



CLASSIQUES
GARNIER

ABATE (Emma), « L'initiation du juste. Le rituel de la “vêtue du Nom” d'après un manuscrit de la Genizah (Oxford, Bodleian Library, ms. Heb. c. 20, fol. 41^{r-v}) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies*, n° 33, 2017 – 1, p. 43-66

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-07029-0.p.0043](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07029-0.p.0043)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2017. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

ABATE (Emma), « L'initiation du juste. Le rituel de la "vêtue du Nom" d'après un manuscrit de la Genizah (Oxford, Bodleian Library, ms. Heb. c. 20, fol. 41^{r-v}) »

RÉSUMÉ – L'essai présente la première édition d'un manuscrit médiéval de la Genizah du Caire (Oxford, Bodleian Library, ms. Heb. c. 20, fol. 41^{r-v}) comportant la description d'un rituel dit de "vêtue" (*malbush*) avec le Nom de Dieu, ayant pour but d'obtenir le pouvoir de contrôler les phénomènes astraux et terrestres. Il analyse d'abord les techniques d'utilisation de noms mystiques dans les pratiques ésotériques juives entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge, puis étudie le texte provenant de la Genizah.

ABSTRACT – This article includes the edition of a medieval manuscript from the Cairo Genizah (Oxford, Bodleian Library, ms. Heb. c. 20, fol. 41^{r-v}) related to the description of a ritual of clothing (*malbush*) with the Name of God in order to master the control of terrestrial and astral phenomena. First, it focuses on the techniques based on the mystical names of God in Jewish esoteric practices between Late Antiquity and the Middle Ages. Afterwards, it studies the magical text from the Cairo Genizah.

L'INITIATION DU JUSTE

Le rituel de la « vêtue du Nom »
d'après un manuscrit de la Genizah
(Oxford, Bodleian Library, ms. Heb. c. 20, fol. 41^{r-v})

La tradition juive du Moyen Âge nous livre des témoignages d'un rituel pour l'acquisition d'un pouvoir extraordinaire à travers la « vêtue » (*malbush*) de l'adepte avec le Nom de Dieu.

La Bodleian Library à Oxford abrite un manuscrit provenant de la Genizah du Caire¹ que l'on peut dater du XI^e ou du XII^e siècle. Il comporte une description de la préparation et du déploiement de cette performance magico-théurgique (ms. Heb. c. 20, fol. 41^{r-v}). Le propos majeur du présent essai est d'en donner la première édition, avec transcription et commentaire.

Nous mettrons d'abord en contexte les techniques d'utilisation de noms saints et mystiques de la part des experts des pratiques ésotériques du monde juif entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge. Ensuite, à

1 Selon la loi juive, la genizah est la chambre d'une synagogue consacrée à recueillir les écrits en hébreu qui ne sont plus utilisables mais qui ne peuvent pas être détruits car la langue et l'écriture hébraïques sont considérées comme sacrées ; les manuscrits sont ainsi jetés dans une genizah de manière à les laisser se dégrader naturellement et afin d'éviter la profanation des lettres du nom divin. Des milliers de manuscrits médiévaux ont été retrouvés à partir de la fin du XIX^e siècle à la Genizah de la synagogue de Ben Ezra à Fustât (l'ancienne ville du Caire), dont plusieurs centaines renferment des textes d'amulettes, traités de magie et d'astrologie, exorcismes et remèdes paramédicaux. Voir S. D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Community of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*, 5 vol., Berkeley, University of California Press, 1967-1993 ; A. Hoffman et P. Cole, *Sacred Trash : The Lost and Found World of the Cairo Geniza*, New York, Schocken, 2011. Sur les textes magiques de la Genizah du Caire, voir L. H. Schiffman et M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992 ; P. Schäfer et S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, 3 vol., Tübingen, Mohr Siebeck, 1994-1999 ; G. Bohak, « Reconstructing Jewish Magical Recipe Books from the Cairo Genizah », *Ginzei Qedem*, 1, 2005, p. 9-29 ; E. Abate, *Sigillare il mondo. Amuleti e ricette dalla Genizah*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2015.

travers la mise en regard des sources pré-cabalistiques témoignant du rite du *malbush*, nous nous concentrerons sur le texte provenant de la Genizah.

LE POUVOIR DES « NOMS »

Comme le prouvent les témoignages venant de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge, l'écriture et la prononciation des noms saints et mystiques constituent le lieu naturel et l'agôn de la magie juive². La rhétorique des incantations, le discours et la performance de charmes : il ne s'agit que de « noms ».

Voie d'accès privilégiée à la nature des êtres et instrument de la création divine, les noms sont la garantie de l'efficacité du dispositif magique, leur fonction étant de combler l'abîme qui sépare les sorts humains du monde surnaturel³. La connaissance des noms est ainsi le bagage préalable des maîtres en pratiques occultes.

Cette place centrale des noms ayant été rappelée, il est possible de dégager deux grands ensembles : les noms d'êtres humains et les noms d'êtres non humains, ou qui ne sont plus humains. Les noms de Dieu, des anges et des démons, ou des figures de la tradition juive devenues légendaires (les prophètes ou les savants de la tradition rabbinique tels R. Aqiva, R. Yishmael ou R. Ḥanina ben Dosa), font partie de cette dernière et très ample catégorie⁴.

2 Voir K. E. Grözinger, « The Names of God and Their Celestial Powers : Their Function and Meaning in the Hekhalot Literature », *Proceedings of the First International Conference of the History of Jewish Mysticism*, éd. J. Dan, Jerusalem, The Jewish National and University Library, 1987, p. 53-69 ; I. Gruenwald, « The Letters, The Writing, and the Shem ha-Mephorash », *Masu'ot : Studies in Kabbalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Prof. E. Gottfried*, éd. M. Oron et A. Goldreich, Jerusalem, Bialik, 1994 ; M. Idel, *Enchanted Chains : Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, Los Angeles, Cherub Press, 2005, p. 76-120.

3 Voir G. Scholem, « The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah », *Diogenes*, 79, 1972, p. 59-80 ; Id., « The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah », *Diogenes*, 80, 1973, p. 164-194.

4 Voir L. F. Hartman, « God, Names of », *Encyclopaedia Judaica*, 26 vol., éd. C. Roth et G. Wigoder, Jerusalem-New York, Keter Publishing House, 1971-1994, vol. 7, col. 674-682 ; S. M. Olyan, *A Thousand, Thousands, Served Him : Exegesis and the Naming of Angels*,

Les formules de conjuration sont destinées à contraindre les forces célestes et infernales par la mention de leurs noms, afin d'accomplir la volonté des praticiens ou de leurs clients⁵. Ces formules sont en même temps des corps-à-corps et des actes légaux à travers lesquels les vies et les événements terrestres entrent en conflit avec l'invisible.

C'est dans les coupes magiques (v^e-vii^e siècles) et dans les amulettes anciennes et médiévales que sont le plus souvent retrouvés des noms personnels, d'hommes ou de femmes⁶ : il s'agit des commanditaires des amulettes ou des victimes du mauvais œil et des maléfices. Leurs besoins et désirs, leurs souffrances et espoirs sont les conditions préliminaires au déclenchement de l'activité des magiciens⁷.

-
- Tübingen, Mohr Siebeck, 1993 ; M. Bar-Ilan, « Exorcism by Rabbis : Talmudic Sages and Magic », *Da'at*, 34, 1995, p. 17-31 [héb] ; G. Scholem, *Sbedim, ruchot u-neshamot. Mechqarim be-demonologia*, éd. E. Liebes, Makon Ben Zwi, Jerusalem, 2004 ; Y. Harari, « The Sages and the Occult », *The Literature of the Sages*, 2 vol., éd. S. Safrai, Z. Safrai, J. Schwartz et P. J. Tomson, Assen, Van Gorcum, 2006, vol. 2, p. 521-564.
- 5 R. M. Lesses, *Ritual Practices to Gain Power : Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1998 ; E. Abate, « Contrôler les démons : formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Gueniza », *Écrire dans les pratiques rituelles antiques : identités et autorités*, éd. N. Belayche et F. Massa, numéro monographique de *Revue de l'histoire des religions*, 230, 2013, p. 273-295.
- 6 Les coupes magiques sont des bols en terre cuite retrouvés dans les fouilles irakiennes et perses, qui étaient utilisés pour protéger les anciennes maisons. Elles contiennent des formules en araméen adressées contre des démons et des esprits malfaisants dont les noms sont dénombrés afin de les éloigner ou de les capturer à l'intérieur de la coupe (les démons sont souvent symbolisés par des images au centre de la coupe). Les amulettes sont des petits rouleaux de parchemin ou des feuilles de papier, ou même des ustensiles en pierres, terre cuite ou métaux, sur lesquels des formules de protection et des noms puissants sont écrits par des scribes ou des rabbins à l'usage immédiat des commanditaires. Voir J. Naveh et S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls : Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, Magnes, 1985 ; J. Naveh et S. Shaked, *Magic Spells and Formulae : Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, Magnes, 1993.
- 7 Par exemple, l'amulette de la Genizah, ms. Paris, Alliance Israélite Universelle (= AIU), VI C 21, a été rédigée pour Saadah bat Samar, afin de la protéger de ses angoisses et difficultés ; toutefois une partie du texte est consacrée à la malédiction de ses ennemis. Voir Abate, *Sigillare il mondo*, p. 153-169. Ailleurs (ms. Cambridge, Cambridge Univ. Library [CUL], T-S K 1.18), nous retrouvons le nom de Ḥabibah bint Zurah, dans une amulette de protection pour l'accouchement, ou (ms. Cambridge, CUL, T-S K 1.94) de Yehudah ben Simḥa, qui demande la guérison de sa tête et de son cœur ou, encore (ms. Cambridge, CUL, T-S K 1.100), de Abu al-Iz ibn Baqa, qui recherche le succès dans ses affaires. Une autre amulette (ms. Cambridge, CUL, T-S K 1.42) contient une malédiction contre un certain Ali l'Ismaélite, etc. Voir Schiffman et Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation*, p. 69-92, 99-109.

La scène magique se compose d'intermédiaires et d'arbitres ainsi que des parties en cause : les professionnels de la magie sont les intermédiaires humains, les anges sont les arbitres de la cour de justice céleste. Il y a des adversaires et des ennemis, des protocoles à suivre et des formulaires à remplir avec les noms personnels des destinataires des formules, qui espèrent être libérés des démons.

Dans ce cadre, qu'on peut à juste titre qualifier de « judiciaire », les textes des coupes et des amulettes se présentent souvent sous la forme du *geṭ* (l'acte de divorce, la lettre pour répudier une femme par son mari); d'autres formules ressemblent au *ḥerem* (l'anathème, la formule de bannissement et d'excommunication de la communauté)⁸. Certaines amulettes de la Genizah comportent des espaces laissés en blanc par les scribes afin de permettre aux clients d'introduire directement leur nom et d'accomplir et « activer » ainsi les documents. Ailleurs, il est possible d'identifier des signatures par la graphie de la main qui a écrit ou copié le texte, et appartenant à des individus qui savaient à peine écrire⁹. Ces textes se présentent en somme comme des pactes de protection conclus entre hommes et anges contre les forces maléfiques.

Dans la mise en texte d'une incantation ou d'une amulette, les noms divins et angéliques sont aisément reconnaissables : ils ressortent du miroir de la page au moyen de signes spécifiques, des points, des cercles ou des lignes, au-dessous ou au-dessus d'un nom. Ils peuvent présenter une taille supérieure aux autres lettres ou être inscrits à l'intérieur des panneaux ou des diagrammes ; ou encore leur disposition sur la topographie de la page peut prendre des configurations libres, dynamiques et variées¹⁰.

8 Dans les coupes magiques, la formule de *geṭ* était souvent émise au nom de Rabbi Joshua bar Peraḥiah, un savant (*tanna*) du premier siècle de notre ère, connu et devenu immortel comme auteur de miracles. Voir S. Shaked, J. N. Ford et S. Bhayro, *Aramaic Bowl Spells : Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, Leiden, Brill, 2013, vol. 1, p. 99-152. Les formules visaient à libérer les victimes qui pensaient se trouver forcées à cohabiter avec des démons dans leur maison, comme, par exemple, la coupe pour Geyonai bar Mamai et sa femme Rashnoi, produite afin de chasser de leur maison des *lilin* et des *liliot* (démons succubes et incubes). Voir J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, New York, Cambridge University Press, 2010 [1913], p. 154-158.

9 Dans le ms. Paris, AIU, VI C 22, les noms de Simḥah bat Ester et de Yiṣḥaq (un couple d'époux), ont été tracés par une main différente de la main du scribe : l'amulette a été probablement signée par Simḥah. Voir Abate, *Sigillare il mondo*, p. 169-180.

10 Voir M. D. Swartz, « The Aesthetics of Blessing and Curses : Literary and Iconographic Dimensions of Hebrew and Aramaic Blessing and Curse Texts », *Journal of Ancient Near*

Les noms des démons correspondent dans plusieurs cas aux noms donnés aux animaux dangereux, aux maladies, aux risques et aux délits qui menacent le tranquille déroulement du quotidien¹¹. Les formules de bannissement contiennent des listes de démons et de dangers, qui peuvent être symbolisés par des images.

Il arrive parfois que les noms représentant l'essence des créatures démoniaques se trouvent affaiblis et contraints dans des compositions triangulaires. Au centre d'une formule d'éloignement, ces « triangles magiques » sont constitués par la transcription du nom d'une des figures démoniaques : le nom, réécrit à chaque retour à la ligne avec réduction d'une lettre, est de cette manière soumis à une opération de désintégration. La technique, bien répandue et considérée comme efficace, est connue depuis l'Antiquité ; elle est attestée dans les corpus de Papyrus magiques grecs¹², ainsi que dans le Talmud¹³.

Les anges possèdent leurs sceaux : il s'agit de chaînes de lettres de l'alphabet hébreu ou d'images particulières, comme celles de Sanoi Sansanoi et Semangelof (les anges protecteurs des femmes pendant l'accouchement), qui sont toujours représentés sous la forme de petits oiseaux¹⁴. Dans la première littérature mystique juive, dite de *Hekhalot* (« du Palais ») et de *Merkavah* (du « Char Céleste »)¹⁵, notamment dans

Eastern Religion, 5, 2006, p. 187-211. Dans le ms. Oxford, Bodleian Libr., Heb. b. 18/24, les noms d'anges sont disposés en spirale, ils semblent danser, voltiger sur la page.

- 11 Voir E. Abate, « Warding off Demons and Sickness », *A Handbook of Jewish Magic*, éd. S. Bhayro et O.-P. Saar, Leiden, Brill (sous presse).
- 12 Corpus de papyrus compilés du I^{er} au V^e siècle, renfermant des formules magiques pour des occasions variées et publiés dans K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae : Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vol., Stuttgart, 1973-1974 (= PGM); voir PGM I, 1-42; IV, 296-466; V, 70-95; VII, 218-21, 940-68; XXXIII, 25; LXXXIV, 1-21; LXXXVIII, 1-19; XCI, 14-18; CXVI, 1-17; CXX, 1-13.
- 13 Dans le Talmud babylonien, traité *Avodah Zarab* 12b, le triangle est formé par la réduction progressive des lettres du nom du démon Shabriri ; le pouvoir démoniaque est censé se réduire à chaque retour à la ligne jusqu'à sa complète disparition. Voir J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion*, London, Berhman's Jewish Book House, 1939, nouv. éd. Philadelphie, Univ. of Pennsylvania Press, 2004, p. 116-117 ; G. Bohak, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 264-265. Pour des triangles magiques parmi les textes de la Genizah, voir, par exemple, Naveh, Shaked, *Magic Spells*, p. 174-177, 189-197.
- 14 Voir Trachtenberg, *Jewish Magic*, p. 101-102 ; Naveh, Shaked, *Amulets*, p. 111-122 ; M. Idel, « Il mondo degli angeli in forma umana », *Rassegna Mensile di Israel*, 63, 1997, p. 1-17.
- 15 Voir G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, Jewish Theological Seminary, 1965 ; P. Schäfer, *Geniza Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1983 ; Id., « Merkavah Mysticism and Magic », *Gershom Scholem's*

les variantes découvertes à la Genizah, décrivant des rituels extatiques comparables aux performances théurgiques de la magie gréco-égyptienne de l'Antiquité tardive, les anges portent souvent le Tétragramme accroché ou suspendu à leurs figures¹⁶.

Certaines amulettes et formules contiennent des signes qui sont généralement appelés *characteres*. Ce type d'écriture, dite aussi « alphabet avec des lunettes », « alphabet des anges » ou « écriture céleste », se retrouve dans les littératures magiques et mystiques coptes, latines, arabes et hébraïques. Plusieurs interprétations ont été données des *characteres*, à propos de leur supposée dérivation de l'écriture hiératique égyptienne, ou de leur ressemblance aux formes des constellations ; ou encore, ils ont été interprétés comme l'expression de codes secrets établis par les mystiques. Des cabalistes et des savants, ayant vécu entre le Moyen Âge et l'époque moderne, ont essayé à plusieurs reprises de trouver des correspondances ponctuelles entre ces signes et les lettres de l'alphabet hébreu¹⁷. Toutefois, les formes des *characteres* sont généralement propres à chaque manuscrit, différentes l'une de l'autre, de sorte qu'une exégèse conséquente et satisfaisante de ces signes n'a pu être encore proposée. Quoi qu'il en soit, ces symboles sont censés remonter à l'activité des anges, comme une sorte de signature angélique, contrepartie des signatures humaines dans les textes magiques.

Ces données correspondent au moins en partie aux pratiques des cultures environnantes¹⁸, toutefois l'accentuation du statut sacré caractéristique de la langue hébraïque tel qu'il est incarné dans la Torah est propre à la magie juive. L'Écriture Sainte, « qui dans sa lecture mystique n'était rien d'autre qu'une suite de noms divins », a un rôle central¹⁹. C'est en écrivant les noms divins que les fonctionnaires de

Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After, P. Schäfer, éd. J. Dan, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, p. 59-78.

16 Voir P. Schäfer, « Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages », *Journal of Jewish Studies*, 41, 1990, p. 75-91 ; Lesses, *Ritual Practices*, p. 257.

17 G. Busi, *Qabbalah Visiva*, Torino, Einaudi, 2005, p. 31-33 ; G. Bohak, « The Charaktères in Ancient and Medieval Jewish Magic », *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 47, 2011, p. 25-44.

18 Voir D. Frankfurter, « The Magic of Writing and the Writing of Magic : the Power of the World in Egyptian and Greek Tradition », *Helios*, 21, 1994, p. 189-221 ; R. M. Lesses, « Speaking with Angels : Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations », *Harvard Theological Review*, 89, 1996, p. 41-60.

19 Scholem, « The Name of God », p. 62.

la bureaucratie céleste auraient déterminé le quotidien terrestre²⁰. De la même manière, la maîtrise des noms et de l'Écriture à partir du monde d'en-bas aurait pu modifier non seulement le destin des hommes, mais aussi intervenir sur les mouvements des astres ou bien sur la volonté des anges et de la divinité²¹. Il n'y a point de hasard, il ne s'agit pas de chance : ces noms impliquent une ontologie graphique et phonétique. Les lettres de l'alphabet hébreu, les noms et les versets bibliques, démembrés ou dans leur intégrité, sont considérés comme des sources émanant du pouvoir divin. Ils sont la clé à la fois de l'ordre, du jugement et des lois divines – composantes éternelles de la structure céleste, variables dynamiques par rapport à l'avenir humain²². Les racines cachées à l'intérieur des épiclèses et attributs divins, ou des péripécopes de la Torah, se divisent, se multiplient, forment des chaînes correspondant aux parties du corps divin, donnent lieu à plusieurs noms de la divinité (tels que les noms de 22 lettres, de 42 lettres, de 72 lettres) ou des anges²³.

Depuis l'époque ancienne, les noms de Dieu, ou les lettres qui les composent, sont écrits à la fois sur des ustensiles domestiques et sur des objets liturgiques symbolisant les parements du Grand Prêtre, avec une fonction protectrice, apotropaïque et antidémoniaque ; ou bien ils sont utilisés au sein de pratiques divinatoires ou thérapeutiques²⁴.

Des ouvrages mystiques-théurgiques du haut Moyen Âge provenant de la Genizah témoignent des complexes procédures de purification accompagnées de la récitation et de la permutation des lettres et des noms²⁵. Elles avaient pour fin soit l'ascension vers les royaumes célestes

20 Voir R. Elio, « Mysticism, Magic, and Angelology : The Perception of Angels in Hekhalot Literature », *Jewish Studies Quarterly*, 1, 1993-1994, p. 3-53.

21 Voir M. Idel, « Defining Kabbalah : The Kabbalah of the Divine Names », *Mystics of the Book : Themes, Topics and Typologies*, éd. R. A. Herrera, Albany, NY State University of New York Press, 1993, p. 97-122.

22 Grözinger, « The Names of God », p. 53-69 ; M. Vârtejanu-Joubert, « The Letter as Object. The Written Word between Reification and Hermeneutics in Rabbinic Judaism », *Écritures Rituelles*, 1, 2009, consultable sur le site mondesanciens.revues.org/129.

23 Voir Trachtenberg, *Jewish Magic*, p. 91-93 ; L. H. Schiffman, « A Forty-Two Letter Divine Name in the Aramaic Magic Bowls », *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, 1, 1973, p. 97-102 ; Gruenwald, « The Letters, the Writing », p. 75-98.

24 Voir M. Swartz, « Temple Ritual in Jewish Magical Literature », *Pe'amim*, 85, 2000, p. 43-61 ; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 117-120.

25 Voir M. Swartz, « Magical Piety in Ancient and Medieval Judaism », *Ancient Magic and Ritual Power*, éd. M. Meyer et P. Mirecki, Leiden, Brill, 1995, p. 167-183 ; Lesses, *Ritual*

et la vision des mondes spirituels, soit la convocation et la descente des créatures angéliques et démoniaques dans un but de clairvoyance ou d'exorcisme.

LES NOMS DES « JUSTES »

Certains noms n'apparaissent jamais dans les textes de la première littérature magique et mystique : ce sont les noms personnels des magiciens. Les auteurs et les rédacteurs ont gardé le silence sur leur propre identité.

Dans plusieurs cas, les prescriptions sont consacrées à une transmission secrète ayant son origine dans un passé ancestral et comportant l'« investiture » avec le nom divin des héros cultuels de la tradition juive (Abraham, Moïse, Hénoch, etc.) ; ou bien elles sont destinées à la livraison, de la part des anges à des mages archétypiques (Joseph, Salomon, etc.), d'un objet (une coupe, un sceau, un anneau, un livre) exprimant le pouvoir du nom divin²⁶. Les mythes et les légendes juives d'initiation à la magie concernent, d'une manière ou d'une autre, le thème de l'appropriation des secrets cachés dans les noms saints ; ainsi les collections majeures de charmes et rituels magiques (*Sefer ha-Razim*, *Sefer Shimmush Tebillim*, *Harba de-Mosheb*) sont-elles devancées par un récit-cadre qui décrit la révélation de ces noms de la part d'une figure angélique²⁷.

Practices, p. 95-118 ; J. R. Davila, *Descenders to the Chariot : The People behind the Hekhalot Literature*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p. 115.

26 Voir D. Sperber, « On Sealing the Abysses », *Journal of Semitic Studies*, 1, 1966, p. 168-174 ; M. Swartz, *Scholastic Magic : Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 1996 ; P. Torijano, *Solomon the Esoteric King : from King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden, Brill, 2002.

27 À la Genizah ont été découvertes les premières attestations des *corpora* magiques des *Sefer ha-Razim*, *Harba de-Mosheb* et *Shimmush Tebillin* (usage magique des Psaumes), qui furent fort répandus tout au long du Moyen Âge, et qui conservent à leur tour des éléments du syncrétisme de la tradition sapientiale précédente. Voir Y. Harari, *Harba de-Moshe (The Sword of Moses) : A New Edition and a Study*, Jerusalem, 1997 ; B. Rebiger et P. Schäfer, *Sefer ha-Razim I und II : Das Buch der Geheimnisse I und II (vol. 1)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009 ; B. Rebiger, *Sefer Shimmush Tebillim : Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen : Edition, Übersetzung und Kommentar*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

Selon les sources rabbiniques anciennes, les protagonistes des contes traditionnels n'étaient pas les seuls prédestinés à ce type d'investiture ; au contraire, tous les « justes » du peuple d'Israël pouvaient se prévaloir du rôle de médiateur entre les dimensions humaine et céleste, devenant à leur tour des porteurs ou même des « incarnations » du nom divin²⁸.

Non seulement des passages de la Bible et du Talmud semblent évoquer un ancien culte ésotérique visant à transmettre le nom de Dieu, mais des sources tardo-anciennes et médiévales attestent l'existence de pratiques de tatouage et d'écriture du Tétragramme sur le corps ou sur une robe à porter²⁹. Vraisemblablement, au sein des cercles ésotériques des pieux (*ḥassidim*), de tels rituels étaient mis en œuvre afin de sceller les participants et de les revêtir d'une protection surnaturelle. Il se peut qu'ils réalisaient ainsi une sorte d'initiation au pouvoir du nom ineffable.

Demeurent inconnus les noms personnels des opérateurs de la magie, dont les attestations sont assez rares. Il ressort d'un regard d'ensemble sur la fabrique des manuscrits magiques de la Genizah du Caire (les types de supports et d'écriture, les arrangements et les contenus soignés) que leurs créateurs, auteurs ou copistes, étaient souvent issus des classes cultivées : ils étaient probablement des scribes, des fonctionnaires de la synagogue, ou des rabbins dont la formation comportait des doctrines ésotériques³⁰.

Par rapport au culte officiel, leur savoir était à mi-chemin entre l'interdit et l'admis ; il découlait de l'acquisition de compétences religieuses particulières : l'expérience dans l'usage de formules et de prières, de la Bible et du Talmud, en plus de connaissances spécifiques résultant des rencontres avec l'univers syncrétiste de l'Antiquité tardive³¹.

28 Voir C. R. A. Murray-Jones, « Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkavah Tradition », *Journal of Jewish Studies*, 43, 1992, p. 1-31.

29 La Bible, la Mishnah et le Talmud font référence à des sceaux écrits ou tatoués sur le corps par exemple dans Ez 9, 4 ; Gn 4, 15 ; Mishnah, *Makkot* 3, 6 ; Talmud babylonien, *Baba Bathra* 75b ; *Yoma* 8a, 88a ; *Shabbat* 120b. L'écriture du Nom était probablement préférée au tatouage afin de sauvegarder l'intégrité des corps. Voir M. Bar-Ilan, « Magic Seals on the Body among Jews in the First Centuries C. E. », *Tarbiz*, 67, 1987, p. 37-50 [hébr].

30 Voir M. Swartz, « Scribal Magic and its Rhetoric. Formal Patterns in Hebrew and Aramaic Incantations Texts from the Cairo Geniza », *Harvard Theological Review*, 83, 1990, p. 163-180 ; G. Scholem, *On the Mystical Shape of the God Head*, New York, Schocken, p. 104-117.

31 Voir Abate, « Contrôler les démons ».

Malgré les prohibitions de la part des autorités religieuses qui cherchaient à limiter l'engagement des Juifs dans les arts occultes, les techniques mises en œuvre par ces savants réputés ne comportaient que des violations mineures (sinon nulles) de la Loi. En fait, en accord avec la catégorie juridique de *piquah nefesh* (« sauvetage de la vie »), les consignes rituelles émises par des experts reconnus étaient acceptées pour des raisons de protection, de guérison ou de divination, et pouvaient même être recommandées, lorsqu'il était question d'événements pouvant menacer la vie des membres de la communauté³².

Selon plusieurs témoignages, ceux qui s'adonnaient aux rites devaient, d'un côté, être doués d'une prédisposition exceptionnelle à l'intégrité spirituelle et éthique (être des « justes » et des savants) et, de l'autre, avoir atteint le niveau de pureté le plus élevé, grâce à un régime de restrictions alimentaires, d'immersions quotidiennes, de fumigations, et à des formes d'abstinence sociale et sexuelle. Le processus de transformation rituelle rendait l'adepte apte à gérer le contact avec les forces surnaturelles³³.

Les cérémonies de « vêtue » avec le nom de Dieu sont à interpréter dans ce cadre initiatique. Tels des supports vierges d'amulettes prédisposées à l'écriture des formules³⁴, les bouches, les mains et les corps des praticiens devenaient comme des récipients vides. Ils se dépouillaient de leur nom, et donc de leur identité, afin de pouvoir accueillir les noms surnaturels et les pouvoirs qui leur étaient attachés. Pour la durée du rite, une fois que leur personne – ou la veste qui la symbolisait – était scellée par le nom, les magiciens exécutaient leurs performances en tant qu'intermédiaires et émissaires du divin.

32 G. Veltri, *A Mirror of Rabbinic Hermeneutics : Studies in Religion, Magic, and Language Theory in Ancient Judaism*, Berlin, New York, De Gruyter, 2015, p. 105-110.

33 Voir M. Swartz, « 'Like the Ministering Angels' : Ritual and Purity in Early Jewish Mysticism and Magic », *AJS Review*, 19/2, 1994, p. 135-167.

34 Voir Abate, *Sigillare il mondo*, p. 77-78.

LES RITES ET LA LITTÉRATURE DU *MALBUSH*

À partir du x^e siècle, des références provenant du monde juif oriental et de l'Italie du Sud témoignent de rites initiatiques de « vêtue » avec le nom de Dieu. Les instructions les plus anciennes ont été identifiées parmi les découvertes de la Genizah du Caire et datées entre le xi^e et le xii^e siècle. La pratique a par la suite pris des formes diverses dans les mondes ashkénaze et sépharade.

Les deux types de textes, intitulés *Torat ha-Malbush* et *Sefer ha-Yashar*, découlent de la branche orientale et sépharade³⁵. Les contenus, assez éclectiques, magiques et théurgiques, consistent en des instructions pour convoquer et obtenir le contrôle sur des anges, des esprits et des démons qui peuplent l'univers ainsi que pour dominer les phénomènes astraux et terrestres.

Dans le *Sefer ha-Yashar*, la révélation du nom de Dieu est reliée à la remise d'un livre de magie à Adam, après son expulsion du jardin d'Eden, afin de lui apporter une consolation à travers l'enseignement des pratiques occultes. Les secrets du nom auraient été transmis par Adam aux générations suivantes, jusqu'à Abraham d'abord et subséquemment jusqu'aux savants et aux justes d'Israël.

En ce qui concerne la structure du rituel, les adeptes, entrés en possession du livre, devaient se purifier pendant 21 jours avant d'entreprendre la cérémonie de « vêtue ». Les pouvoirs acquis à travers le nom divin leur permettaient d'acquérir la connaissance de tous les noms, et donc de la vraie nature des êtres existant dans le monde (de la terre et des cieux, des vents, des saisons, des mois, des anges, des démons, des esprits, de la mer, du feu, etc.) afin de les dominer pour accomplir leurs désirs.

La *Torat ha-Malbush* partage des éléments de la même tradition, tout en ajoutant des détails sur les objets utilisés et sur l'espace cérémoniel. La « vêtue » était précédée – là aussi – par des opérations de purification durant 21 jours ; ensuite, l'adepte devait se rendre avant l'aube

35 Voir I. Wandrey, *'Das Buch des Gewandes' und 'Das Buch des Aufrechten' : Dokumente eines magischen spätantiken Rituals, ediert, kommentiert und übersetzt*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004 ; R. Leicht, *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 227-235 ; Rebigier et Schäfer, *Sefer ha-Razim*, vol. 2, p. 19-20, 40, 47, 49-50, 110.

pour réciter des prières auprès d'un ruisseau, qui devenait le lieu d'une épiphanie aquatique. Il était censé atteindre une vision surnaturelle. L'apparition d'une image verte ou brune sur les eaux signalait une dysfonction de la procédure, et notamment le manque de pureté du praticien, qui devait alors reprendre la préparation du rite du début. Si, au contraire, la vision comportait l'image d'un lion de feu, le rituel pouvait être considéré comme accompli. L'adepte devait alors revêtir une chaîne et une tiare d'or portant l'inscription du nom divin de 72 lettres. Enfin, à travers la conjuration des noms des anges de douze mois, il pouvait voir ses désirs satisfaits.

Des passages entiers provenant de la tradition de la *Torat ha-Malbush* et du *Sefer ha-Yashar* sont intégrés ou ont été réemployés dans des ouvrages majeurs de magie astrale et d'angélogie juive du Moyen Âge, tels que le *Sefer ha-Razim* et des parties de la compilation plus tardive intitulée *Sefer Raziël ha-Malakh* selon le volume publié à Amsterdam en 1701³⁶.

En ce qui concerne les cercles des savants juifs ashkénazes, Gershom Scholem a été parmi les premiers à attirer l'attention sur l'existence d'une performance initiatique déployée en Europe du Nord entre le XII^e et le XIII^e siècle, transmise par un ouvrage intitulé *Sefer ha-Malbush*³⁷. Selon cette tradition, les préliminaires du rite étaient limités à une seule semaine de privations alimentaires, sociales et sexuelles, et d'ablutions quotidiennes. L'imaginaire mythique de la création hebdomadaire gènesiaque se mêlait ici avec la syntaxe de la liturgie du Temple de Jérusalem. Au terme des sept jours, les participants à la cérémonie se rendaient à une rivière vêtus d'un manteau et une capuche, qui rappelaient symboliquement les parements du Grand Prêtre (notamment l'*éphod* et la tiare qui contenaient l'inscription du Tétragramme). Une fois plongés dans l'eau jusqu'au nombril, ils faisaient l'invocation du nom de Dieu. Le rituel atteignait alors son intensité maximale, car l'invocation devait être suivie de l'épiphanie sur l'eau d'une image lumineuse, dont la couleur pouvait être soit verte, soit rouge. Seule la deuxième forme d'apparition était interprétée d'une manière positive : elle indiquait la réussite des postulants dont l'état de pureté permettait de se revêtir avec

36 Notamment, la première partie intitulée *Sefer ha-Malbush* renferme des sections correspondant à des passages du *Sefer ha-Yashar* et de *Torat ha-Malbush*.

37 Voir G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York, Schocken, 1969, p. 135-137 ; E. Wolfson, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 242.

le Tétragramme. En revanche, si la lumière visible sur l'eau était verte, les adeptes devaient revenir aux premières phases des préliminaires, car leur degré de pureté n'était pas suffisamment élevé.

Le but de la pratique était d'amplifier les facultés spirituelles et intellectuelles des initiés et de leur faire découvrir des mystères surnaturels. Scholem met également en lumière les démarches mystiques du rite qui correspondaient à un type de méditation sur le nom divin antérieures aux spéculations cabalistiques.

On doit à Irina Wandrey la première édition d'un corpus des textes décrivant les divers rites de *malbush*, selon les trois traditions mentionnées – *Sefer ha-Yasbar*, *Torat ha-Malbush* et *Sefer ha-Malbush*. Elle a montré les rapports textuels, les caractéristiques philologiques qui séparent les familles manuscrites orientales et occidentales, et la morphologie des rites. Ceux-ci comportent toujours l'élément de la vêtue de l'adepte avec le nom divin après un parcours de purification proche des praxis propédeutiques de la performance d'ascension dans les textes d'*Hekhalot*. Les traditions de la *Torat ha-Malbush* et du *Sefer ha-Malbush* contiennent plusieurs références au culte du Temple (la fonction rituelle de l'eau et l'évocation des parements du Grand Prêtre). Les manifestations aquatiques précèdent un moment de transformation de l'initié auquel sont accordés, ou bien refusés, des pouvoirs surnaturels. Wandrey a aussi décrit les relations complexes entre les trois traditions et le *Sefer Raziel*.

L'analyse des structures littéraires portant sur le *malbush* a été reprise ensuite par Reimund Leicht, Peter Schäfer et Bill Rebigier, qui se sont occupés, l'un des ouvrages astrologiques juifs entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge, les autres de l'édition critique des deux versions du *Sefer ha-Razim*³⁸. En fait, les traditions de la *Torat ha-Malbush*, du *Sefer ha-Yasbar* et du *Sefer ha-Razim* se croisent, partageant au cours de la transmission textuelle divers passages rituels et des sections entières de leurs textes. Rebigier et Schäfer ont mis l'accent surtout sur l'aspect rédactionnel de ces types de textes, qui se trouvent différemment agencés et abrégés dans le *Sefer Raziel ha-Malakh*³⁹.

38 Voir Leicht, *Astrologumena*, p. 227-235 ; Rebigier et Schäfer, *Sefer ha-Razim*, vol. 2, p. 19-20, 40, 47, 49-50, 110. Les deux *Sefer ha-Razim* contiennent des instructions et des conjurations adressées aux anges gardiens des différents cieux afin de les contraindre à réaliser la volonté et les désirs du magicien.

39 Rebigier et Schäfer, *Sefer ha-Razim*, vol. 2, p. 19-20.

La dernière partie de cet essai est consacrée à l'édition d'une instruction concernant la révélation des pouvoirs du nom divin à travers la transmission d'un livre de magie et la description d'une cérémonie de « vêtue » avec le nom divin. Le texte est attesté dans le manuscrit Oxford, Bodleian Libr., Heb. c. 20, fol. 41^{r-v} de la Genizah, daté du XI^e ou du XII^e siècle selon des estimations paléographiques⁴⁰.

Dans son ouvrage, Irina Wandrey se réfère à cet exemplaire, dont elle met en évidence la familiarité et les sections correspondantes dans les témoins du *Sefer ha-Yashar* ainsi que du *Sefer ha-Malbush*, d'après l'édition d'Amsterdam du *Sefer Raziel ha-Malakb*⁴¹.

Les paragraphes suivants présentent une transcription et une traduction complètes du texte, accompagnées d'un commentaire.

UN RITUEL DE « VÊTURE »

TRANSCRIPTION DU MS. OXFORD, BODLEIAN LIBRARY,
HEB. C. 20, FOL. 41^{r-v} (CF. FIGURES 1 ET 2 *INFRA*)

1 בשם הקו[דש וירם]ב[מטה ועוד הפך] 42 מים לדם ועוד
2 בשם הזה בקע הים לגזרים 43 ועוד בשם הזה השיבו
3 לדוכנו וכל מי' שיש בידו הספר הזה חלקו עם [ק]דושים
4 וכל חפצו יעשה בו אם למות אם לחיים אם למלחמה
5 אם להשקט אם להפחיד אם לחולי אם למרפא אם [...] .
6 אם להשכיל אם לאהבה אם לשנאה אם ביבשה אם בים
7 אם לאסור אם להתיר אם להרוג אם להציל אם בר[חוק]
8 אם בקרוב וכל שיעשה על לבך לעשות קדש א[ת]

40 Le manuscrit, d'un folio, sur parchemin, mesure 222 x 180 mm ; il a été écrit à l'encre brune avec un calame sur les deux côtés (de 26 et 28 lignes, avec un interligne de c. 5 mm) par une main orientale soignée en écriture carrée. Dans la collection de la Genizah à la Bodleian Library, se trouve un autre fragment écrit par le même scribe, fragment qui probablement appartenait à la même unité codicologique et textuelle : Heb. d. 62, fol. 50, contenant un passage d'angéologie qui est considéré comme partie intégrante de la tradition du *Sefer ha-Razim*.

41 Voir *Sefer Raziel ha-Malakb*, fol. 2^r-7^r ; Wandrey, 'Das Buch des Gewandes', p. 284-297.

42 Ex 7, 20.

43 Ps 136, 13 et Ex 14, 21.

9 עצמך ותטהר מטמאתיך ותשפיל לפניו רוחך ואל
 10 תמירוהו בכסף וזהב ואל תחליפ[ו] [ב]אבן יקרה ואל תעש
 11 ממנו דבר בלא עת ואל תקרב [...] לב ולב ואל תגע
 12 בו עד שתרחץ במים חיים [...] בגדים לבנים ותהיה
 13 נקי מכל טומאה ותן לפניך על האש ראשי בשמים
 14 לנקות את בשרך ולטהר את עצמך ואל תאכל ואל
 15 תשתה עם אשה בנדת טומאתה למען תהיה כאחד
 16 השרים ותכתב עם הצדיקים כי תכבד את שם יוצרך
 17 ותבין כי שמו בקרבך ואז תצליח את דרכיך ואז
 18 תשכיל⁴⁴ כי מוצאו מצא חיים ומכבודו כבוד ינחלו :
 19 וזאת תהיה תפלת אדם שיתפלל בעת
 20 שירחץ וילבש את השם הנורא והקדוש והחזק
 21 והתמים והנפלא והגבורה והגדולה הזו והאמת
 22 בעת עלות השחר לפני הנץ החמה. כזאת יתפלל
 23 ויאמר ברוך ברוך ומבורך
 24 שמך ומרומם על כל ברכה ותהלה כי שמך בך ובך
 25 שמך כי לפני כל נכון שמך ולעולמי עולמים. נכון שמך
 26 ומשמך ירעדו גדודי אש מפארים שמך וגדודי

Fol. 41^v

27 להב משבחים שמך ושרפים מהללים [ש]מך [החין] ות מקדישים
 28 לשמך ואפנים מטהרים לשמך כי שמך עשה כל הבריות
 29 ושמך לא [חזן] ומשמך ינוס הים לאחור וכל משבריו מאדירים
 30 [ש]מך וכל דרי מעלה ובכל מעון ומעיין ירעדו ויפחדו מאימת
 31 [ש]מך שמים וארץ דריה ותהום ואבדון צייה וצלמות אדם
 32 ובהמה הרים ובקעות ומים ונהרות אש וברד שלג וקטור
 33 [...] גדולה טל ומטר מלאכי אש ומלאכי מים בשמך ירופפו
 34 [כל] אשר נשמת רוח חיים באפו בנעמת לשונו ישים כבוד
 35 לשמך ואני פ'ב'פ' עפר ואפר נכה לב ושפל רוח [לב]ה רמה
 36 ותולעה צל העובר צ[יץ] השדה באתי להפיל תחנתי לפניך
 37 ולבקש רחמים מלפני שמך ולמצוא רחמים לפניך כי
 38 אתה קרוב לקוראיך [ר]חום וחנון כ'א' קדוש ונורא כ'א'
 39 טוב ומטיב כי אתה אל טוב ומטיב וטוב וסלח עשה נא בקשתי
 40 לרצון ומהר ואחר כל צרכך זאת וראשך לפניך יהיו למטן למטן
 41 ודבר

	קדוש קדוש קדוש	אש
מר	אתניק גליל ברא זליל גיא חתו מברא מקמנה לברל ברי	
	ברי כטום חת מפסר אסונטר לאס פרטמן	תד
רם	רגדיאל חוסנא מלים את קומין ליטל אם בניס מפליא	
	יחל נהר נור אור מעגל אה נישא אדום עיזון	יה
זך	אבינים פרסעד אריה תרכרו וממפלטי מסגדיי	
	בגיר מעגן גיבור מד סלול אחיה גואל	אה
קול	ביה כסנך מסוך צח צבי מגדיל צונם ללם	
דור	מוצא שומר אדיר שדי נאת בליל בוגל	להב
יאו	סד עוזר חדודי נעים קדיש יוחק	
אליה	קשתנו חסיג צבא נופלא חמצנן	ן..
אדון	צדיק יהוה אמונה איום אלוהים פאות חיל וחזק	
	צבאות נפלא תם שר עת אל כתם	

TRADUCTION

1. Au Nom de la Sainteté [« il leva la] verge », etc., « il a transformé l'eau en sang⁴⁵ ».
2. Grâce à ce Nom, les eaux ont été coupées en deux⁴⁶, etc. Grâce à ce Nom, elles se sont retirées
3. devant nous. Et qui a dans ces mains ce livre fera partie des Saints
4. et il réalisera tous ses désirs, soit pour la mort, soit pour la vie, soit pour la guerre,
5. soit pour la paix, soit pour effrayer, soit pour la maladie, soit pour la guérison, soit pour [...],
6. soit pour devenir savant, soit pour l'amour, soit pour la haine, soit sur la terre ou sur la mer,
7. soit pour interdire, soit pour permettre, soit pour tuer, soit pour sauver, soit dans la distance,

⁴⁵ Ex 7, 20.

⁴⁶ Ps 136, 13 et Ex 14, 21.

8. soit dans la proximité, et afin d'obtenir tout ce que tu voudras dans ton cœur, tu te sanctifieras
9. et te purifieras de toutes les impuretés et tu seras humble, et tu ne
10. le permuteras pas avec de l'argent ou avec de l'or, et tu ne l'échangeras pas avec une pierre précieuse et tu ne voudras pas
11. l'utiliser sinon à une occasion propice, et tu ne te rapprocheras pas [...] avec hésitation. Et tu ne le toucheras pas,
12. sauf lorsque tu te laveras à l'eau courante et t'habilleras en blanc, et tu seras
13. pur de toutes impuretés. Et tu brûleras devant toi des herbes aromatiques
14. afin de nettoyer ta chair et afin de te purifier, et tu ne mangeras pas et tu ne
15. boiras pas avec une femme dans un état d'impureté menstruel, afin de devenir
16. comme un des Princes célestes et tu écriras avec les justes car tu célèbreras le Nom de ton Créateur
17. et tu comprendras. Car Son Nom est à côté de toi et alors tu prospéreras dans tes voies et alors
18. tu seras heureux⁴⁷ car qui le trouve, trouve la Vie et ceux qui l'honorent en hériteront.
19. Ceci est la prière de l'homme qui priera au moment où
20. il se lavera et il s'habillera avec le Nom Terrible et Saint et Fort
21. et intègre et merveilleux et de puissance, de grandeur et de vérité,
22. à l'aube avant le lever du soleil et ainsi il priera
23. Et il dira Béni, Béni, Béni soit
24. Ton Nom qui se lève au-dessus de toute Bénédiction et Prière, car ton Nom est en Toi et en Toi
25. est ton Nom, car Ton Nom devance toute vérité, perpétuellement. Ton Nom est véritable

47 Voir Jos 1, 8.

26. et à cause de Lui tremblent les armées de feu qui glorifient Ton Nom et les armées /fol. 41^v/
27. des flammes qui magnifient Ton Nom, et les Séraphins qui célèbrent Ton Nom et les Hayot sanctifient
28. Ton Nom et les 'Ofanim se purifient avec ton nom, car Ton Nom a généré toutes les créatures
29. et ils n'ont pas annoncé Ton Nom, et devant Ton Nom la mer se retirera et tous ses tourbillons magnifieront
30. Ton Nom. Et tous les êtres qui habitent en haut et dans tous les lieux habités et les sources d'eaux trembleront et seront terrifiés de peur
31. à cause de Ton Nom. Les cieus, la terre habitée, l'abysse, l'enfer sauvage, les ombres d'hommes
32. et d'animaux, les montagnes, les vallées, l'eau, les fleuves, le feu, la grêle, la neige, la vapeur
33. [...] grande, la rosée et la pluie, les anges du feu et les anges de l'eau vacillent par ton Nom.
34. Tout ce qui a le souffle de la vie dans ses narines⁴⁸ célébrera avec la douceur de sa bouche
35. Ton Nom. Et moi, un tel fils d'un tel, je suis de la poussière et de la cendre, un cœur mélancolique et humble, une flamme qui s'élève,
36. un ver de terre, une ombre de passage, un bourgeon de champ. Je viens devant toi pour te supplier,
37. pour te demander ta compassion, devant Ton Nom, car
38. Tu es proche de ceux qui t'implorent, clément et miséricordieux, car Tu es Saint et Terrible, car Tu es
39. Bon et Bénéfique, Bon et Bénéfique, *selah*, exauce ce que j'ai demandé
40. volontiers et vite ! Ensuite ceci est tout ce dont tu auras besoin, et ta tête et ton visage seront vers le bas, vers le bas,
41. et tu diras :

48 Voir Gn 7, 22.

	Saint Saint Saint	Feu
MR	'TNYQ GLYL BR' ZLYL GY' ḤTW MBR' MQMNH LBRL BRY BRY KṬWM ḤT MPSR 'SWNTR L'S PR ṬMN	TD
RM	RGDY'L ḤWSN' MLYM 'T QWMYN LYṬL 'M BNYM MPLY' YḤL NHR NWR 'WR M'GL 'H NYŠ' 'DWM 'YZWZ	YH
ZK	'BYNYM PRS'D 'RYH TRKRW WMMPLṬY MSGDYY BGRY M'GN GYBWR MD SLWL 'ḤYH GW'L	'H
QWL	BYH KSNK MSWK ŠḤ ŠBY MGDYL ŠWNM LLM	
DWR	MWŠ' ŠWMR 'DYR ŠDY N'T BLYL BWGL	LHB
YHW	SD 'WZR ḤDWDY N'YM QDYŠ YWḤQ	
'LHYH	QŠTNW ḤSYG ŠB' NWPL' ḤMŠN	N..
'DWN	juste YHWH 'MNWNH 'YWM 'LWHYM P'WT puissant et fort	
	ŠB'WT NWPL' TM ŠR 'T 'L KTM	

COMMENTAIRE

1-2. Le texte est introduit par la formule *Be-shem* (Au Nom), composante typique de l'ouverture des textes magiques juifs ; il s'agit de l'invocation de la divinité, qui permettrait au praticien d'établir le contact et d'entrer en communication avec les créatures surnaturelles⁴⁹. La formule est accompagnée d'une louange du nom de Dieu, construite à travers la combinaison de Ps 136, 13 et d'Ex 7 et 14. Ces versets, qui évoquent le récit de l'exode de l'Égypte et le passage de la mer Rouge, exaltent la domination divine sur les forces

49 Voir S. Shaked, « Form and Purpose in Aramaic Spells : Some Jewish Themes (The Poetics of Magic Texts) », *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, p. 1-30.

de la nature (symbolisées par les eaux) et, dans le même temps, sur l'histoire des hommes⁵⁰.

3. Selon une structure correspondant à la tradition du *Sefer ha-Yashar*, le texte fait ensuite allusion aux secrets magiques du nom divin, cachés dans un livre puissant. La possession de ce livre permettrait aux praticiens d'acquérir la sagesse et la capacité de conditionner et d'intervenir sur plusieurs aspects de la vie humaine⁵¹.

4-8. Les moments de la vie humaine les plus critiques sont alors énumérés dans un style essentiel qui évoque le passage de Qohelet 3, 1-15 : « Il y a un temps pour tout ». Le « livre » serait notamment efficace pour faire face aux divers événements bouleversants dans le monde. Chaque locution est introduite par l'expression anaphorique hébraïque ... לֹא לֹא לֹא, rendue par « soit pour... soit pour », figure de style courante dans la tradition du *Sefer ha-Yashar*⁵². En effet, il s'agit d'un renversement de la situation présentée dans le texte biblique, car le possesseur du livre serait capable de maîtriser les temps et les heures non seulement « de chaque chose sous le ciel », mais de l'univers entier.

9-15. Afin de pouvoir profiter de ce pouvoir extraordinaire, l'adepte devrait se soumettre à un long rituel de purification corporelle et, également, donner la preuve de son honnêteté morale et spirituelle⁵³.

Des parallèles assez ponctuels avec cette section de l'instruction se trouvent dans d'autres passages de la tradition du *Sefer ha-Yashar* et du *Malbush*⁵⁴.

16-22. Finalement, l'adepte, une fois acquise la préparation nécessaire, pourrait entreprendre la prière au nom de Dieu. Il la prononcerait à l'aube, avant le lever du soleil, au moment culminant du rituel, c'est-à-dire lors de la « vêtue » avec le Nom⁵⁵.

50 Voir D. Frankfurter, « Narrating Power : The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells », *Ancient Magic and Ritual Power*, éd. M. Meyer et P. Mirecki, Leiden, Brill, 1995, p. 457-476 ; D. M. Salzer, *Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 275-278.

51 Wandrey, 'Das Buch des Gewandes', p. 183-198.

52 Wandrey, 'Das Buch des Gewandes', p. 200.

53 Voir Swartz, « "Like the Ministering Angels" », p. 135-167 ; G. Veltri, « The Figure of the Magician in Rabbinical Literature : From Empirical Science to Theology », *Jerusalem Studies in Arabic and in Islam*, 26, 2002, p. 187-204.

54 Wandrey, 'Das Buch des Gewandes', p. 284-297.

55 Wandrey, 'Das Buch des Gewandes', p. 268-269, 284-285, 292-294.

Le praticien deviendrait à partir de ce moment tel un *Šar*, un « prince céleste », obtenant de participer avec les anges aux louanges du nom de Dieu. Il accomplirait en même temps la gloire et même le pouvoir des anges.

23-34. La prière au nom de Dieu prend la forme d'un hymne, à psalmodier par les créatures des divers ordres du monde, céleste, naturel, humain et même infernal. Elle évoque une vision du paysage céleste, avec les noms des diverses catégories d'anges qui l'habitent, comparable aux descriptions de la littérature des *Hekhalot*. Le texte de l'instruction est parallèle, en outre, à une section du *Sefer ha-Malbusb* dans le *Sefer Raziel*, selon l'édition d'Amsterdam de 1701⁵⁶. La description des effets bouleversants du Nom sur toute la création ressemble toutefois à la structure et aux contenus de textes magiques et *piyyutim* liturgiques du haut Moyen Âge qui ont également été retrouvés parmi les fragments de la Genizah du Caire⁵⁷.

35-37. La prière continue avec la supplication et l'humiliation du postulant, qui est désigné comme « un tel fils d'un tel », encore une expression caractéristique des textes d'instruction magique. Des citations tirées de Gn 18, 27, Is 40, 6, et de Ps 103, 15 décrivent l'adepte comme un être humble et infime ; il s'agit d'un expédient rhétorique qui permet de souligner encore plus, grâce à l'antithèse, la nature sublime et magnifique de la divinité et de son nom puissant.

40. L'instruction se termine avec une autre formule typique des textes magiques, « *maber maber* ! » (« vite, vite ! »), dont la fonction performative était de contraindre les forces évoquées, pour accomplir rapidement et sans retard les désirs du postulant. Donc la prière au Nom était aussi une conjuration, censée obliger le pouvoir céleste à réaliser la volonté du magicien. Le texte contient en outre des indications complémentaires concernant la position idoine de la tête, vers le bas, pendant le rituel⁵⁸.

C'est dans cette position que le praticien devait prononcer les noms mystiques, d'anges et de Dieu, qui sont inscrits dans le diagramme carré, dessiné en forme de tableau en bas de la page. Les noms, tout comme dans les textes des amulettes, sont mis en évidence par des signes diacritiques.

56 Voir *Sefer Raziel ha-Malakb*, fol. 39^v.

57 Voir les manuscrits de Cambridge, CUL, T-S K 1.68, T-S K 1.127, T-S AS 143.427, T-S AS 143.322, T-S AS 143.45, T-S AS 143.322, à la Bodleian Library, le ms. Heb. e. 44, ainsi que l'hymne liturgique de Simon ben Megas (VI^e-VII^e s.) dans J. Yahalom, *Poems of Shimon bar Megas*, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1984, p. 169-170.

58 Voir Davila, *Descenders*, p. 96.

Plusieurs siècles plus tard, une structure équivalente à ce tableau se trouve publiée, avec quelques variantes, dans la dernière page du *Sefer ba-Malbush* selon l'édition d'Amsterdam de 1701 du *Sefer Raziel* : il s'agit d'un indice supplémentaire de la continuité de la tradition magique dans la transmission des formules au cours de plusieurs siècles.

Enfin, il est également intéressant d'observer qu'un diagramme comportant la même séquence de noms mystiques est incorporé dans un autre manuscrit de la Genizah, une amulette presque contemporaine de notre instruction. L'exemplaire, conservé à la Cambridge University Library (ms. CUL, T.-S. 1.69) et datant du XII^e siècle, témoigne du haut degré de contiguïté et de perméabilité existant entre des traditions ésotériques, tels les rites initiatiques du *malbush*, et l'usage quotidien de la magie au temps de la Genizah.

L'amulette était rédigée par la main soignée d'un scribe, son but étant d'obtenir grâce et faveur pour un certain Şadoq ben Hodayah, probablement le client d'un magicien.

Emma ABATE
EPHE – SAPRAT



FIG. 1 – Ms. Oxford, Bodleian Library, Heb. c. 20, fol. 41^r,
ca. XII^e siècle (© Bodleian Library).

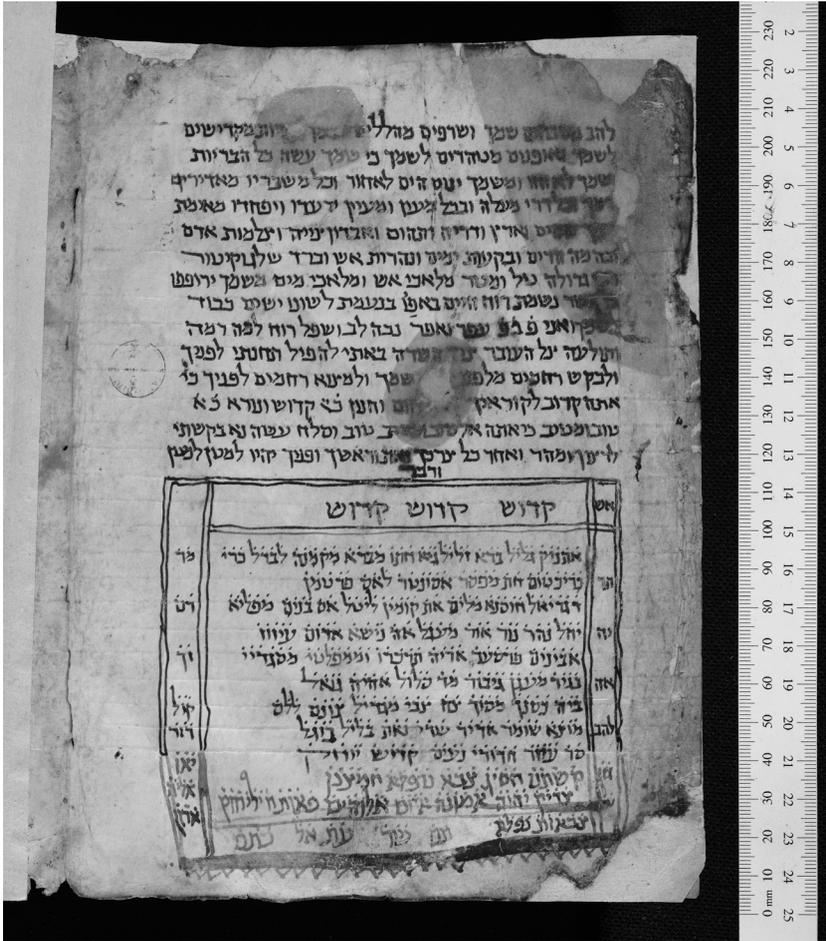


FIG. 2 – Ms. Oxford, Bodleian Library, Heb. c. 20, fol. 41^v, ca. XII^e siècle (© Bodleian Library).