Medieval and Early Modern Hebrew Book in the Western Mediterranean: Production, Circulation and Use*, Leiden, Brill, 2014, à paraître.

L'attitude synthétique et la démarche exégétique inclusive sont à considérer parmi les secrets du succès de Qimḥi dans les générations et les siècles.

Bien qu'il existât dans le monde juif une tradition lexicographique déjà assez développée et qui a continué à être productive après la rédaction du *Sefer ha-Shorashim*, l'œuvre de Qimḥi est progressivement devenue la référence principale, la source lexicographique par excellence de l'hébreu biblique entre Moyen Âge et époque moderne<sup>14</sup>. Répertoire du savoir linguistique tourné vers l'interprétation de la Bible, le *Sefer ha-Shorashim* est également un trésor de la mémoire et un réceptacle de l'imaginaire traditionnel juifs, comprenant aussi des observations sur les pratiques magiques.

Transmis dans le monde chrétien, le *Sefer ha-Shorashim* a croisé des thèmes dominants de l'humanisme entre le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle : l'exégèse littéraliste et « radicale » de la Bible et la philologie<sup>15</sup>.

Source d'inspiration privilégiée des cabalistes chrétiens de la Renaissance, le lexique de Qimḥi n'était pas seulement l'un des outils didactiques consacrés à l'apprentissage de l'hébreu, son contenu même a constitué un objet de réflexion en soi, regardé comme indispensable à l'éclosion de l'interprétation symbolique et à la découverte des secrets cachés derrière « la lettre » du texte biblique<sup>16</sup>.

Gilles de Viterbe, savant polyglotte, néoplatonicien, spécialiste de la culture juive, a été lui-même auteur de textes de cabale et traducteur de l'hébreu de textes de lexicographie, exégèse et mystique<sup>17</sup>. Il avait constitué à Rome un atelier rassemblant des intellectuels juifs et convertis employés à l'approvisionnement des livres en hébreu, à la production de copies et d'ouvrages et à la traduction de textes en latin et en langue vulgaire<sup>18</sup>. Parmi les personnages de son entourage figure Lévitā (déjà mentionné), qui était l'expert majeur en grammaire et philologie hébraïques de son temps. Il a copié pour son bienfaiteur des textes de magie et mystique de *ḥasidim* allemands (comme le *Raziel*) et notamment d'Eleazar de Worms<sup>19</sup>. Lévitā a rédigé pour Gilles principalement des ouvrages

---

<sup>14</sup> La tradition manuscrite du *Sefer ha-Shorashim* est très riche et complexe comptant plus de 200 exemplaires. L'ouvrage a été publié à plusieurs reprises depuis le XV<sup>e</sup> siècle, la première fois à Rome en 1469, puis à Naples en 1490, et à Venise, chez Bomberg en 1529 et en 1546, et chez Giustiniani en 1546, pour ne mentionner que les éditions les plus connues. La dernière édition reste celle de Johann H. R. Biesenthal et F. Lebrecht, *Sefer ha-Shorasim: Rabbi Davidis Kimchi Radicum Liber sive Hebraeum Bibliorum Lexicon*, Berlin, 1847, facsimilé : Jérusalem, 1967.

<sup>15</sup> Outre au *Liber Radicum* par Gilles de Viterbe, des ouvrages de lexicographie tels que *De rudimentis hebraicis* (1506) par Johannes Reuchlin (1455-1522), *Institutiones Hebraicae* (Lyon, 1520) par Sante Pagnini (1470-1541) et *Dictionarium Hebraicum* (Bâle, 1539) par Sébastien Münster (1488-1552) gardent les « racines » de Qimḥi dans leurs fondements.

<sup>16</sup> Sophie Kessler-Mesguich, « L'hébreu chez les hébraïsants chrétiens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *Histoire Épistémologie Langage* 18/1, 1996, p. 87-108 ; Id., « L'étude de l'hébreu et des autres langues orientales à l'époque de l'humanisme », éd. Sylvain Auroux, E.F.K. Koerner, Hans-Josef Niederehe, Kees Versteegh, *History of the Language Sciences : an International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present*, Berlin-New York, Mouton de Gruyter, vol. 1, 2000, p. 673-680.

<sup>17</sup> Cf. François Secret, *Egidio da Viterbo Scechina e Libellus de Litteris Hebraicis*, Roma, Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano, 1959 ; John W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study on Renaissance Thought*, Leiden, Brill, 1968 ; Francis X. Martin, *Friar Reformer and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo, 1469-1532*, Villanova, PA, 1992 ; Robert J. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation. The First Printing of the Syriac New Testament*, Leiden, Brill, 2007, pp. 29-62.

<sup>18</sup> Cf. Emma Abate, « Filologia e Qabbalah », p. 409-446.

<sup>19</sup> Cf. Gérard E. Weil, *Elie Lévitā*, p. 75-76, 80. Sur la transmission des ouvrages de Eleazar de Worms à la Renaissance voir Giulio Busi, « 'Chi non ammirerà il nostro camaleonte?' ». La biblioteca cabbalistica di Pico della Mirandola », dans Id., *L'enigma dell'Ebraico nel Rinascimento*, Torino, Aragno, 2007, p. 25-45 ; Saverio Campanini, « El'azar da Worms nelle traduzioni di Flavio Mitridate per Pico della Mirandola », éd. Mauro Perani, Giacomo Corazzol, *Flavio Mitridate*

philologiques, linguistiques et lexicographiques. Dans l'introduction à son lexique des racines araméennes, *Meturgeman*, dans la copie datant de 1529 dédiée à Gilles, Lévitte ne manque pas de chanter les louanges de Qimḥi, qu'il considère être son grand modèle<sup>20</sup>.

Après la mort de Gilles, lors de son séjour à Isny en Allemagne entre 1540 et 1542, Lévitte publie le *Meturgeman* et le *Tishibi*, qui viennent couronner son travail de lexicographe. Ces travaux, il les a conçus comme la continuation idéale des ouvrages de ses prédécesseurs Natan ben Yehiel de Rome (1035-1106), auteur du lexique talmudique *Arukh*, et David Qimḥi. Enfin, en 1546, Lévitte glose la deuxième édition vénitienne du *Sefer ha-Shorashim* chez Bomberg, qui reste toujours la plus célébrée<sup>21</sup>.

C'est dans le cadre de l'officine intellectuelle issue de l'échange entre Gilles, Lévitte et leur milieu de savants chrétiens et juifs qu'ont été produites au moins deux copies de la traduction latine du *Sefer ha-Shorashim*, le *Liber Radicum*, ainsi que le glossaire des racines hébraïco-latines de la main de Gilles<sup>22</sup>.

Dans le *Liber Radicum*, les racines hébraïques sont signées en marge et rangées selon le critère alphabétique de l'hébreu pour servir de référence à la traduction ; le texte hébreu est rendu d'une manière littérale, s'écartant régulièrement de la Vulgate de Jérôme. Le retour aux « racines » hébraïques de la parole de Dieu correspond pour Gilles à un acte d'appropriation et d'interprétation du texte sacré et à une mise en cause de l'autorité du *textus receptus*<sup>23</sup>.

Dans le glossaire, le savoir linguistique de l'hébreu par Gilles est réduit à ses éléments constitutifs, les racines. Celles-ci sont agencées selon l'ordre du *Sefer ha-Shorashim*, accompagnées de traductions en latin et signées à la fois en abrégé et en style presque sténographique. Des renvois marquent les correspondances avec les mots qui se trouvent dans les versions de l'hébreu faites par Gilles de textes d'exégèse et mystique ; en outre, sont notées des formes linguistiques grecques et latines ressemblant, au niveau phonétique, à l'hébreu, dérivant de sources classiques, hermétiques et néoplatoniciennes.

C'est dans sa prémisses au *Liber Radicum*, dans le ms Rome, Biblioteca Angelica, Lat. 3, que Gilles expose la double importance pour lui de l'ouvrage de Qimḥi<sup>24</sup> :

*Duo esse apud hebreos constat admodum necessaria, has grammatices institutiones ad linguam et archanas commentationes ad intellectum.*

---

*mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo, Atti del II Congresso Internazionale, Caltabellotta (Agrigento), 30 giugno-1 luglio 2008, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, p. 47-79.*

<sup>20</sup> Dans le ms Rome, Biblioteca Angelica, Heb. 84, f. 2r, Elie Lévitte déclare d'utiliser la méthode et la structure du *Sefer ha-Shorashim* pour l'agencement de son matériau araméen, le préférant à celle du lexique araméen *Arukh* de Natan Ben Yehiel de Rome (XI<sup>e</sup> siècle).

<sup>21</sup> Cf. Gérard E. Weil, *Elie Lévitte*, p. 135-145 et 156-162. Les citations de *Tishbi* et de *Sefer ha-Shorashim* qui sont utilisées dans les paragraphes suivants se basent respectivement sur les éditions de 1541 à Isny et de 1546 à Venise chez Bomberg ; les traductions en français des lemmes sont par l'autrice de cet article.

<sup>22</sup> Cf. Charles Astruc – Jacques Monfrin, « Livres latins et hébreux du Cardinal Gilles de Viterbe », p. 551-554 ; Emma Abate, « Filologia e Qabbalah », p. 409-446. Saverio Campanini dans son intervention « Thou bearest not the root, but the root thee. On the reception of the Sefer ha-Shorashim in Latin », donnée au Xe Congrès de l'EAJS à Paris en 2014, a montré que l'humaniste hébraïsant Agathius Guidacerius (1477–1542) était impliqué directement dans la traduction du *Sefer ha-Shorashim* pour Gilles de Viterbe.

<sup>23</sup> Sophie Kessler-Mesguich, « L'hébreu chez les hébraïsants chrétiens », p. 87-108.

<sup>24</sup> Le ms Rome, Biblioteca Angelica, Lat. 3 (786 ff.) est rédigé sur papier de grande taille en écriture humanistique très soignée. On doit la plupart de la copie à la main d'un certain Johannes Margaritus d'après les commentaires et les suggestions de Gilles (« *Ego Johannes margaritus narniensis summa cum diligentia scripsi : Fr. Egidius scribere iussit* », f. 441v). La copie a été effectuée avant l'élection de Gilles comme cardinal (1517) : son nom figure deux fois dans les notes du scribe (ff. 2r et 441v) joint à l'épithète « *frater* ».

Deux choses sont importantes chez les Juifs : les institutions de la grammaire pour la langue et les commentaires concernant les secrets pour l'intellect.

La relation entre lexicographie et arts occultes est ainsi bien établie.

Mais comment sont décrits les arts occultes dans le *Sefer ha-Shorashim* et qui sont les experts qui les pratiquent ? Sous quelle « racine » Gilles les a-t-il retrouvés et comment sont-ils définis et interprétés dans le *Liber Radicum* et dans le glossaire ?

## LES RACINES DES DEVINS

Dans les paragraphes suivants sont réunies les entrées du *Sefer ha-Shorashim* concernant des pratiques magiques. Les praticiens des arts occultes correspondent à la séquence des experts en magie dans la section initiale du traité *Raziel*, que Gilles avait lu, annoté et traduit<sup>25</sup>. La traduction de ces lemmes dans le *Liber Radicum* et dans le glossaire donne un aperçu de leur compréhension dans le milieu du cabaliste chrétien<sup>26</sup>.

### *Ba'al 'ov* et *yid'oni*

Les premiers termes considérés sont *ba'al 'ov* et *yid'oni*, qui ont fait l'objet de plusieurs lectures contrastantes depuis l'époque ancienne et qui demeurent toujours de définition difficile<sup>27</sup>. L'interprétation de 'ov comme « fantôme » est la plus répandue, toutefois, selon plusieurs commentateurs, le mot désigne, plutôt, par métonymie, le nécromant. *Ba'al 'ov* (quelqu'un qui gouverne un fantôme) se rend avec « nécromant » ou « medium ». Le mot *yid'oni*, littéralement « tout connaissant », désigne à l'origine une sorte d'esprit familial, l'esprit d'un ancêtre, ou un génie, mais aussi, et spécialement depuis l'époque postbiblique, le devin<sup>28</sup>.

Le commentaire de Qimḥi à son propos se trouve sous les racines אוב ('ov – fantôme) et ידע (*yad'a* – connaître, savoir) :

אוב « Un fantôme [ 'ov ] ou un devin » [Lv 20 :27], « allez consulter les fantômes et les devins » [Is 8 :19]. Et le sens est connu. Dans les mots de nos rabbins [*Sanhedrin* 65b], se trouve le nom *ba'al 'ov* pour désigner quelqu'un qui évoque les fantômes de l'intérieur de ses articulations et de ses mains [...]<sup>29</sup>.

ידע [...] « Un fantôme ou un devin [*yid'oni*] » [Lv 20 :27], l'ont expliqué nos rabbins [*Sanhedrin* 65b] : il est quelqu'un qui met l'os d'un *yadua'* dans sa bouche et il parle par lui-même. Et l'interprétation de *yadua'* est un animal dont le nom est *yadua'*.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Voir les mss London, British Museum, Add. 27.199, f. 4r, et BNF Lat. 527, f. 431v, correspondant à *Sefer Raziel ha-Gadol* (Amsterdam 1701), f. 8v.

<sup>26</sup> Les entrées du *Liber Radicum* sont transcrites ici pour la première fois à partir du ms Rome, Biblioteca Angelica, Lat. 3.

<sup>27</sup> Cf. Joseph Tropper, « Spirit of the Dead », éd. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, *Dictionaries of Deity and Demons in the Bible DDD*, 2<sup>e</sup> ed., Leiden, Brill, 1999, p. 86-89; Id., « Wizard », éd. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, *Dictionaries of Deity*, p. 907-908.

<sup>28</sup> Voir Shmuel Ahituv, « Divination », *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1973, vol. 6, col. 111-116 ; Yosef Dan, « Magic », *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1973, vol. 11, col. 703-705 .

<sup>29</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), ff. 3v-4r :

אוב. אוב או ידעוני, דרשו אל האבות ואל הידענים, ענינו ידוע בדברי רבותינו, בעל אוב זה המעלה מבין הפרקים ומבין אצלי ידיו [...].

<sup>30</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 50r :

Les remarques de Qimḥi sont assez laconiques : la position de l'auteur est celle traditionnelle rabbinique se basant sur le célèbre passage de Talmud *Sanhedrin* 65b, qui décrit et condamne les différentes catégories d'experts en pratiques magiques<sup>31</sup>. 'Ov est le fantôme, tandis que le *ba'al 'ov* est le médium qui utilise son corps pour évoquer et communiquer avec les esprits. L'explication de Qimḥi ne rentre pas dans les détails, mais on peut supposer que la performance du *ba'al 'ov* comporte une forme d'auto-possession par le médium. Le terme *yid'oni* désigne pour Qimḥi un magicien pratiquant la divination à travers le sifflement dans l'os d'un animal dit *yadua'* (sans autre détermination) déposé dans sa bouche<sup>32</sup>.

La traduction donnée dans le *Liber Radicum* est assez littérale, avec toutefois quelques variantes :

אוב PYTHON et vates ; non queratis ad pythones et ad vates. Significatum eius cognitum : in verbis doctorum qui dixerunt patronus ob, iste facere ascendere de intus coniuncturas et de intus palmas manum suarum [...].

ידע COGNOVIT [...] Pytho vel magus, declaraverunt doctores magus iste ponens os idua in ore suo et loquens de ipso. Et exposuerunt : idua avis cuius nomen suum idua.

Les termes *python*, *patronus ob*, *vates* et *magus* sont considérés comme des quasi-équivalents pour désigner les spécialistes des pratiques divinatoires.

Pour traduire 'ov, la version latine utilise *pytho*, *python*, mot désignant un type de serpent et métonymiquement employé dans les traditions gréco-latines pour désigner les pratiques magiques en général, la divination ou le devin ; *python* se rencontre, en ce dernier sens, par exemple dans les Actes des Apôtres 16 :16<sup>33</sup>. *Patronus ob* est un calque de l'hébreu *ba'al 'ov* ; *yid'oni* est interprété dans les deux entrées latines de manière différente : il est traduit par *vates*, c'est-à-dire devin, prophète, et par le terme plus générique *magus* ; le sifflement à travers l'os de *yadua'/idua* lui permet de communiquer avec l'au-delà et connaître l'avenir. Dans la version latine, l'*idua* n'est pas simplement « un animal », comme dans le texte hébreu, le mot est rendu explicitement avec *avis* (oiseau) ; il devait vraisemblablement exister dans la *Vorlage* du traducteur un terme hébreu pour « oiseau ». En effet, dans le *Mishneh Torah*, Maïmonide reprend l'interprétation de *yid'oni*, présentant le *yadua'* comme le nom d'un oiseau<sup>34</sup>.

Dans son glossaire personnel, Gilles note à côté de 'ov les traductions *python* et *vates* en tant que synonymes ; *yid'oni* est donné (comme s'il s'agissait d'un pluriel) avec le latin *divini*.

### *Laḥash et Naḥash*

---

ידע. [...] אוב או ידעוני, פירשו רז"ל, וזה המניה עצם ידוע בפיו ומדבר מאליו. ופירוש ידוע היה ששמה ידוע.

<sup>31</sup> Cf. Giuseppe Veltri, *Magie und Halakha: Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen, Mohr, 1997 ; Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 351-385.

<sup>32</sup> Sur la signification de *yadua'* cf. Saverio Campanini, « Des oiseaux à la langue percée. Sur une parabole zoharique », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 2, 2013, p. 413-423.

<sup>33</sup> L'origine de la connexion entre le serpente et l'activité oraculaire et magique renvoie au mythe étiologique du Python le grand serpent gardien de l'antre de la déesse Gaïa et effrayant les habitants de Delphes tué par le dieu Apollon près de l'endroit dans lequel est surgi le sanctuaire homonyme consacré à la divination et au culte d'Apollon. Depuis le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la pythie (ou pythonisse) était la prêtresse du dieu délivrant les oracles. Cf. L. Bayard, « Pytho-Delphes et la légende du serpent », *Revue des Études Grecques* 264, 1943, p. 25-28.

<sup>34</sup> Commentaire à 'Avodah Zarah, 6a et 6b. cf. Saverio Campanini, « Des oiseaux à la langue percée », p. 413-423.

Afin de saisir plus en détail la performance de *baal 'ov* et *yid'oni*, il se révèle particulièrement fructueux de consulter les deux entrées consacrées spécifiquement aux équivalents de « sifflement » et de « divination », les racines לחש (*lahash* – chuchoter) et נחש (*nahash* – deviner).

Les références bibliques montrent un entrelacement légendaire et terminologique entre les mots « divination », « incantation » et « serpent »<sup>35</sup>.

לחש « Chuchotent contre moi » [Ps 41 :8], ils parleront en secret et en cachette. « Ses serviteurs chuchotant entre eux » [2S 12 :19]. Et de cette manière est dit quelque chose en cachette, chuchoter [*lahash*]. « Si le serpent mord faute d'incantation [*lahash*] » [Qo 10 :11]. « Qui n'entend pas la voix des charmeurs [*melaḥashim*] » [Ps 58 :6]. Ils sont ceux qui pratiquent la magie enchantant les serpents. Et il est correct de dire à ce propos qu'il y a une conjugaison *qal* qui vient de cette racine, car nous trouvons « Shallum, fils de *loḥesh* » [Ne 3 :12] et il se peut qu'il enchantait les serpents, et c'est pour cela qu'il est appelé ainsi. Ou alors c'était un conseiller en incantations. Et si c'était un nom commun, et non d'un qualificatif, il n'aurait pas été introduit par l'article. Et ainsi « expert en incantations » [Is 3 :3] est un savant des conseils et des secrets<sup>36</sup>.

Parcourant la chaîne des citations bibliques, on comprend que la racine *lahash*, qui dans les premiers exemples se traduit par le verbe « chuchoter » et « dire quelque chose en cachette », désigne dans sa forme nominale le mot « incantation » (Qo 10 :11). La racine ne perd pas ici ses premières significations. L'incantation est en effet la forme sonore et magique d'un chuchotement en secret, il s'agit d'un murmure qui renvoie au siffler silencieux et hypnotique des serpents. Dans les développements suivants de la racine, on retrouve la forme participiale (*hifil*) *melaḥashim* (Ps 58 :6) : les *melaḥashim* sont des charmeurs qui enchantent les serpents en les hypnotisant avec leur chant murmuré<sup>37</sup>.

Est-ce que le murmure mimétique et hypnotique des charmeurs permet de neutraliser le sifflement des serpents et leur souffle venimeux ? Y a-t-il une connexion avec la technique de l'*yid'oni* soufflant à travers l'os du *yadua'* ?

Dans la partie suivante du verset de Is 8 :19, *'ov* et *yid'oni* sont en effet « ceux qui chuchotent et marmottent »<sup>38</sup>.

Encore une fois, Qimḥi ne s'attarde pas à donner des éclaircissements à ce propos ; il reste fidèle au *pshat*, le sens littéral. Suivant son raisonnement, les significations de *loḥesh* (de Ne 3 :12) et *melaḥesh* sont assez similaires. Le mot *loḥesh* ne correspond pas au nom personnel du père de Shallum (« fils de *Loḥesh* »), mais représente une forme participiale (*qal*) de la racine *lahash*, qui constitue un *hapax* dans la Bible. Le *loḥesh* est alors proprement un « enchanteur des serpents ».

<sup>35</sup> Cf. Ronald S. Hendel, « Serpent », éds. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, *Dictionaries of Deity and Demons*, p. 744-747.

<sup>36</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 65v :

לחש. עלי יתלחשו. ידברו בסוד ובחשאי. כי עבדיו מתלחשים. וכן נקרא הדבר הנדבר בחשאי לחש. אם ישוך הנחש בלא לחש. אשר לא ישמע לקול מלחשים. והם החוברים המלחשים אל הנחשים. ויתכן לומר בנין הקל מזה כי מצאנו שלום בן הלוחש. יתכן כי היה לוחש אל הנחשים לפיכך נקרא כן, או היה יועץ נבון לחש. ואילו היה שם העצם ולא שם תאר לא היתה נכנסת עליו ה"א הידיעה. וכן נבון לחש, נבון העצה והסוד.

<sup>37</sup> Cf. le commentaire au lemme פתן (*peten* – vipère, aspic) du *Sefer ha-Shorashim*. Après des références à Is 11 :8, Ps 58 :5 et Jb 20 :14-16, Qimḥi explique : « il s'agit des serpents malins. Et il a dit 'aspic sourd' [Ps 58 :5] pour la puissance de sa malignité, c'est-à-dire qu'il n'a pas de charme ». A travers cette explication, une correspondance est établie entre le poison du serpent et l'efficacité de l'incantation : le serpent est sourd lors que l'incantation n'est pas assez efficace contre la puissance de son venin.

<sup>38</sup> Dans Is 29 :4, nous lisons encore : « pareille à celle d'un *'ov* ta voix montera de la terre, et du sol tes paroles s'élèveront murmurant ».

La dernière mention de la racine nous vient de Is 3 :3 : *nevon lahash* est un « expert en charmes ». Celui qui connaît les charmes est donc considéré comme une catégorie spécifique de savant, il s'agit d'un sage qui donne des conseils sur la magie et les secrets.

Dans le *Liber Radicum* la racine *lahash* est rendue dans sa forme verbale avec *sussurravit* et en tant que nom avec *incantatio*. La traduction est littérale. Les charmeurs sont proprement *incantatores sussurrantes ad serpentes*. Et la traduction de *nevon lahash* nous donne une définition idéale pour le latin *magus* : *doctus incantationis, doctus consilii et secreti* :

שָׁחַל. SUSSURRAVIT. Super me sussurrabunt. Loquentur in secreto plane quia servi eius sussurrantes. Et sicut vocatur res dicta plane plane. Si mordebit serpens sine incantatione. Qui non audiet vocem incantantium. Et ipsi incantatores sussurrantes ad serpentes. Et aptabitur dicere edificium lene de hoc quia invenimus Sellum filium incantatoris et aptabitur quod erat incantans ad serpentes propterea vocatus est sic vel erat consiliarius intelligens incantationem. Et si fuisset nomen subiectum et nomen addiecti non fuisset affixa super ipsum he notitie. Et sic doctus incantationis, doctus consilii et secreti.

Dans le glossaire de Gilles, sous *lahash* se trouvent les traductions du *Liber Radicum* : *sussurravit, incantatio* et *incantator*. À côté de *lohesh, melahesh* désigne le charmeur savant ; Gilles note en outre le passage de Ne 3 :12 : *Sellum filium sapientis, incantatoris*. Le chuchotement incantatoire est encore une fois opposé au sifflement néfaste du serpent qui « *sibilat et necat* ». Gilles marque aussi les génitifs *murmuris* et *eloqui mystici*, se référant à Is 3 et 26 : *lahash* est dit ainsi tant d'une prière silencieuse et murmurée que du langage secret et spirituel de la mystique.

Enfin, *lahash* est mis en rapport avec le grec λάκω (« craquer », « faire du bruit », « résonner », « retentir ») ; probablement Gilles aspirait-il, ainsi que le laisse suggérer la ressemblance phonétique des deux mots, à découvrir une origine commune aux racines grecques et hébraïques.

Sous la racine שָׁחַל (*nahash* – deviner), les premières significations (« deviner », « divination » et « devin ») sont issues de citations bibliques et du Talmud ; elles montrent l'attitude ambivalente de Qimḥi envers la pratique divinatoire. D'un côté, sa position reflète la perspective rabbinique ; Qimḥi mentionne dans son intégralité le passage de Talmud *Sanhedrin* 65b concernant l'interdiction de la divination, assimilée aux pratiques superstitieuses et idolâtres<sup>39</sup>. De l'autre, et à la lecture des exemples donnés, la pratique divinatoire n'est pas considérée par Qimḥi dans une perspective exclusivement négative, comme on s'y attendrait. La divination est dans une certaine mesure acceptable lorsqu'elle est pratiquée par des personnages qui s'élèvent au-dessus des autres par leur sagesse et leur haut niveau spirituel. Tel est l'exemple de Joseph, image du savant par excellence, qui dans le récit de Gn 44 possède une coupe magique qu'il utilise personnellement pour ses pratiques divinatoires<sup>40</sup> :

<sup>39</sup> Pour l'interprétation des autres catégories des magiciens figurant dans Dt 18 :10-11 (*qosem*-קסם, *me'onen*-מְעוֹנֵן et *hover-ber* etc.) voir : Shmuel Ahituv, « Divination », col. 111-116 ; Yosef Dan, « Magic », col. 703-705 ; et Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 15-16. Sur la définition de « magie » dans le Talmud voir Jonathan Seidel, « Charming Criminals : Classification of Magic in the Babylonian Talmud », éd. Marvin Meyer, Paul Mirecki, *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, Brill, 1995, p. 145-166 ; Brigitte Kern-Ulmer, « The Depiction of Magic in Rabbinic Texts : the Rabbinic and the Greek Concept of Magic », *Journal for the Study of Judaism* 27, 1996, p. 289-303 ; Philip S. Alexander, « The Talmudic Concept of Conjuring ('Ahizat 'Einayim) and the Problem of the Definition of Magic (Kishuf) », éd. Rachel Elior, Peter Schäfer, *Creation and Re-creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 7-26.

<sup>40</sup> F. Cunéen, « Les pratiques divinatoires attribuées à Joseph d'Égypte », *Revue des Sciences Religieuses* 33, 1959, p. 396-404.

נחש « J'avais bien deviné et le Seigneur m'a béni à cause de toi » [Gn 30 :27] ; « augure et divin [*menahesh*] » [Dt 18 :10], « les hommes, devinant bien de cette parole » [1R 20 :33], « ne savez-vous pas qu'un homme tel que moi devine les mystères ? » [Gn 44 :15], « il ne faut point de divination [*nahash*] à Jacob » [Nm 23 :23], « n'eut plus recours, comme précédemment, à des divinations » [Nm 24 :1]. « Qu'il soit interdit de faire des commentaires au sujet de la divination », et l'ont expliqué nos rabbins, de mémoire bénie [Talmud, *Sanhedrin* 65b] : « le devin est quelqu'un qui dit : la miette de pain est tombée de sa bouche, son bâton lui est tombé de sa main ; son fils l'a appelé de derrière, un corbeau a crié après lui, un cerf a traversé son chemin ; un serpent est à sa droite ; un renard est à sa gauche. Et ne commencez pas par moi ; il est matin et il est le premier jour du mois, il est la conclusion du shabbat ». Nos rabbins l'enseignent : « ne vous livrez pas à la divination [Lv 19 :26], c'est-à-dire, les devins sont tous ceux qui se basent sur l'observation de rats, oiseaux, ou des étoiles ». Et l'interprétation est que « ne lui sert-elle pas pour la divination ? » [Gn 44 :5], il interrogera les devins pour elle. Et il y a ceux qui interprètent qu'il était lui-même à deviner au moyen d'elle, c'est-à-dire qu'il aurait considéré la perte de la coupe pour deviner comme un mal pour lui-même parce qu'il avait perdu l'outil dans lequel il buvait<sup>41</sup>.

L'entrée est rendue de manière très littérale dans le *Liber Radicum* : *divinavit* en tant que verbe, *divinatio* en tant que nom ; le nom du spécialiste de la divination est le *divinator* :

נחש *DIVINAVIT*. *Divinavi et benedixit mihi Dominus propter te. Servans tempus et divinans. Et viri divinabant. Non ne nostis quia divinare divinabit vir qui sicut ego. Et nomen, quia non divinatio in Jacob. Et non inquit sic ut vice et vice ad obviam divinationum. Modus divinationis prohibite. Exposuerunt doctores nostri : divinator iste dicens buculla cecidit de ore suo, virga cecidit de manu sua, filius suus clamans ipsi de post ipsum, corvus clamans ipsi, crapeolus divisit ipsum, serpens de specie sua et vulpes de sinistra eius. Non incipies in ipso mane, est caput mensis, sunt egressiones sabati et ad huc dixit legerunt doctores non divinabitis sicut isti divinantes in muscella et in avibus et in stellis et expo. : quia divinare divinabit in ipso, interrogabit divinos propter ipsum. Et sunt declarantes quod est proprie, divinabit cum ipso ut dicere cogitabit perditionem calicis ad divinare malum ad se ipsum quia periit de ipso vas quod erat bibens in ipso.*

Dans le glossaire, outre les traductions de *nahash* tirées du *Liber Radicum*, la présence du mot latin *monachus* (moine) à côté de *menahesh* (devin) est également inattendue. Probablement Gilles rapproche-t-il le son et le contenu de *menahesh* de la prononciation et de la signification de *monachus*.

Parmi les interprétations de *divinatio* se trouve également le grec *μανία*, traduit par *furor* et *vaticinium*. Il est vraisemblable qu'il s'agisse encore une fois d'une tentative de Gilles d'harmoniser les racines hébraïques avec des vocables dont, à nos yeux, l'origine linguistique est très éloignée.

La deuxième signification de la racine *nahash* (serpent) dans le *Sefer ha-Shorashim*, nous ramène à la relation entre pratiques magiques et « serpent »<sup>42</sup>, avec la référence au récit de Nm 21 :6-9.

נחש [...] « Mais le serpent [*nahash*] était rusé » [Gn 3 :1], il est déjà connu. « Serpent ardent » [Dt 8 :15] et il est appelé de telle manière car il a le souffle ardent. « Le serpent de bronze [*nahash nehoshet*] » [Nm 21

<sup>41</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 77v :

נחש. נחשתי ויברכני י"י בגלליך. מעונן ומנחש. והאנשים ינחשו. הלא ידעתם כי נחש ינחש איש אשר כמוני. והשם כי לא נחש ביעקב. ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים. ענין הנחש האסור פירשו רז"ל מנחש זה האומר פתו נפלה מפיו, מקלו נפלה מידו, בנו קורא לו מאחריו, עורב קורא לו, צבי הפסיקו, נחש מימינו ושועל משמאלו, אל תתחיל בו שחרית הוא ראש חדש הוא מוצאי שבת. ועוד אמרו תנו רבנן לא תנחשו כגון אלו המנחשים בחולדה ובעופות ובכוכבים. ופירושו כי נחש ינחש בו ישאל מנחשים בעבורו. ויש מפרשים שהוא עצמו ינחש בו כלומר יחשוב אבדת הגביע לנחש רע לעצמו שאבד ממנו הכלי שהיה שותה בו.

<sup>42</sup> Sur le symbolisme du serpent voir : Giulio Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, Torino, Einaudi, 1999, p. 248-253 ; Ronald S. Hendel, « Serpent », eds. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, *Dictionaries of Deity and Demons*, p. 744-747 ; Gerrit Bos, « A late Medieval Hebrew-French Glossary of Biblical Animal Names » ; *Romance Philology* 63/1, 2009, p. 71-94.

:10], sur un tel sujet a écrit monsieur mon père, de mémoire bénie, que les médecins ont dit que lorsqu'un homme qui a été mordu par un serpent regarde du bronze, il périra bientôt. Car le Seigneur a dit à Moïse fais toi-même un serpent de bronze et quiconque aura été mordu, qu'il le regarde et il vivra [Nm 21 :8]. Et c'est le contraire de la nature du monde afin de pouvoir célébrer le miracle. Et ainsi « un gâteau de figues, pour Ezéchias » [Is 38 :21]<sup>43</sup>. Et ainsi « le Seigneur lui indiqua un bois » [Ex 15:25], et ils ont dit que le bois était amer<sup>44</sup> [...]»<sup>45</sup>.

Les caractéristiques du miracle renvoient au pouvoir magique de la sympathie entre similaires et à l'efficacité talismanique de la figure du serpent<sup>46</sup>. La performance décrite dans la Bible se base sur une sorte d'imitation et contrefaçon de l'image et du nom du serpent. Moïse (qui, comme Joseph, est la figure exemplaire du sage) est autorisé directement par la divinité à neutraliser les morsures des serpents ardents et venimeux ; pour ce faire, Dieu lui a prescrit la construction d'un serpent de bronze<sup>47</sup>. Le serpent et le bronze, *naḥash* et *neḥoshet*, se trouvent sous la même entrée dans le *Sefer ha-Shorashim*. La ressemblance linguistique entre la créature vivante, le nom et la forme de l'animal de bronze a un caractère substantiel et ontologique aux effets apotropaiques et thérapeutiques tels que le succès de la pratique de Moïse en est garanti. Selon Qimḥi, dans la vie réelle, une telle affinité entre serpent et bronze est plutôt à considérer comme nuisible et cause de décès. Les effets contagieux inhérents à la similitude intrinsèque entre serpent et bronze, sont censés augmenter, en regardant le métal, la toxicité de la morsure de l'animal. Pour confirmer la réalité de ce phénomène, Qimḥi sollicite l'opinion de son père Yosef et l'autorité de médecins<sup>48</sup>. Il mentionne en outre d'autres exemples de miracles bibliques fonctionnant également au moyen des procédés sympathiques : ainsi, selon Ex 15 :25, Moïse a pu rendre soudainement douces et potables des eaux amères en y jetant un certain bois, qui selon le midrash *Yalkut Shimoni* avait comme qualité principale (raison de l'efficacité du miracle) l'amertume.

Dans la traduction, toujours littérale, du *Liber Radicum*, il n'est évidemment pas possible de rendre visible le jeu phonétique, morphologique et ontologique entre serpent et bronze qui se vérifie dans la langue hébraïque :

נחש [...] *Et serpens erat astutus. Notum. Serpens ardens. Vocatur sic quia quod est ardens cum flatu oris sui. Serpens eris. Scripsit dominus meus pater meus : dixerunt sapientes medicinarum quod homo quem mordebit ipsum serpens et videbit es statim mortuus. Et propterea dixit Sanctus Benedictus ipse ad Mose [sic] fac tibi serpentem eris et eris omnis morsus et vidit ipsum et vivet, in contrarium nature mundi ad magnificare miraculum. Et sic massa ficiunt ad Ezechiam et sic ostendit ipsi Dominus lignum, quia dixerunt quod lignum amarum fuit. [...]*

<sup>43</sup> La suite du verset dit « qu'on l'applique sur l'ulcère, et il guérira ».

<sup>44</sup> Il s'agit d'une relecture du passage biblique à partir du *midrash Yalqut Shimoni* à Ex 15.

<sup>45</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 77v :

נחש. [...] והנחש היה ערום ידוע. נחש שרף. נקרא כן לפי שהוא שורף בהבל פיו. נחש נחשת. כתב אדוני אבי ז"ל אמרו חכמי הרפואות כי אדם אשר ישכנו הנחש ויראה הנחשת מיד מת לפיכך אמר הקדוש ברוך הוא למשה עשה לך נחש נחשת והיה כל הנשוח וראה אותו והי בהפך טבע העולם להגדיל הנס. וכן דבלת תאנים לחזקיהו. וכן ויורהו י"י עץ. כי אמרו כי עץ מר היה [...].

<sup>46</sup> Cf. Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, London, 1939, p. 193-207 ; Meir Bar-Ilan, « Between Magic and Religion: Sympathetic Magic in the World of the Sages of the Mishnah and Talmud », *Review of Rabbinic Judaism* 5, 2002, p. 383-399.

<sup>47</sup> Cf. John G. Gager, « Moses de Magician: Hero of an Ancient Counter Culture? », *Helios* 21, 1994, p. 134-161.

<sup>48</sup> Cf. Hirsch Jacob Zimmels, *Magicians, Theologians, and Doctors: Studies in Folk Medicine as Reflected in the Rabbinical Responsa, 12th -19th Centuries*, London, 1952, p. 114-116 ;

La première partie de l'entrée dans le glossaire de Gilles reprend systématiquement les interprétations du *Liber Radicum: serpens, lignum amarum* et *aes* (bronze). Les notes gidiennes qui suivent, lient la séduction magique du serpent au savoir adamique et paradisiaque à travers la mention du Ps 58 et du récit de la Genèse : *serpente seducta seu sapientiam adam prendit*.

## LES RACINES DES DEMONS

### *Shed* et *Se'ar*

Dans le *Raziel*, les conjurateurs de démons constituent la troisième catégorie de mages<sup>49</sup>.

Le *Sefer ha-Shorashim* et le *Liber Radicum* ne contiennent que de brèves allusions aux pratiques et spécialistes de démonologie, et les démons sont mentionnés seulement deux fois, notamment sous les racines שד (*shed*) et שער (*se'ar*).

À la fin de *shed*, se trouve une référence à Dt 32 :17<sup>50</sup> : Qimhi n'a aucune remarque spécifique à faire sur un tel sujet ; il considère le sens de l'expression déjà suffisamment connu par ses lecteurs :

שד [...] Et une autre signification : « Ils sacrifient à des démons » [Dt 32 :17]. Déjà connu<sup>51</sup>.

Dans le *Liber Radicum*, le mot *sheddim* est régulièrement traduit par *diaboli* :

שד [...] *Et modus alius, sacrificabunt diabolis, notum.*

Sous le lemme שער (*se'ar* – cheveux, crin) on retrouve *sa'ir* (poilu, velu), qui selon la plupart des exégètes désigne le « satyre », une créature légendaire à mi-chemin entre homme et animal et dont le corps est de bélier et le buste d'homme. Suivant d'autres commentateurs, il s'agit d'un démon velu, ou encore d'un génie de la pluie ; ailleurs, *sa'ir* est interprété comme l'un des noms du bélier<sup>52</sup>. Qimhi prend ses distances à l'égard de ceux qui croient aux démons, conservant son rationalisme et laconisme au sujet des pratiques démonologiques. Néanmoins, sa lecture est traditionnelle, suivant le midrash *Sifre* à Lv 17 :7, qui donne l'interprétation de *sa'ir* en tant que nom d'une figure démoniaque.

שער « [...] Là le satyre [*sa'ir*] donnera rendez-vous à son copain » [Is 34 :14]. « Les satyres [*se'irim*] y prendront leurs ébats » (Is 13 :21). « Aux satyres, au culte desquels ils se prostituent » [Lv 17 :7]. Ils sont des démons, et ils sont appelés de cette manière parce qu'ils apparaissent, à ceux qui y croient, à l'image des béliers<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Pour un aperçu sur les démons et les pratiques démonologiques voir : Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, p. 25-77 ; Dan Ben Amos, « On Demons », eds. Rachel Elior, Peter Schäfer, *Creation and Re-creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 27-37 ; Emma Abate, « Contrôler les démons : formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Gueniza », *Revue de l'histoire des religions*, t. 230 fasc. 2, *Écrire dans les pratiques rituelles de la Méditerranée antique. Identité et autorités*, dir. Nicole Belayche et Francesco Massa, 2013, p. 273-295.

<sup>50</sup> Voir : Greg J. Riley, « Demon », eds. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, *Dictionaries of Deity and Demons*, p. 236-240.

<sup>51</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 128r :

שד [...] וענין אחר יזבחו לשדים, ידוע.

<sup>52</sup> Voir : Bernd Janowski, « Satyrs », eds. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, *Dictionaries of Deity and Demons*, p. 732-733.

<sup>53</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 136v :

שער. *Et demon ad sotium suum vocavit et demones saltabunt ibi ad demones quod ipsi fornicantes post ipsos: sunt demones et vocavit ipsos sic quod sunt visi sicut similitudo hedorum ad credentes in ipsis.*

Sous l'entrée *se'ar* du *Liber Radicum* ne se trouve aucune distinction entre la traduction de *shed* et celle de *sa'ir*, les deux mots sont traduits également par *demon*. Dans le glossaire, Gilles ne propose que de petites variantes : *shed* est traduit par *diabolus* et *demonium* ; le terme *sa'irim* est glosé *demones* et *fauni* (satyres), suivant les traditions exégétiques de Is 13.

Le dictionnaire *Tishbi* de Lévitá reprend et résume le texte du *Sefer ha-Shorashim*. Les deux termes *sheddim* et *sa'irim* sont réunis sous l'entrée שדים (*sheddim*), qui incorpore les références à Dt 32 :17, Is 34:14 et Ps 106 :37 en comparaison avec les *targumim*.

Lévitá, comme Qimḥi, ne s'attarde pas à donner des détails relatifs aux démons, il leur préfère, dans les dernière lignes de l'entrée, une explication étymologique et grammaticale du mot :

שדים [...] Et il y a ceux qui disent qu'ils [les *sheddim*] sont appelés comme ça parce qu'ils pillent [*shodedim*]. Toutefois il s'agit d'une erreur parce qu'autrement la *dalet* aurait contenu un *dagesh*<sup>54</sup>.

### *Lilith*

De plus amples informations sur les démons sont données dans une autre entrée du *Tishbi*, le lemme לילית (*Lilith*). Outre un aperçu synthétique des traditions majeures sur le compte de *Lilith*, le démon féminin par excellence de la tradition juive, Lévitá renvoie à une légende targumique sur l'origine de plusieurs familles d'être surnaturels à partir de l'union d'Adam avec les démons. Font ici leur apparition les *sheddim*, les *lilin* (les démons féminins succubes), les *mazziqin* (les esprits malins) et les *ruḥin* (les fantômes)<sup>55</sup>. Le commentaire est introduit par la lecture d'Is 34 :13 :

לילית « Là *Lilith* trouvera du répit » [Is 34 :13]. Rashi a interprété *Lilith* comme le nom d'un démon féminin ; le *Targum Yonatan* contient *lilin* au pluriel. Et ainsi dans le passage « en ce temps-là, le roi était établi sur son trône royal » [Est 1 :2]. Dans le *Targum Yerushalmi*, au sujet de *sheddim* et *lilin*, se trouve écrit que « au cours de 130 ans de séparation d'Adam et Eva, les *sheddim* sont venus pour s'unir charnellement à Adam et c'est ainsi qu'il a procréé des *sheddim*, *ruḥin* (esprits) et *mazziqin* (mauvais esprits) ».

Dans une autre source j'ai trouvé quatre femmes qui sont les mères des démons, *Lilith*, *Naama*, *Igrat* et *Maḥallah*. Dans le livre de Ben Sira, à la sixième question posée par Nabuchodonosor sur les raisons des morts des enfants qui n'ont pas encore huit jours, il lui a répondu, « parce que *Lilith* les tue ». Et j'ai déjà dit beaucoup sur l'argument et je vais arrêter d'en écrire, parce que je n'y crois pas.

Mais il y a une tradition simple chez nous : les Ashkenazim font un cercle autour de la chambre où se trouve l'accouchée avec du charbon ou de la craie ; ils inscrivent sur chaque mur « Adam et Eve, *Lilith* dehors d'ici ! ». À l'intérieur de la chambre, des amulettes incluent les noms de trois anges, *Snvoi*, *Snsnvoi*, *Smigluf*, comme il leur a été recommandé par *Lilith* elle-même, quand les trois anges l'avaient ajoutée pour la noyer dans la mer. Tout ça est bien annoté dans le livre de Ben-Sira. Qu'ils continuent à regarder dans ce livre ceux qui y croient<sup>56</sup>.

---

שער [...] ושעיר על רעהו יקרא. ושעירים ירקדו שם. לשעירים אשר הם זונים אחריהם. הם השדים וקראם כן לפי שהם נראים כדמות השעירים למאמינים בהם.

<sup>54</sup> *Tishbi* (Isny 1541), *sheddim* :

שדים [...] ויש אומרים שנקראו כן בעבור שהם שודדים והוא טעות כי היה ראוי להיות הדלת בדגש.

<sup>55</sup> Cf. Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, p. 25-77 ; Dan Ben Amos, « On Demons », p. 27-37 ; Emma Abate, « Contrôler les démons », p. 273-295.

<sup>56</sup> *Tishbi* (Isny 1541), *Lilith* :

Lévita rassemble les positions de Rashi (1040-1105), de *targumin* et *midrashim* au sujet de Lilith<sup>57</sup>. Il mentionne également une légende sur Lilith et l'origine des démons qui est probablement tirée du texte le plus célèbre de la cabale, le Zohar. Lilith est comptée parmi les quatre mères démoniaques avec Naama, Iggeret et Maḥalah. La variante la plus connue de la légende est toutefois transmise par l'*Alphabet de Ben Sira* (un *midrash* écrit entre le VIII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle), qui renferme un récit parallèle de la Création<sup>58</sup>. Lilith est présentée comme première Ève, qui a abandonné son époux Adam, ne tolérant plus sa condition de subalterne dans la vie conjugale. Elle devient ainsi une sorcière et un démon, mère des démons et tueuse d'enfants.

L'auteur du lexique rappelle la légende dans ses lignes générales à travers la description d'une pratique antidémoniaque courante parmi ses coreligionnaires ashkénazes, concernant la préparation de la chambre d'une femme enceinte afin de la protéger contre l'agression de Lilith. Seule la protection d'amulettes, dits *shemirot le-yeled* (protection des enfants), peut empêcher le démon de nuire aux nouveaux-nés. Les amulettes devront contenir les noms des anges Snvoï Snsnvoï et Smigluf (qui dans l'*Alphabet de ben Sira* sont chargés de rendre Lilith inoffensive), et la formule « Adam et Ève, Lilith dehors » sera inscrite sur les quatre murs de la chambre.

Les mots tranchants de Lévita à la fin de l'entrée (« je vais arrêter leur écriture, parce que je n'y crois pas » et « qu'ils continuent à regarder dans ce livre ceux qui y croient ») démontrent que son opinion n'était pas très éloignée des positions rationalistes de Qimḥi à l'égard des pratiques démonologiques. Le *Tishbi*, néanmoins, est plus riche que le *Sefer ha-Shorashim* de légendes sur les démons ; Lévita les connaissait grâce à ses origines ashkénazes<sup>59</sup>.

L'interprétation du mot *lilith* dans le lexique de Qimḥi se trouve sous la racine ליל (*layl* - nuit) et a une couleur complètement différente. Elle semble tirée d'un bestiaire médiéval. Après la référence au verset d'Is 34 :13 « là Lilith trouvera du répit », Qimḥi ajoute une courte explication :

---

לילית אד שם הרגיעה לילית. רש"י פירש שם שדה תרגום וינתן לילין בלשון רבים. וכן בפסוק בימים ההם כשבת המלך, בתרגום ירושלמי שדים וליילין נמצא כתוב שאותן מאה ושלישים שנה שחיה אדם פרוש מחזה באו שדים ונתחממו ממנו והולידו שדין ורוחין ומזיקין. ובמקום אחר מצאתי ארבע נשים הם אמות השדים לילית ונעמה ואיגרת ומחלה. ובספר בן סירה בשאלה הששית ששאל נבוכדנצר אותו וזה לשונו מפני מה הבנים מתים כשהם שומה ימים אמר לו מפני שלילית הרגת אותם והאריך שם חרבה וקצתי לכותבם כי אינני מאמין בהם אך מנהג פשוט בינו האשכנזים שעושין עגול סביב כותלי החדר ששוכבת בה היולדת עם נתר או גזלים וכותבים בכל כותל אדם חוץ לילית ובפחה החדר מבפנים כותבים שמות שלשה מלאכים אלו סנוי וסנסוי וסמגלוף כמו שמסרה להם לילית בעמצה בשעה שרצו המלאכים האלו לטבוע אותה בים כל זה מבואר היטב בספר בן סירה יענין שם מי שמאמין בו.

<sup>57</sup> *Haggadot, midrashim*, contes populaire, textes de cabbale décrivent depuis l'époque ancienne Lilith de temps en temps comme première femme rebelle d'Adam, sorcière, tueuse d'infantes, mère des démons, amante des diables ou encore comme l'épouse de Satan. Voir : Moses Gaster, « Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch », *Folklore* 11, 1900, p. 129-162 ; Id., *Studies and Texts in Folklore, Magic and Medieval Romance, Hebrew Apocrypha, and Samaritan Archaeology*, 3 vols., London, 1928, vol. II, p. 1005-38 ; Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic*, p. 36-37, 101-102 ; Theodore Schrire, *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 114 ; Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, New York, Ktav publishing house, 1967 ; Yosef Dan, « Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah », *AJS Review* 5, 1980, p. 17-40 ; Joseph Naveh, Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, Magnes Press, 1985, p. 111-122 ; Lawrence Schiffman, Michael D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza*, Sheffield, JSOT Press, 1992, p. 80 ; Giulio Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, Torino, Einaudi, 1999, p. 145-149 ; Gideon Bohak, Dan Levene, « Divorcing Lilith: from the Babylonian Incantation Bowls to the Cairo Geniza », *Journal of Jewish Studies* 2012/2, p. 197-217.

<sup>58</sup> Cf. Moritz Steinschneider, *Alphabetum Siracidis, utrumque, cum expositione antiqua (narrations et fabulas continente). In integrum restitutum et emendatum e Cod. Ms. Biblioth. Leydensis*, Berolini 1858, f. 23°.

<sup>59</sup> Sous l'entrée de *Tishbi* consacrée au nom du roi des démons Asmodée – אשמדי, l'auteur reprend la tradition sur la procréation de démons nés de Naama : 'Dans le verset « Moi, Qohélet, je suis devenu roi » [Qo 1 :12] le *Targum* donne «°Asmodée roi de démons°» et les rabbins disent que Naama, la sœur de Tubal Cain, femme de Shimron, était la mère de Asmodée, et d'elle sont nés les démons, et je dirai encore sur eux sous le lemme Lilith. Et il me semble qu'il [Asmodée] est appelé également Samael comme je dirai sous la racine consacré à lui.'

ליל [...] Lilith est le nom d'une créature du désert, et étant donné qu'elle hurle pendant la nuit elle est appelée de cette manière. Et il y a certains qui disent qu'elle est un grand oiseau qui vient du vent, comme la Salamandre vient du feu, et ils l'appellent gameleon<sup>60</sup>.

Lilith est donc présentée comme un animal sauvage, un grand oiseau nocturne et c'est à cause de ses habitudes nocturnes et de la ressemblance de son nom avec *layla*, la nuit, que *lilith* a été incorporé sous l'entrée ליל (*layl*)<sup>61</sup>.

La traduction du lemme dans le *Liber Radicum* est encore une fois très fidèle à son archétype :

ליל [...] Lilit : *nomen bestie deserti et quia quod clamat in nocte vocata est sic et sunt dicentes quod est volucris magna de vento sicut salamandra de igne et vocant ipsam gamalion.*

Sous la racine ליל (*layl*) du glossaire de la main de Gilles, une colonne est entièrement consacrée à Lilith. Les notes du cabaliste chrétien donnent des définitions de Lilith qui correspondent au nom du démon féminin transmis par les légendes juives. Gilles a ainsi noté « *Adam uxor* » (femme d'Adam), qui correspond à l'image de Lilith dans l'*Alphabet de ben Sira*, et le nom « Lamia », traduction de « Lilith » dans la *Vulgate* de Jérôme (Is 34:13). Dans les traditions grecques et latines, Lamia est un monstre féminin, une sorcière qui tue les enfants ; ses caractéristiques collent sous plusieurs aspects avec la représentation classique de Lilith<sup>62</sup>.

### *Satan*

Une dernière considération concerne la racine שטן (*satan*) du *Sefer ha-Shorashim* qui évoque le nom du démon le plus célèbre. Le lexique mentionne d'abord des expressions bibliques et notamment de Za 3 :1, Gn 26 :21 et Ps 109 :4 ; un bref éclaircissement est ensuite donné :

שטן « le Satan se tenait à sa droite pour l'accuser » [Za 3 :1]. « Il lui donna le nom de Sitnah » [Gn 26 :21]. « En échange de mon amour, on me traite en ennemi » [Ps 109 :4]. Celui-ci [*satan*] est le contenu de l'aversion<sup>63</sup>.

Qimḥi se contente de remarquer le contenu abstrait de la racine, le mot *satan* correspondant à « aversion », terme rendu dans le *Liber Radicum* avec *modus inimicitie* :

שטן *Impedivit et Satan stans ad dexteram suam ad implere ipsum et vocavit sicut Sitna. Loco amoris mei odio habebit me. Et istud modus inimicitie.*

<sup>60</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 66v :

ליל [...] הרגיעה לילית. שם היה מדברית. ולפי שצוּעַקַת בלילה נקראת כן. ויש אומרים שהוא עוף גדל מן הרוח כמו סלמנדרא מן האש וקורין לו קמליאו"ן.

<sup>61</sup> Sur l'interprétation de Lilith comme caméléon et reptile voir Emma Abate, « Adam et Ève, Lilith dehors ! Exégèse juive et images démoniaques », éd. Sonia Fellous, *Écriture et écritures. La langue, l'image, le quotidien*, Turnhout, Brepols, (à paraître).

<sup>62</sup> Voir Manfred Hutter, « Lilith », éd. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, *Dictionaries of Deity and Demons*, p. 520-521.

<sup>63</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 131v :

שטן והשטן עומד על ימינו לשטנו. ויקרא שמה שטנה. תחת אהבתי ישטנוני. גם זה ענין איבה.

Il est intéressant d'observer que l'entrée *Satan* dans le *Tishbi* est encore plus concise et minimaliste, ne donnant que des indications sur la graphie différente du nom selon les textes bibliques de Nm 22 :22, Jb, Zacharie et les *targumim*<sup>64</sup>.

Dans le glossaire de Gilles, la liste des traductions de *satan* est en partie seulement prélevée du *Liber Radicum* ; Gilles reprend la tradition juive de Satan comme « adversaire », « serpent », « demon-Samael » et figure du malin par excellence<sup>65</sup> : *detractor, diabolus, nomen malum, mastin, angelus nocens, samael princeps*. Il remarque à la fin de l'entrée la proximité (pseudo-étymologique) de *satan* avec le terme grec στενός (« étroit », « resserré »).

## LES RACINES DES ASTROLOGUES

### *Ashaf*

La dernière catégorie de spécialistes de l'occulte évoquée dans le *Raziel* comprend les experts d'astrologie.

Dans le *Sefer ha-Shorashim*, elle apparaît sous l'entrée אשא (*ashaf*), avec un terme correspondant au mésopotamien *ashipu*, qui dans la culture assyro-babylonienne, notamment, désigne un ministre du culte officiel chargé de l'exorcisme et de la médecine<sup>66</sup>.

Pour expliquer cette racine, Qimḥi commence par localiser les versets bibliques qu'il considère pertinents. Se référant au livre de Daniel, plus précisément aux événements qui se déroulent à la cour babylonienne du roi Nabuchodonosor II (604-562 av. J.-C.), Qimḥi écrit des *ashafim* qu'ils sont des scientifiques qui consultent les astres. Ils sont comme des médecins qui établissent leurs diagnostics à travers l'analyse des symptômes et des signes des corps et grâce à l'interprétation des rêves. Cette lecture s'appuie sur le commentaire du grand philosophe, mystique néoplatonicien et astrologue Abraham ibn Ezra<sup>67</sup> :

אשא « D'aucun ni mage, ni astrologue [*ashaf*] » [Dn 2 :10]. *Qal* de la *shin*, « mages et astrologues » (Dn 2 :2). *Dagesh* de la *shin*. Et ils sont ceux qui observent les étoiles. Et Rav Abraham ibn Ezra a écrit que les astrologues sont des médecins. Et Nabuchodonosor les a appelés car ils reconnaissent la pulsation du bras ou dans l'eau les changements du corps et la multitude des rêves venant selon les caractéristiques du corps. [...]<sup>68</sup>

Le texte ne conserve aucune mémoire de l'activité cultuelle de l'*ashaf* en tant que prêtre et exorciste. Qimḥi souligne plutôt le rôle de savant et scientifique, renvoyant aux théories physiologiques et pharmacologiques, plus courantes à son époque, qui associaient souvent la figure

<sup>64</sup> *Tishbi* (Isny 1541), *Satan* :

שטן. לשטן לו תרגום לסטן ליה וכן כל שטן דאיוב מתורגם סטן בסמך אבל כל שטן דזכריה מתורגם יחטי ולא ידעתי מהו.

<sup>65</sup> Cf. Cilliers Breytenbach, Peter L. Day « Satan », eds. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, *Dictionaries of Deity and Demons*, p. 726-732.

<sup>66</sup> Cf. Markham J. Geller, « The Influence of Ancient Mesopotamia on Hellenistic Judaism », éd. Jack M. Sasson, *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, Scribner, 1995, vol. 1, p. 43-54.

<sup>67</sup> Cf. Tzvi Y. Langermann, « Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra », eds. Isadore Twersky, Jay M. Harris, *Rabbi Abraham ibn Ezra : Studies in the Writings of a Twelfth Century Jewish Polymath*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993, p. 28-85.

<sup>68</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 12v :

אשא. לכל חרטם ואשא, קל השי"ן. לחרטומים ולאשפים, דגש השי"ן. והם החוזים בכוכבים. ור' אברהם בן עזרא כתב, כי אשפים הם הרופאים וקרא להם נבוכדנצר שהיו יודעים בדפק הזרוע או במים לפי השתנות הגוף, ורוב החלומות הולכים על מתכונות הגוף. [...]

du médecin et celle de l'astrologue<sup>69</sup>. Des implications astrales étaient liées à l'apparition des maladies et les thérapies plus populaires intégraient une variété d'approches, destinées à rétablir l'harmonie naturelle entre les tempéraments du corps, les substances terrestres et les phénomènes célestes.

*Astrologus et medicus* sont les traductions du terme *ashaf* qui se trouvent dans le *Liber Radicum* :

אֲשָׁף ASTROLOGUS. *Ad omnem magum et astrologum. Ad magos et ad astrologos. Dagges xin. Et ipsi videntes in stellis : et rabi Abraam filius Ezre scripsit quod astrologi sunt medici : et vocavit eos Nabucdonosor quod erant scientes in pulso brachii vel in aquis secundum mutationem corporis et multitudo somniorum ambulantium ad compositione corporis. [...]*

Dans le glossaire de Gilles, une dernière interprétation est ajoutée qui récapitule toutes les fonctions de l'*ashaf* : *astrologus, medicus*, dans un mot : *magus*.

### *Hartom*

Dans le passage de Dn 2 :2 évoqué par Qimḥi, d'autres personnages accompagnent l'*ashaf* et sont liés à son exégèse ; il s'agit du *hartom* (mage) et du *mekhashef* (sorcier). Dans Ex 7 :11 et 9 :11, les *hartommim* sont les mages officiels de la cour du pharaon égyptien<sup>70</sup> ; sous l'entrée הַרְטָם du *Sefer ha-Shorashim*, leurs compétences et sagesse apparaissent comme très proches des fonctions des *ashefim*. Qimḥi partage encore une fois l'opinion d'Abraham ibn Ezra : les *hartommim* sont des scientifiques, experts des phénomènes de la nature et interprètes des rêves.

Dans la traduction latine, *hartom* est simplement *magus*.

Manquent dans les deux textes des renvois précis à l'activité des *hartommim* en tant qu'astrologues, toutefois, si l'on s'en tient au texte, il n'est pas évident que l'astrologie fût considérée comme une prérogative exclusive des *ashefim* :

הַרְטָם « D'aucun mage, ni astrologue, ni Chaldéen » [Dn 2 :10]. « Les mages ne parent pas » [Ex 9 :11]. Tout comme les sorciers, ils partagent le même type de sagesse, comme il est dit « mages, astrologues, sorciers » [Dn 2 :2].

Et Rav Abraham Ibn Ezra, de mémoire bénie, a écrit que les mages sont des savants de la nature qui font connaître les principes et la génération de toutes les choses et toutes les œuvres qui se font avec la magie. Et c'est pour ça que Nabuchodonosor les a appelés car ils connaissent la substance des rêves et comment l'âme interprète les images nocturnes<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Les affections et les états pathologiques étaient considérées la conséquence de changements soudains dans les quatre humeurs constituant le corps humain (le sang, la bile noire, la bile jaune et le flegme) attachés aux divers tempéraments (sanguin, mélancolique, colérique, flegmatique) à leur tour en corrélation avec les quatre éléments naturels (air, eau, terre et feu). Cf. Joseph Shatzmiller, « In Search of the 'Book of Remedies' : Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century », *Association for Jewish Studies Review* 7-8, 1982-1983, p. 383-407 ; Ron Barkai, « L'astrologie juive médiévale : aspects théorétiques et pratiques », *Moyen Age* 93, 1987, p. 323-348 ; Dov Schwartz, « La magie astrale dans la pensée juive en Provence au XIV siècle », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 61, 1994, p. 31-34 ; Giuseppe Veltri, « Magic in Ancient Judaism : the Key to Understanding Medicine, Sciences, and the Arts », *Judaism Today* 10, 1998, p. 11-14. Un des initiateurs de la médecine juive médiévale, le célèbre 'Asaf ha-Rofe', médecin qui vécut en Italie au VIIe siècle, était d'ailleurs appelé ha-Yarhoni (l'astrologue), voir : Sussman Mutner, « Asaf ha-Rofe », *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1973, vol. 3, col. 673-675.

<sup>70</sup> Cf. Jan Quaegebeur, « On the Egyptian Equivalent of Biblical Hartummim », éd. Sarah Israelit Groll, *Pharaonic Egypt: the Bible and Christianity*, Jerusalem, Magnes Press, 1985, p. 162-172.

<sup>71</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 45v :

חרטם *MAGUS. Et omnis magus et astrologus. Et non potuerunt magi. Sicut veneficii sinon qui divisi in sapientia eorum sicut quod dixit ad magos astrologos et veneficos. Et scripsit rabi abraham benezra quod magi ipsi sunt sapientes nativitatibus facientes scire proprietates et nativitatem omnis rei et omnia opera quae faciunt plane. Propterea vocavit ipsos Nabucdonosor propterea quod ipsi scientes proprietatem somniorum et quomodo videbit anima similitudines in nocte.*

Sous l'entrée *ḥartom* du glossaire, nous retrouvons la séquence : *magi pharaonis – artemis, arété, artemisia, aritmus*. Par une chaîne de liens phonologiques, symboliques et métaphoriques, Gilles a relié au nom du mage égyptien le nom d'*Artémis* (la déesse grecque de la chasse, de la virginité et de la lune) et les termes *arété* (la vertu et l'excellence en grec), *artemisia* (l'herbe magique et médicinale) et *aritmus* (désignant le « nombre » dans un latin tardif calquant le grec *arithmós*).

Gilles cherchait vraisemblablement un substrat commun aux mots et aux langues, un langage originaire précédant la corruption babélique des dialectes humains<sup>72</sup>.

### *Khashaf*

Pour finir, l'interprétation de *mekhashef* se trouve sous la racine *כשף* (*khashaf*) du *Sefer ha-Shorashim*. Au début de l'entrée, Qimḥi se réfère aux textes de Dt 18 :10 et d'Ex 22 :17, les passages bibliques qui condamnent le plus sévèrement l'usage des arts magiques et notamment lorsqu'ils se mêlent à l'idolâtrie.

כשף. « Qui s'adonne à l'augure, au divin, au sorcier [*mekhashef*] » (Dt 18 :10). « La sorcière, tu ne la laisseras point vivre » (Ex 22 :17). Il a dit la sorcière car la plupart de charmes se trouvent parmi les femmes<sup>73</sup>.

La magie pratiquée par les femmes a une connotation exclusivement négative<sup>74</sup>, aspect qui est davantage marqué dans la traduction latine :

כשף *MAGICAVIT / FASCINAVIT. Horas observans et divinans et magicans. Magam non vivificabis. Dixit veneficam quod maior pars magorum inveniuntur in mulieribus.*

Le terme *mekhashef* est traduit par *magus*, sans distinction par rapport à la traduction du « savant » *ḥartom*. Son féminin *mekhashefa* (sorcière) est traduit par *venefica*. La signification de ce mot

---

חרטם. לכל חרטם ואשף וכשדי. ולא יכלו החרטומים. כמו מכשפים, אלא שחלוקים בחכמתם כמו שאמר לחרטמים ולאשפים ולמכשפים. וכתב רבי אברהם אבן עזרא ז"ל כי החרטומים הם חכמי התולדת היודעים העיקרים ותולדת כל דבר וכל מעשים שיעשו בלט, לפיכך קרא להם נבוכדנצר בעבור שהם יודעים עיקר החלומות ואיך תראה הנפש דמיונות בלילה.

<sup>72</sup> Cf. Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, Laterza, 1993, p. 31-40 ; Elliot Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York, Fordham University Press, 2005, p. 197-202 ; James J. Bono, « The Two Books and Adamic Knowledge : Reading the Book of Nature and Early Modern Strategies for Repairing the Effects of the Fall and of Babel », éd. Scott Mandelbrote, *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700*, Leiden, Brill, 2008, vol. 1, p. 299-340 ; Kocku Von Stuckrad, « The Secrets of the Texts: Esoteric Hermeneutics », dans Id., *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden, Brill, 2010, p. 110-112 ; Saverio Campanini, « The Quest for the Holiest Alphabet in the Renaissance », éd. Nadia Vidro, Irene E. Zwiep, Judith Olszowy-Schlanger, *A Universal Art. Hebrew Grammar across Disciplines and Faiths*, Leiden, Brill, 196-244.

<sup>73</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 62v :

כשף. מעונן ומנחש ומכשף, מכשפה לא תהיה, אמר מכשפה לפי שרוב הכשפים נמצאו בנשים.

<sup>74</sup> Cf. Simcha Fishbane, « 'Most Women Engage in Sorcery' an Analysis of Sorceresses in the Babylonian Talmud », *Jewish History* 7, 1993, pp. 27-42 ; Rebecca M. Lesses, « Exe(o)rcising Power: Women as Sorceresses, Exorcists, and Demonesses in Babylonian Jewish Society in Late Antiquity », *Journal of the American Academy of Religion* 69, 2001, pp. 343-375 .

synthétise, depuis l'Antiquité, les connotations les plus négatives des arts magiques, incorporant à la pratique de la sorcellerie (*khishuf* en hébreu), entendue comme *maleficium* (maléfice, donc un moyen surnaturel de nuire aux autres), l'usage du poison (*venenum*)<sup>75</sup>. La *venefica* cumule ainsi les attributs des serpents venimeux : elle enchante, empoisonne et tue.

Les définitions dans le glossaire de Gilles réunissent les éléments ambivalents et potentiellement nuisibles de la racine *khashaf* ; ainsi on retrouve, dans l'ordre, *magicavit* et *magi*, mais aussi *maleficus*, *maleficia* et *magica*.

Selon la partie suivante de l'entrée *khashaf*, dans le *Sefer ha-Shorashim* et dans le *Liber Radicum*, les *mekhashefim* se distinguent nettement des maléfices des sorcières. Ils possèdent des compétences semblables aux *ashefim*, comme observateurs des astres :

כשף [...] « Mages, astrologues, sorciers » [Dn 2 :2]. Le savant Abraham ibn Ezra, de mémoire bénie, a écrit que les sorciers modifient les phénomènes de la nature à travers leur regard et les Chaldéens sont les experts des constellations. Et Nabuchodonosor a convoqué les sorciers car ils connaissent les heures convenables à certaines pratiques. Ainsi ils peuvent regarder et interpréter le contenu des rêves se basant sur la disposition des astres à une telle heure ; également il [Nabuchodonosor] a convoqué les Chaldéens car ils apprennent l'avenir grâce à leurs actions, connaissant l'heure de naissance des hommes se basant sur les degrés d'inclinaison et sur les aspects des étoiles propices et des deux luminaires et des saisons de l'année, et du mois et de la semaine et du jour. Et ils connaissent l'heure de naissance de Nabuchodonosor. Et l'adjectif, « ni vos augures, ni vos sorciers » [Jr 27 :9]. Et le nom « et ses nombreux sortilèges » [2R 9 :22]<sup>76</sup>.

כשף [...] *Ad magos et astrologos et magos. Scripsit sapiens rabi Abraam Abenezra quod magi sunt leves in manibus suis apprehendentes oculos et Caldei sunt sapientes planetarum. Et vocavit Nabucodonosor ad magos quia quod sunt scientes horas convenientes ad facere in ipsis facta eorum. Forte ut intelligent et scient quid somnium factum ordines stellarum in hac hora etiam vocavit ad Caldeos quod sunt scientes futura secundum opus eorum in scire eos nativitatem hominis ad uti gradibus super finibus et super aspectibus stellarum servientium et duo luminaria et circuitus anni et mensis et septimane et dies. Et ipsi scientes nativitatem Nabucodonosor. Et addiecti aret observantes horas uirorum magistri vestri. Et nomen et magicamenta tua multa.*

L'activité des *mekhashefim* ne comporte pas seulement un savoir théorique relatif aux constellations. Leur connaissance se base sur l'observation. La pratique de l'observation des positions des planètes au sein des configurations astrales, ainsi que des moments spécifiques auxquels il est possible d'intercepter et saisir les influences célestes, leur permet d'intervenir directement sur les phénomènes et de deviner l'avenir. Les *mekhashefim* sont donc des experts de magie astrale, la magie savante du Moyen Âge et de la Renaissance<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Cf. Franck Collard, « *Veneficiis vel maleficiis*. Réflexion sur les relations entre le crime de poison et la sorcellerie dans l'Occident médiéval », *Le Moyen Age* 109/1, 2003, p. 9-57. Sur le mot hébreu *khishuf* voir Philip S. Alexander, « The Talmudic Concept of Conjuring ('Ahizat 'Einayim) », p. 7-26.

<sup>76</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 62v :

כשף [...] לחרטמים ולאשפים ולמכשפים, כתב החכם רבי אברהם אבן עזרא ז"ל כי המכשפים הם המשנים דבר התולדת למראה העין, והכשדים הם חכמי המזלות. וקרא נבוכדנצר למכשפים, לפי שהם יודעים השעות הראויות לעשות בהם מעשיהם אולי יסתכלו וידעו מה החלום כפי מערכות הככבים בזאת השעה. גם קרא לכשדים שהם יודעים העתידות כפי מלאכתם בדעתם מולד האדם לנהוג המעלות על הגבולים ועל מבטי הככבים המשרתים ושני המאורות ותקופות השנה והחדש והשבוע והיום והם יודעים מולד נבוכדנצר. והתאר ואל עונניכם ואל כשפיקם. והשם וכשפיה הרבים.

<sup>77</sup> Le texte latin provient (au moins certains passages) d'une *Vorlage* légèrement différente du texte hébreu, notamment les variantes suivantes sont présentes : *magi sunt leves in manibus suis* ; *observantes horas uirorum, magistri vestri*.

## *Ḥalom*

Avant de conclure, nous allons analyser une dernière compétence des mages : tout comme les *ashafim* et les *ḥartommim*, les *mekashefim* sont chargés de l'interprétation de rêves à des fins divinatoires.

Une référence directe à la pratique oniromantique, dite en hébreu *she'elat ḥalom* (demande d'un rêve), se trouve dans le *Sefer ha-Shorashim* sous la racine חלם (*ḥalom* – rêve)<sup>78</sup> :

חלם [...] « À vos songes que vous provoquez [*maḥalimim*] » [Jr 29 :8]. Et il est convenable d'interpréter le mot *maḥalimim* comme « ils les ont aidés » [2Ch 28 :2]. Et l'explication est qu'ils leur ont demandé de rêver, tout comme ceux qui sont engagés dans la pratique de *she'elat ḥalom*, également il est dit par Saul « il ne me répond plus, ni par l'entremise des prophètes ni par des songes » [1S 28 :15]. Et il est possible qu'à cause de ça il est appelé Shemaiah le Nehelamite [Jr 29 :24], car il s'agissait de quelqu'un expert en rêves [...] <sup>79</sup>.

L'exégèse de Qimḥi de la forme participiale *neḥelamite*, désignant un « rêveur » de profession, établit une correspondance entre la référence biblique et une pratique qui était courante à son époque. En effet, encore au Moyen Âge et jusqu'à l'époque moderne, les rêves étaient considérés comme des messagers des conseils divins et leur interprétation jouissait d'une certaine légitimité scientifique afin de prévenir et de guérir les maladies. Des spécialistes, des rabbins, des médecins, des magiciens s'occupaient parmi d'autres choses de l'interprétation et de la demande de songes divinatoires<sup>80</sup>. Dans la culture classique et chrétienne, l'oniromancie est aussi bien attestée : *she'elat ḥalom* correspond communément à *incubatio*<sup>81</sup> ; dans le *Liber Radicum*, nous trouvons la traduction plus littérale *petere pro somnium* :

חלם *SOMNIAVIT* [...] *quod vos facientes somniare. Conveniens facientes somniare sicut ipsi iuvantes ipsos et exposuerunt : quod fuerunt dicentes ipsi quod fuerunt dicentes ipsis quod peterent pro somnium sicut quod dixit in Saule et non respondit mihi amplius etiam pro manus prophetarum etiam pro somnia. Et possibile quod dictum est de modo isto Samaia somniator* [...].

Les manuscrits magiques médiévaux hébreux et latins témoignent de la diffusion de l'oniromancie et de l'oniromancie, donnant des détails sur la manière de solliciter un rêve à des fins thérapeutiques, pour trouver une solution à un problème ou afin de deviner l'avenir. La mention dans l'ouvrage lexicographique de Qimḥi et dans le *Liber Radicum* suggère la continuité dans la diffusion de cette pratique qui comptait parmi les expertises des sages et des savants.

## CONCLUSIONS

<sup>78</sup> Jan Bergman, G. Johannes Botterweck et Magnus Ottosson, « Halam/Halom », eds. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Mi, 1980, vol. 6, p. 421-432.

<sup>79</sup> *Sefer ha-Shorashim* (Venice 1546), f. 39r :

חלם [...] אשר אתם מחלמים הראוי מחלמים כמו הם מעזרים אותם, ופירושו שהיו אומרים להם שישאלו בחלום כמו אלו שעושים שאילת חלום כמו שאומר בשאול ולא ענני עוד גם ביד הנביאים גם בחלמות. ואפשר שנאמר מענין זה שמעיה הנחלמי, לפי שהיה חולם חלומות [...].

<sup>80</sup> Theodor H. Gaster, Abraham Arzi « Dreams », *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1973, vol. 6, col. 208-211; Moshe Idel, « On *Shelat Halom* in Hasidei Ashkenaz: Sources and Influences », *Materia Giudaica* 10, 2005, p. 99-109.

<sup>81</sup> Cf. Samson Eitrem, « Dreams and Divination in Magical Ritual », eds. Christopher A. Faraone, Dirk Obbink, *Magika hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 175-187 ; David Shulman, Guy Stroumsa, *Dream Cultures : Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York, Oxford University Press, 1999.

En parcourant les entrées du *Sefer ha-Shorashim*, on retrouve plusieurs références aux pratiques « magiques ». Elles concernent des performances diverses, notamment à caractère divinatoire et thérapeutique : la consultation des esprits, le murmure des formules incantatoires hypnotiques et auto-hypnotiques, la fabrication des talismans apotropaïques, l'interprétation du cours des astres et des rêves, la connaissance secrète des phénomènes physiques et naturels et la capacité à les manipuler.

La terminologie est tirée du texte biblique et passée au tamis des perspectives intellectuelles courantes à l'époque des Qimḥi. Elles découlent notamment du Talmud, des *midrashim* et des commentaires exégétiques médiévaux.

La chaîne d'exemples bibliques permet de dégager un noyau de signification, un pivot sur lequel repose l'ensemble de définitions d'une racine, ou d'un petit groupe de racines, malgré la diffraction des utilisations et des acceptions. Ainsi, le champ sémantique va graduellement se précisant, imbriquant les exégèses les unes dans les autres ; ainsi, les interprétations se perfectionnent mutuellement, liées par des renvois, même de très loin, entre racines (nous l'avons remarqué pour les racines *ḥartom-ashaf-khashaf* et *naḥash-laḥash*)<sup>82</sup>.

Le *Liber Radicum* accueille toujours la traduction la plus littérale de l'hébreu, parfois même au détriment de la cohérence du latin. Dans plusieurs cas, les traductions latines permettent de valoriser des aspects du texte hébreu, ou de mettre en lumière les variantes de la *Vorlage* hébraïque qui est en partie différente de l'édition de Bomberg de 1546.

Qimḥi ne semble pas condamner d'une manière absolue les arts magiques, ni être toujours en accord avec les interdictions talmudiques. Sa désapprobation et son blâme (comme le montrent les références sous la racine *khashaf*) touchent notamment la sorcellerie pratiquée par les femmes. Il est remarquable que, dans le *Liber Radicum*, l'hébreu *mekhashef* est traduit par *magus*, tandis que pour sa forme féminine – *makhshefa* – est retenue l'acception péjorative, *venefica*. La signification de *venefica* – de *veneficium* – souligne la contiguïté entre sortilèges, empoisonnements et maléfices<sup>83</sup>.

Les séductions et les sortilèges des sorcières convergent ainsi avec les menaces représentées par les venins et les enchantements hypnotiques des serpents. Le fantôme de la séduction mensongère du serpent-démon génésiaque envers la première femme est toujours à l'œuvre, inscrit dans la mémoire collective.

Néanmoins, dans le lexique et dans sa version latine, ne se trouvent que de brèves allusions aux démons. Qimḥi ne semble guère s'intéresser à un argument qui ne fait pas partie de son bagage culturel et intellectuel. Le cas du terme *lilith*, le nom du démon féminin, est exemplaire. Dans le *Sefer ha-Shorashim*, il est interprété d'une manière rationaliste, réduit au rang du nom d'un oiseau ou d'un reptile. Qimḥi glane probablement une partie de ses notices dans la littérature scientifique des bestiaires, qui était très répandue à son époque.

Trois siècles plus tard, dans le *Tishbi*, Elie Lévitá tient à souligner également son scepticisme et sa prise de distance envers les croyances démonologiques. Toutefois, il enrichit son lexique hébraïque avec des références aux légendes midrashiques, targumiques et mystiques. Ces traditions étaient bien répandues, notamment dans le contexte ashkénaze de ses origines familiales. Réinterprétées par les cabalistes, elles suscitaient beaucoup d'intérêt dans le milieu des humanistes commanditaires de Lévitá.

---

<sup>82</sup> Voir §§ 3, 5.

<sup>83</sup> Voir § 5.

Comme on l'a vu, Gilles fait montre d'une certaine familiarité avec les traditions démonologiques juives. Son échange intellectuel avec Lévi et la lecture de textes de cabale lui ont fait connaître les légendes les plus populaires concernant les créatures surnaturelles.

Dans son glossaire personnel, Gilles renvoie aux traditions sur Lilith en tant que première femme d'Adam et sur Lamia, la sorcière par définition, déclinaison au féminin des arts magiques. Encore une fois, ce ne sont pas les arts occultes seuls qui font l'objet d'une condamnation mais, à un niveau supérieur, symbolique et métaphysique, la sorcière qui est stigmatisée<sup>84</sup>.

Dans le *Sefer ha-Shorashim* et dans le *Liber Radicum*, charmes et serpents, divination et serpent sont souvent associés, notamment sous les racines *naḥash* et *laḥash*. Le contenu des exégèses est ambivalent : l'orientation est négative lorsque les charmes sont comparés au sifflement venimeux et nuisible des serpents malins. Toutefois, le devin et le charmeur qui hypnotisent les serpents ont un rôle social important et reconnu, justement grâce à leur capacité à maîtriser le pouvoir et le savoir ancestraux du serpent. Ils sont interprétés comme des experts et des doctes, des sages auxquels s'adresser pour recevoir des conseils relatifs aux secrets du monde et de l'avenir.

Une certaine légitimité et un certain respect sont attribués également à la triade des astrologues, magiciens et sorciers (*ashaf*, *ḥartom* et *mekhashef*). Leur sagesse est consacrée à l'étude de disciplines qui bénéficiaient de la plus haute considération à l'époque de Qimḥi : la physique, la médecine, l'astrologie et l'interprétation des rêves<sup>85</sup>.

Gilles et Qimḥi concordent à distance dans leur considération des experts des arts magiques en tant que figures de sages et de savants. Pour définir leurs rôles et fonctions, la tradition juive ancienne et médiévale utilise plusieurs termes indiquant des compétences et techniques différentes (bien que similaires sous certains aspects). En effet, l'hébreu ne disposait pas encore d'un terme qui réunisse à la fois toutes leurs prérogatives et acceptions.

Dans la version latine, c'est un phénomène presque contraire qui se vérifie. On retrouve les catégories hétérogènes de *divini*, *astrologi* et *venefici*, toutefois la terminologie utilisée ne conserve pas toutes les facettes de l'hébreu. Un seul terme – *magus* – remplace souvent les traductions plus littérales de *yid'oni* (devin), *ḥartom* (mage) ou *mekhashef* (sorcier). Dans le glossaire de Gilles, *magus* est noté aussi parmi les traductions d'*ashaf* (médecin) et *ḥakham* (savant). Le terme *magus* englobe toutes les compétences des spécialistes des arts occultes ; le *magus* de Gilles est ainsi en même temps un savant, un médecin, un devin, un astrologue, un philosophe de la nature, un expert des rêves et un sorcier<sup>86</sup>.

La sagesse du *magus*, non négligeable, ne correspond pas encore pour Gilles au savoir idéal et suprême.

Fortement intéressé par tout type d'herméneutique concernant la bible hébraïque (littérale, historique, allégorique, philosophique, anagogique, astrologique et notamment mystique), Gilles considérait l'activité exégétique comme l'instrument essentiel de la connaissance. Le dévoilement des mystères juifs, cachés derrière la lettre du texte hébreu, scellait les promesses messianiques de rédemption, une étape essentielle au renouvellement de l'Église, confirmant l'universalisme du message chrétien<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> Voir § 4.

<sup>85</sup> Voir § 5.

<sup>86</sup> Voir § 5.

<sup>87</sup> Cf. François Secret, *Egidio da Viterbo Scechina e Libellus*, p. 131-154; Id., *Hermétisme et Kabbale*, Napoli, Bibliopolis, 1992 ; Robert J. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah*, p. 29-62.

Mais bien plus encore. L'exégèse conférait au savant un pouvoir démiurgique, permettant de pénétrer la structure réelle de l'univers.

Le *Sefer ha-Shorashim*, le *Liber Radicum* et le glossaire dévoilent alors pour Gilles différents plans interprétatifs. La philologie et la linguistique sont considérées comme des sciences opératives qui permettent de saisir et déchiffrer l'ensemble de la réalité dans ses différents niveaux symboliques. Le savant peut les harmoniser dans la mesure où il réussit à maîtriser les racines originaires du langage.

Dans la perspective du cabaliste chrétien, les lettres et les racines de la langue hébraïque sont censées refléter la trame de la Création, de l'âme humaine et de son destin<sup>88</sup>. Dans le glossaire, la juxtaposition de plusieurs interprétations et significations, provenant des sources de la vaste bibliothèque hébraïque et hermétique gidiennne, produit une nouvelle harmonisation. À travers l'incorporation des termes latins et grecs similaires (dans leur forme et leur contenu) aux lemmes hébraïques, Gilles aspire à accéder à des racines ancestrales et primordiales, à retrouver les signes d'une langue unique, adamique et puissante<sup>89</sup>.

Le lexique de Gilles, cahier pour l'apprentissage de la langue hébraïque, devient alors le lieu de l'élaboration et de l'agencement des espaces symboliques, de *loci* de la mémoire, propédeutiques à l'*ouverture du cœur* du savant, expert des racines et des secrets<sup>90</sup>.

Dans la section initiale du traité *Raziel*, Gilles découvrait une partie consacrée à la bénédiction du *hakham ha-razim*, le sage expert des secrets célestes. Sont décrites ici les qualités indispensables à son esprit pour acquérir des pouvoirs sur les phénomènes astraux et terrestres. Les procédés des spécialistes des pratiques occultes – *gid'oni*, *baal ov*, conjurateur de démons et astrologue – ne sont pas condamnés lorsqu'ils se posent sous l'égide et le contrôle du Créateur qui gouverne le monde. Afin d'accomplir leurs performances, les savants devront achever une préparation spirituelle fortifiée par l'amour et la crainte de Dieu, la pureté, la connaissance de la Torah et le respect des commandements. Ainsi, les prières des savants, grâce aux qualités morales de ceux-ci, pourront intervenir sur l'ordre de la Création, le zodiaque et les phénomènes astraux et terrestres induisant la permutation et la combinaison des lettres sacrées hébraïques qui sont au fondement de la réalité.

Le passage du *Raziel* se termine avec l'énumération des « racines » fondamentales qui se trouvent « dans le cœur » du savant, et qui correspondent aux vertus des justes<sup>91</sup>.

On y trouve la racine de la Sainteté (*shoresh Hassidut*), la racine de la Révérence (*shoresh Ira'a*), la racine de la Loi (*shoresh Torah*), la racine des Commandements (*shoresh mitzwot*), la racine de l'Amour (*shoresh Ahava*). Les racines sont scellées chacune par un verset de la Bible qui valide et accroît leurs vertus et pouvoirs.

Le savant est donc celui qui possède « dans son cœur » les racines linguistiques indispensables pour lire le monde en profondeur, en tant qu'il connaît les langues spirituelles selon les différents niveaux de réalité.

---

<sup>88</sup> Cf. François Secret, « Le symbolisme de la Kabbale chrétienne dans la Scechina de Egidio da Viterbo », *Umanesimo e Simbolismo, Archivio di Filosofia*, 1958, p. 131-154 ; Id., *Egidio da Viterbo Scechina e Libellus*, p. 131-154.

<sup>89</sup> Cf. Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta*, p. 31-40 ; Elliot Wolfson, *Language, Eros, Being*, p. 197-202 ; James J. Bono, « The Two Books and Adamic Knowledge », p. 299-340 ; Kocku Von Stuckrad, « The Secrets of the Texts », p. 110-112.

<sup>90</sup> Cf. Yuval Harari, « 'To Open the Hearth': Magical Practices for Gaining Knowledge, Understanding and Memory in Judaism in Antiquity and the Early Middle Ages », eds. Zeev Gries, Howard Kreisel, Boaz Huss, *Shefa'Tal: Festschrift for Bracha Zak*, Beer Sheva, Ben Gurion University Press, 2004, p. 303-347 [heb.].

<sup>91</sup> Cf. mss London, British Museum, Add. 27.199, f. 4r sqq., et BNF Lat. 527, f. 431v sqq., correspondant à *Sefer Raziel ha-Gadol* (Amsterdam 1701) f. 8v sqq.

Les *shorashim*, éléments de base, irréductibles, du lexique et de la langue hébraïque, reçoivent ainsi aux yeux du cabaliste chrétien une signification ultérieure métaphysique, spirituelle et éthique.

[emma.abate@gmail.com](mailto:emma.abate@gmail.com)