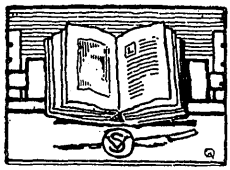
BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
ET LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LIÉGE

FASCICULE XLVIII

LA CATOPTROMANCIE GRECQUE ET SES DÉRIVÉS

PAR

A. DELATTE



1932

Imp. H. VAILLANT-CARMANNE
Société Anonyme
4, PLACE ST-MICHEL, 4
LIÉGE

Librairie E. DROZ
25, RUE DE TOURNON, 25
PARIS

5474

IMPRIMÉ EN BELGIQUE

BIBLIOTHÈQUE
DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE LIÉGE

SÉRIE GRAND IN-8° (JÉSUS) 27,5 × 18,5.

Fasc. I. — MÉLANGES GODEFROID KURTH. Tome I. *Mémoires historiques.* 1908. 466 pp. ..... 75 fr. 00

Fasc. II. — MÉLANGES GODEFROID KURTH. Tome II. *Mémoires littéraires, philologiques et archéologiques.* 1908. 460 pp. ..... 75 fr. 00

Fasc. III. — J. P. WALTZING. *Lexicon Minucianum.* Praemissa est *Octavii* recensio nova. 1909. 281 pp. ..... Epuisé

Fasc. IV. — HENRI FRANCOTTE. *Mélanges de Droit public grec.* 1910. 336 pp. ..... 60 fr. 00

SÉRIE in-8° (23 × 15).

Fasc. I. — LÉON HALKIN. *Les esclaves publics chez les Romains.* 1897. 255 pp. ..... 40 fr. 00

Fasc. II. — HEINRICH BISCHOFF. *Ludwig Tieck als Dramaturg.* 1897. 128 pp. ..... Epuisé

Fasc. III. — PAUL HAMELIUS. *Die Kritik in der englischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts.* 1897. 214 pp. ..... 35 fr. 00

Fasc. IV. — FÉLIX WAGNER. *Le livre des Islandais du prêtre Ari le Savant.* 1898. 107 pp. ..... 15 fr. 00

Fasc. V. — ALPHONSE DELESCLUSE et DIEUDONNÉ BROUWERS. *Catalogue des actes de Henri de Gueldre, prince-évêque de Liége.* 1900. 467 pp. ..... 45 fr. 00

Fasc. VI. — VICTOR CHAUVIN. *La recension égyptienne des Mille et une Nuits.* 1899. 123 pp. ..... 20 fr. 00

Fasc. VII. — HENRI FRANCOTTE. *L'industrie dans la Grèce ancienne* (tome I). 1900. 343 pp. (Prix Gantrelle) ..... Epuisé

Fasc. VIII. — LE MÊME. *Même ouvrage* (tome II). 1901. 376 pp... Epuisé

Fasc. IX. — JOSEPH HALKIN. *L'enseignement de la géographie en Allemagne et la réforme de l'enseignement géographique dans les universités belges.* 1900. 171 pp. ..... 30 fr. 00

Fasc. X. — KARL HANQUET. *Etude critique sur la Chronique de Saint-Hubert.* 1900. 155 pp. ..... 25 fr. 00

Fasc. XI. — JULES PIRSON. *La langue des inscriptions latines de la Gaule.* 1901. 328 pp. ..... Epuisé

Fasc. XII. — HUBERT DEMOULIN. *Epiménide de Crète.* 1901. 139 pp. . 20 fr. 00

Fasc. XIII. — ARMAND CARLOT. *Etude sur le* Domesticus *franc.* 1903. 115 pp. ..... 15 fr. 00

Fasc. XIV. — ALBERT COUNSON. *Malherbe et ses sources.* 1904. 239 pp. 35 fr. 00

Fasc. XV. — VICTOR TOURNEUR. *Esquisse d'une histoire des études celtiques.* 1905. 246 pp. ..... 35 fr. 00

Fasc. XVI. — HENRI MAILLET. *L'Eglise et la répression sanglante de l'hérésie.* 1907. 109 pp. ..... 15 fr. 00

Fasc. XVII. — PAUL GRAINDOR. *Histoire de l'île de Skyros jusqu'en* 1538. 1906. 91 pp. ..... 15 fr. 00

Fasc. XVIII. — J. BOYENS. *Grammatica linguae graecae vulgaris per Patrem Romanum Nicephori Thessalonicensem.* 1908. 175 pp.... 30 fr. 00

Fasc. XIX. — AUG. BRICTEUX. *Contes persans.* 1910. 528 pp. ..... Epuisé

Fasc. XX. — T. Southern, *The Loyal Brother,* edited by P. HAMELIUS. 1911. 131 pp. ..... 20 fr. 00

Fasc. XXI. — J. P. WALTZING. *Etude sur le Codex Fuldensis de Tertullien.* 1914-1917. 523 pp. ..... 60 fr. 00

Fasc. XXII. — J. P. WALTZING. *Tertullien. Apologétique.* Texte établi d'après le Codex Fuldensis. 1914. 144 pp. ..... Epuisé

Fasc. XXIII. — J. P. WALTZING. *Apologétique de Tertullien.* I. Texte établi d'après la double tradition manuscrite, apparat critique et traduction littérale revue et corrigée. 1920. 148 pp. ..... Epuisé

BIBLIOTHÈQUE

DE LA

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES

DE L'UNIVERSITÉ DE LIÉGE

BIBLIOTHÈQUE
DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE LIÉGE

SÉRIE GRAND IN-8° (JÉSUS) 27,5 × 18,5.

Fasc. I. — MÉLANGES GODEFROID KURTH. Tome I. *Mémoires historiques.* 1908. 466 pp. ..... 75 fr. 00
Fasc. II. — MÉLANGES GODEFROID KURTH. Tome II. *Mémoires littéraires, philologiques et archéologiques.* 1908. 460 pp. ..... 75 fr. 00
Fasc. III. — J. P. WALTZING. *Lexicon Minucianum.* Praemissa est *Octavii* recensio nova. 1909. 281 pp. ..... Epuisé
Fasc. IV. — HENRI FRANCOTTE. *Mélanges de Droit public grec.* 1910. 336 pp. ..... 60 fr. 00

SÉRIE in-8° (23 × 15).

Fasc. I. — LÉON HALKIN. *Les esclaves publics chez les Romains.* 1897. 255 pp. ..... 40 fr. 00
Fasc. II. — HEINRICH BISCHOFF. *Ludwig Tieck als Dramaturg.* 1897. 128 pp. ..... Epuisé
Fasc. III. — PAUL HAMELIUS. *Die Kritik in der englischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts.* 1897. 214 pp. ..... 35 fr. 00
Fasc. IV. — FÉLIX WAGNER. *Le livre des Islandais du prêtre Ari le Savant.* 1898. 107 pp. ..... 15 fr. 00
Fasc. V. — ALPHONSE DELESCLUSE et DIEUDONNÉ BROUWERS. *Catalogue des actes de Henri de Gueldre, prince-évêque de Liége.* 1900. 467 pp. ..... 45 fr. 00
Fasc. VI. — VICTOR CHAUVIN. *La recension égyptienne des Mille et une Nuits.* 1899. 123 pp. ..... 20 fr. 00
Fasc. VII. — HENRI FRANCOTTE. *L'industrie dans la Grèce ancienne* (tome I). 1900. 343 pp. (Prix Gantrelle) ..... Epuisé
Fasc. VIII. — LE MÊME. *Même ouvrage* (tome II). 1901. 376 pp. ..... Epuisé
Fasc. IX. — JOSEPH HALKIN. *L'enseignement de la géographie en Allemagne et la réforme de l'enseignement géographique dans les universités belges.* 1900. 171 pp. ..... 30 fr. 00
Fasc. X. — KARL HANQUET. *Etude critique sur la Chronique de Saint-Hubert.* 1900. 155 pp. ..... 25 fr. 00
Fasc. XI. — JULES PIRSON. *La langue des inscriptions latines de la Gaule.* 1901. 328 pp. ..... Epuisé
Fasc. XII. — HUBERT DEMOULIN. *Epiménide de Crète.* 1901. 139 pp. ..... 20 fr. 00
Fasc. XIII. — ARMAND CARLOT. *Etude sur le* Domesticus *franc.* 1903. 115 pp. ..... 15 fr. 00
Fasc. XIV. — ALBERT COUNSON. *Malherbe et ses sources.* 1904. 239 pp. ..... 35 fr. 00
Fasc. XV. — VICTOR TOURNEUR. *Esquisse d'une histoire des études celtiques.* 1905. 246 pp. ..... 35 fr. 00
Fasc. XVI. — HENRI MAILLET. *L'Eglise et la répression sanglante de l'hérésie.* 1907. 109 pp. ..... 15 fr. 00
Fasc. XVII. — PAUL GRAINDOR. *Histoire de l'île de Skyros jusqu'en 1538.* 1906. 91 pp. ..... 15 fr. 00
Fasc. XVIII. — J. BOYENS. *Grammatica linguae graecae vulgaris per Patrem Romanum Nicephori Thessalonicensem.* 1908. 175 pp. ..... 30 fr. 00
Fasc. XIX. — AUG. BRICTEUX. *Contes persans.* 1910. 528 pp. ..... Epuisé
Fasc. XX. — T. Southern, *The Loyal Brother*, edited by P. HAMELIUS. 1911. 131 pp. ..... 20 fr. 00
Fasc. XXI. — J. P. WALTZING. *Etude sur le Codex Fuldensis de Tertullien.* 1914-1917. 523 pp. ..... 60 fr. 00
Fasc. XXII. — J. P. WALTZING. *Tertullien. Apologétique.* Texte établi d'après le Codex Fuldensis. 1914. 144 pp. ..... Epuisé
Fasc. XXIII. — J. P. WALTZING. *Apologétique de Tertullien.* I. Texte établi d'après la double tradition manuscrite, apparat critique et traduction littérale revue et corrigée. 1920. 148 pp. ..... Epuisé

BIBLIOTHÈQUE

DE LA

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES

DE L'UNIVERSITÉ DE LIÉGE

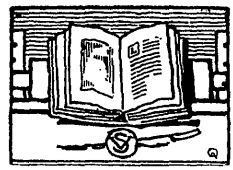
BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
ET LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LIÉGE

FASCICULE XLVIII

LA CATOPTROMANCIE GRECQUE ET SES DÉRIVÉS

PAR

A. DELATTE



1932

Imp. H. VAILLANT-CARMANNE
Société Anonyme
4, PLACE ST-MICHEL, 4
LIÉGE

Librairie E. DROZ
25, RUE DE TOURNON, 25
PARIS

5474

IMPRIMÉ EN BELGIQUE

BL795
.O6D33

DVCI

ET

AMICO

IOSEPHO BIDEZ

S.

CLASS

PRÉFACE

Le point de départ de ce mémoire a été une étude, que je croyais devoir être brève et simple, des croyances et des pratiques de la catoptromancie grecque, à laquelle je m'étais intéressé en éditant certains textes de mes Anecdota Atheniensia. *Mais, au cours des recherches entreprises à cet effet, la nécessité d'éclaircir certains points que l'étude des textes anciens laissait dans l'obscurité m'a amené à étendre mes investigations à tous les pays où a pu pénétrer l'influence de la civilisation grecque : c'est ce qui explique que le lecteur trouvera esquissée, dans ce livre, l'histoire complète d'une superstition, avec toute la richesse des formes produites par l'évolution et la variété des systèmes d'interprétation imaginés à chaque époque. Toutefois, je n'ai jamais perdu de vue, pendant cette enquête, le but principal de mon étude et j'y ai ramené, autant que la matière le permettait, tous les développements que comportait le sujet. Quant à la magie du miroir et aux croyances qui s'y rattachent, vaste domaine que n'ont pu explorer complètement plusieurs monographies, je ne m'y suis intéressé, naturellement, que dans la mesure où elles ont un rapport avec la divination.*

La dédicace de ce livre atteste ce que je dois aux encouragements et à l'exemple de l'homme qui, comme éditeur de textes et comme critique, a consacré une partie de son activité scientifique à l'histoire des religions, des sciences occultes et de la philosophie, et qui a présidé ou participé avec autorité aux grandes entreprises de dépouillement de manuscrits auxquelles la philologie s'est attachée de nos jours.

Les Commissaires désignés par la Faculté pour examiner ce mémoire ont été MM. Corin, Hubaux et Severyns. Ils se sont acquittés de leur tâche avec un dévouement auquel je me plais à rendre hommage. Qu'ils veuillent bien trouver ici l'expression de ma gratitude pour les observations qu'ils m'ont présentées et qui m'ont permis d'améliorer mon travail.

Liége, janvier 1932. *A. D.*

INTRODUCTION

L'existence de la divination pratiquée au moyen d'un miroir est attestée dans l'antiquité classique par quelques textes et monuments dont l'interprétation suscite un grand nombre de problèmes épineux. Toutes les données propres à en faciliter la solution ne se révèlent que lorsqu'on étudie les formes sous lesquelles la catoptromancie a subsisté au moyen âge et à l'époque moderne, soit en Occident, soit en Orient, à des époques et dans des pays qui paraissent, pour cette coutume, complètement tributaires de l'antiquité classique : en effet, ce genre de divination semble être totalement inconnu de l'Egypte et de l'Orient ancien, terres classiques de la magie et de divers types de mantique imaginative analogues à la catoptromancie. Il en résulte qu'il faut renoncer à chercher quelque lumière de ce côté, mais qu'en revanche on est autorisé, par la filiation que je viens de signaler, à tirer parti des textes médiévaux et modernes, plus complets et plus clairs, pour mieux comprendre les conceptions et les pratiques de l'antiquité.

Dans cette pratique divinatoire, les personnes, objets ou événements cachés qui forment l'objet de la consultation apparaissent dans un miroir aux yeux du consultant, du magicien ou d'un sujet visionnaire qui joue le rôle de médium ; d'autres fois la révélation leur est procurée, au moyen de signes ou de paroles, par des êtres surnaturels, dieux, anges ou démons, dont l'apparition dans le

miroir est sollicitée par des rites magiques ou religieux. Au reste, il convient de noter que le miroir peut être remplacé par tout objet qui présente une surface polie et réfléchissant la lumière : vase de métal brillant, épée, bouclier, objets en ivoire (et particulièrement manches de couteaux), ongle, œuf, etc. Certains de ces instruments, comme l'ongle et l'épée, ont pu sembler assez différents, à quelques théoriciens de la divination, pour que les méthodes de divination pratiquées à l'aide de ces objets fussent appelées de noms particuliers : onychomancie, spathomancie, etc. Mais, non seulement le principe en est tout à fait identique, comme l'ont reconnu tous les praticiens et la plupart des théoriciens, mais les formes et les rites sont exactement pareils.

Par contre, il y a lieu de distinguer la catoptromancie, avec toutes ses variétés, de la lécanomancie et de la gastromancie (1), c'est-à-dire de la divination par le bassin, la coupe ou le flacon remplis d'eau. Ce genre de divination qui se rattache à l'hydromancie, a fait l'objet d'études particulières qui ont permis d'en reconnaître l'origine, l'évolution et le caractère (2). D'origine assyro-babylonienne, la lécanomancie se propagea très tôt chez les Perses, les Juifs, les Egyptiens, passa de là chez les Grecs et les Romains, puis connut, comme la catoptromancie, une grande vogue au moyen âge, tant en Occident qu'en Orient. Chez les Assyriens, cette divination tire simplement des présages de la manière dont se comporte l'huile que l'on verse dans une coupe d'eau. Chez les Egyptiens et les Grecs, au contraire, à partir de l'époque hellénistique, et définitivement à partir de ce moment, elle offre

(1) Il faut distinguer cette variété de la lécanomancie, qui emploie un flacon de verre à large panse (γαστήρ ou γάστρα, fréquemment cité dans l'hydromancie byzantine, voir *Anecdota Atheniensia*, I, 1927, table alphab. s. v.), de la gastromancie des ventriloques (ἐγγαστριμάντεις, ἐγγαστρίμυθοι). Le premier terme n'est pas antérieur, semble-t-il, au moyen âge ; le second apparaît déjà dans Alciphron (γαστρομαντεύεσθαι, 2, 4, 15). L'ignorance de cette distinction expose à des méprises : voir, p. ex., M. NINCK, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten* (Leipzig, 1921), p. 54, n. 2.

(2) BOEHM, art. *Hydromanteia*, dans la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa-Kroll, IX (1914), pp. 79 ss. ; GANSCHINIETZ (*alias* GANSZYNIEC), art. Λεκανομαντεία, *ibid.*, XII, (1925), pp. 1879 ss. ; Th. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig, 1921 et 1924 (*Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, XXI et XXIII), II, pp. 114 ss. (§§ 228 ss.).

tous les caractères de la mantique hallucinatoire. Le monde surnaturel y intervient par des apparitions de fantômes, des visions des événements futurs ou des choses cachées, des auditions de voix démoniaques qui se produisent dans l'eau et qui sont provoquées par des rites magiques ou des cérémonies religieuses : incantations, fumigations, purifications, exorcismes, prières, etc. Or, tant par ces procédés d'appel au monde divin ou démoniaque que par les hallucinations obtenues, la lécanomancie s'apparente à la catoptromancie. Certains se sont trompés sur le caractère de cette parenté : imaginant que la surface de l'eau des bassins ou la panse pleine d'eau d'un flacon de verre remplissait simplement l'office d'un miroir réfléchissant la lumière, ils ont expliqué par là les hallucinations de la vue. Déjà Jamblique, dans le *De mysteriis* (1), attribue les phénomènes de la lécanomancie, comme ceux de toute mantique hallucinatoire, à une illumination du véhicule éthéré et lumineux de l'âme (sorte de corps astral) par la lumière céleste : l'eau, dit-il, paraît plus particulièrement apte, par sa vertu de transparence, à recueillir l'illumination et à produire ces phénomènes. Vraisemblablement, Jamblique avait été amené à cette croyance par l'observation des pratiques de la magie gréco-égyptienne. Dans les recettes de lécanomancie des papyrus contemporains de cet auteur, l'apparition dans la coupe d'eau d'une lumière éclatante et surnaturelle est parfois vivement souhaitée par le magicien et saluée comme le prélude des révélations (2). D'autre part, deux auteurs byzantins décrivant des pratiques de ce genre emploient le mot ἐνοπτρίζεσθαι, voir comme en un miroir, pour qualifier la vision du magicien (3). On peut conjecturer que la confusion a encore été facilitée par les combinaisons variées de la lécanomancie et de la catoptromancie qui apparaissent dès la fin de l'antiquité. Ainsi, depuis Michel Scot (4), de nombreux théoriciens, parmi lesquels il faut citer surtout Casau-

(1) III, 14.

(2) Par exemple Pap. Paris., 3209 ss. ; Pap. démotique, col. I-III ; XIV, 2 ; XXVIII, 11 : cf. HOPFNER, *op. c.*, §§ 255-257 ; 264.

(3) NICETAS CHONIATES, *De Andronico Comneno*, II, 9 (Patr. Gr., t. 139, p. 697) ; HIERONYMUS, cité par CASAUBON, *Historiae Augustae Scriptores*, p. 250. Cf. LÉON L'AFRICAIN, *Africae descriptio*, éd. 1632, l. III, p. 335 (tanquam in speculo). J. WIER, *De praestigiis daemonum* (1563), éd. de Bâle, 1577, II, 12, p. 208.

(4) Infra, p. 25.

bon (1), ont été amenés à identifier le principe de la lécanomancie à celui de la divination par le miroir et à regarder la première comme une espèce de catoptromancie ou cette dernière comme une variété de l'hydromancie.

Cependant, l'étude historique de la lécanomancie et de la catoptromancie montre qu'elles ont des origines et des caractères très différents ; et dès que la première, cessant d'observer et d'interpréter des signes naturels, perd son caractère de divination ominale pour mettre au premier plan le rôle de l'imagination et tirer ses révélations d'un état hallucinatoire, c'est, à mon sens, principalement à la suite d'une espèce de fécondation par les croyances propres à l'hydromancie ancienne : j'entends par là qu'elle fait appel aux vertus mantiques surnaturelles dont sont douées les eaux de la mer, des sources et des rivières, voire l'eau tombée du ciel, comme l'attestent certaines prescriptions des papyrus et des manuscrits magiques du moyen âge (2). De tout autre nature est, comme nous le verrons, la vertu reconnue au miroir et sur laquelle est basée la catoptromancie. Quant à l'influence qu'a pu exercer la catoptromancie dans cette évolution, nous ne pourrons utilement aborder ce problème qu'après l'analyse des textes. D'ailleurs, il est bon d'observer dès à présent qu'à la fin de l'antiquité, non seulement les mêmes croyances démonologiques, rites préparatoires et effets d'hallucination sont communs aux deux genres de mantique, mais encore que les deux méthodes se trouvent assez souvent réunies ou combinées, comme pour assurer une plus grande certitude à la révélation : de telles associations montrent bien que les méthodes sont originellement indépendantes et que chacune a sa vertu particulière.

Il reste à dire un mot de la divination pratiquée par la contemplation d'un cristal, la cristallomancie, qui n'apparaît dans nos documents qu'au moyen âge, à l'état isolé du moins. Elle semble, à certain

(1) Dans son édition des *Historiae Augustae Scriptores* (1603), p. 250 : *quot autem genera sunt corporum quae imagines referunt, tot fuere et* ἐσοπτρομαντικῆς *species et nomina : reddunt autem imagines levia fere omnia ac tersa et perpolita, item aqua.* Même confusion p. ex. dans A. MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* (Paris, 1860), pp. 426 ss., et dans W. R. HALLIDAY, *Greek divination* (Londres, 1913), pp. 145 et 154.

(2) Cf. M. NINCK, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten* (*Philologus*, Supplementband XIV, 2), Leipzig, 1921, pp. 47 ss.

point de vue, former une espèce mixte, puisque le cristal pour une part réfléchit la lumière comme le fait le miroir, pour une part la réfracte comme la fiole de verre pleine d'eau ; mais comme le pouvoir mantique de l'eau, auquel j'ai fait allusion plus haut, n'y joue aucun rôle, on jugera plutôt qu'elle ne forme qu'une variété de la catoptromancie (1).

---

(1) C'est aussi l'avis de GANSCHINIETZ, art. κατοπτρομαντεία dans la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa-Kroll, XI (1921), p. 27.

CHAPITRE I

MOYEN AGE ET TEMPS MODERNES

1. — Occident.

La première mention, au moyen âge [1], du miroir divinatoire apparaît dans le texte, obscur et d'ailleurs incertain, d'un canon d'un concile irlandais dont la convocation est rapportée par la tradition à St Patrice (Ve s.). La critique historique montre que la collection de ces textes ne peut remonter plus haut que le début du VIIIe siècle, encore que certains canons puissent prétendre

[1] J'ai trouvé dans COLLIN DE PLANCY, *Dictionnaire infernal* (Paris, 1825), s. v. cristallomancie, que « le roi Childéric (quel Childéric ? et n'est-ce pas plutôt Chilpéric I, l'époux de l'étrange Frédégonde ?) cherchait l'avenir dans les prismes (!) d'un petit globe de cristal ». Je n'ai pu découvrir l'origine de ce renseignement. A l'époque des Mérovingiens se rapporte le curieux témoignage du *Martyre de Grégoire*, 12 : à Baza, on présentait à l'adoration des fidèles une perle de cristal formée par la réunion de trois gouttes de cristal qui seraient tombées sur l'autel. On la considérait comme une image de la Trinité ; ceux qui étaient purs la voyaient claire, les autres l'apercevaient sombre. Cf. BERNOULLI, *Die Heiligen der Merowinger* (Tubingue, 1900), p. 286, qui rapproche ces faits de la cristallomancie. Sur les changements de couleur des instruments de la catoptromancie ou des êtres fantomatiques, cf. infra, pp. 114 ss., et 166.

à une antiquité plus reculée (1). Je traduis littéralement : « le chrétien, y est-il dit, qui aura cru qu'il y a une sorcière (lamia ou striga) dans un miroir, sera frappé d'anathème, quiconque aura lancé cette injure contre une personne ; et il ne pourra être reçu dans l'église avant d'avoir personnellement rétracté l'accusation qu'il a lancée et d'avoir ainsi fait pénitence avec tout le zèle désirable » (2). L'absence de liaison, dans la première phrase, entre les deux propositions relatives, ainsi que la mention d'une seule mesure de réparation et de pénitence, qui consiste en la rétractation d'une injure, montrent bien, malgré la maladresse de la rédaction, qu'on ne peut dissocier les deux fautes visées dans ce canon : c'est la même personne qui prétend voir une sorcière dans un miroir et qui, en rapport avec cette première erreur (comme le montrent les mots *cette injure*), lance contre autrui une accusation de sorcellerie. Pour exprimer nettement notre pensée, le péché consiste, selon nous, à chercher à reconnaître une sorcière à l'aide d'un miroir magique. Certaines superstitions et coutumes modernes peuvent être invoquées à l'appui de cette interprétation. En Thuringe, en Ecosse et dans le pays de Cornouailles (3), on rencontrait, il n'y a pas longtemps encore, des

(1) HADDAN et STUBBS, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland* (Oxford, 1878), II, pp. 328, 331, n. *z*. Cf. J. HANSEN, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter* (Munich, 1900), p. 60. A. MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* (Paris, 1860), p. 428.

(2) Canon 16 : *Christianus qui crediderit esse lamiam in* saeculo *quae interpretatur striga, anathema[ti]zandus, quicunque super animam famam istam imposuerit ; nec ante in ecclesiam recipiendus quam ut idem creminis quod fecit sua iterum voce revocet et sic poenitentiam cum omni diligentia agat.* La leçon du ms. *saeculo*, qui n'offre aucun sens acceptable, a été corrigée en *speculo* vers 1630 par Spelman, dans son recueil des textes des Conciles ; cette correction a été reprise par Labbe en 1671 et Wilkins en 1736. Le canon se rattache aux efforts faits, du VIIIe au XIIe siècle, par l'Eglise et le pouvoir séculier pour détruire la croyance aux sorcières (*strigae, mascae*). Cf. SOLDAN-HEPPE, *Geschichte der Hexenprozesse* (Stuttgart, 1880), I, pp. 123 (loi de Rothar) ; 128 (capitulaires de Charlemagne) ; 130 (canon d'un concile) ; 139 (décret de Koloman, qui contient cette prescription particulièrement intéressante pour l'interprétation de notre texte : *de strigis vero, quae non sunt, nulla quaestio fiat*).

(3) J. TUCHMANN, *La fascination*, dans *Mélusine*, IV (1888-1889), p. 278 ; K. WEINHOLD, *Zur Geschichte des heidnischen Ritus* (*Abhandl. der k. Akad. der*

devins qui avaient le pouvoir de faire apparaître, soit dans un miroir ordinaire, soit dans un miroir spécialement consacré par des rites magiques, les sorcières et les personnes maléfiques, tout comme l'auteur d'un vol ou toute autre chose secrète. Frazer rapporte (1), d'après Miss Gordon Cumming, qu'une famille de Nairn en Ecosse possédait au siècle dernier « une boule de cristal qui, plongée dans un seau d'eau, devient un miroir magique reflétant le visage du méchant voisin qui a ensorcelé le bétail ». Nous rencontrons ici pour la première fois un exemple de ces combinaisons de la lécanomancie avec la cristallomancie ou la catoptromancie auxquelles j'ai fait allusion précédemment. Le texte du canon irlandais me paraît donc viser un emploi particulier de la divination par le miroir, l'un de ceux qui étaient considérés comme des plus dangereux par l'Eglise des premiers siècles, parce qu'il favorisait la croyance à la magie.

C'est encore des Iles Britanniques que provient le second témoignage sur l'existence de la catoptromancie, celui de Jean de Salisbury, qui attaque vivement dans son *Polycraticus* (1159) certaines superstitions et pratiques magiques de son temps. C'est dans cet ouvrage qu'apparaît pour la première fois le terme *specularius* appliqué aux magiciens qui « pratiquant la divination dans des objets polis et luisants, tels que les épées resplendissantes, les bassins et les coupes, les miroirs de toute espèce, répondent aux questions des gens curieux » (2). On voit que l'auteur regarde comme propres à la pratique de la catoptromancie tous les corps brillants et réfléchissant

Wiss. zu Berlin ; phil. hist. Classe, 1896), p. 9 ; A. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart* (3e éd. 1900), n° 354, p. 245 ; M. NINCK, *op. c.*, p. 72.

(1) Commentaire à Pausanias, VII, 21, 12, p. 151. Une coutume analogue est déjà rapportée aux prêtres écossais par VALLANCEY (*Collectanea de rebus hibernicis*, 13) cité dans J. BRAND, *Popular Antiquities of Great Britain* (1777), éd. de C. Hazlitt (Londres, 1870), III, p. 108.

(2) I, 12 : Patrologie Latine, t. 199, p. 408. L'auteur ajoute : *quam (divinationem) et Ioseph exercuisse aut potius simulasse describitur, cum fratres argueret subripuisse scyphum in quo consueverat augurari.* On trouve une interprétation semblable du texte de la *Genèse*, 44, 5, mentionnée comme possible, dans G. NAUDÉ, *Apologie pour les grands hommes soupçonnez de magie* (éd. d'Amsterdam, 1712), p. 424. La véritable nature du rite employé par Joseph, qui appartenait au genre lécanomantique, a été très tôt reconnue, entre autres par NAUDÉ, *ibid.* Cf. HOPFNER, *op. cit.*, II, § 235.

la lumière : à ceux qui sont énumérés ci-dessus, nous allons voir ajouter, dans un autre passage où l'art spéculaire est bien mieux caractérisé (1), les ongles de la main : « C'est en vain que les *spéculaires* se flattent (par opposition aux autres magiciens) de ne rien immoler, de ne nuire à personne, souvent même d'être utiles aux gens, en découvrant les vols, en débarrassant le monde des maléfices des sorciers et en se bornant à rechercher la vérité utile et nécessaire... Je rends grâce à Dieu qui, lorsque j'étais à un âge tendre encore, m'a protégé du bouclier de sa bienveillance contre les embûches de l'Ennemi malin. Dans mon enfance, on m'avait confié, pour apprendre les psaumes, à un prêtre qui se trouvait par hasard pratiquer la magie spéculaire. Il arriva que celui-ci, après avoir accompli certaines pratiques maléfiques, nous employa, moi et un jeune garçon un peu plus âgé, au sacrilège de l'art spéculaire, en nous faisant asseoir à ses pieds : son but était de nous faire révéler ce qu'il cherchait, sur nos ongles, enduits de je ne sais quelle huile sainte ou du saint chrême, ou sur la surface frottée et polie d'un bassin. Après que le prêtre avait proféré certains noms que, malgré mon jeune âge, je croyais reconnaître, à cause de leur forme horrible, comme des noms de démons, et après qu'il avait prononcé des conjurations dont grâce à Dieu je n'ai pas gardé le souvenir, mon compagnon prétendait voir je ne sais quelles images, faibles toutefois et nébuleuses ; moi, au contraire, je me révélai tellement aveugle pour ce genre de visions que rien d'autre ne m'apparaissait que les ongles ou le bassin et tout ce que je connaissais auparavant. A la suite de quoi je fus jugé inapte à ce genre d'expériences, et dans l'idée que j'empêchais la réussite de ces sacrilèges, on me condamna à ne plus assister à ces cérémonies ; aussi, chaque fois qu'ils avaient décidé de pratiquer cet art, j'étais tenu à l'écart comme constituant un empêchement à toute divination. » L'auteur ajoute qu'il a connu beaucoup de personnes qui exerçaient cet art, même parmi les gens d'église : quand ils ne firent pas pénitence, ils eurent, dit-il, dans leur vie de grands malheurs, dont le moindre ne fut pas la perte de la vue.

Jean de Salisbury nous donne de la catoptromancie de son temps une image qui rappelle par maint trait ce que nous savons de la lécanomancie par les papyrus gréco-égyptiens et les manuscrits

(1) II, 28 : P. L., t. 199, p. 472.

magiques. D'abord, elle est pratiquée à l'aide d'un médium, qui est un enfant, lequel a des visions en fixant la surface luisante des objets. Tous les enfants ne sont pas aptes à ces expériences : l'auteur se borne à constater le fait, sans en chercher l'explication. Il en dit assez, d'autre part, pour qu'on ne puisse pas imaginer que l'enfant visionnaire commence par se regarder dans le miroir et que c'est à la suite de cette contemplation que le sujet, se suggestionnant ou s'hypnotisant lui-même, devient la victime d'hallucinations. C'est là une hypothèse à écarter, sans quoi Jean de Salisbury eût déclaré, non pas qu'il ne voyait que la surface polie sur laquelle il devait fixer les yeux, mais qu'il apercevait sa propre image. En outre, l'art spéculaire, comme la lécanomancie, se pratique à grand renfort de rites magiques (*maleficia*), d'invocations de démons et de conjurations des puissances surnaturelles : nous ne savons pas cependant si les formes indécises qui apparaissent à l'enfant halluciné sont, comme c'est le cas fréquemment dans la lécanomancie, celles des démons évoqués ou celles des personnes, des objets et des événements sur lesquels porte la consultation. D'ailleurs, dans les cérémonies préparatoires, la religion forme avec la magie un mélange qui peut paraître déconcertant, mais que nous observerons souvent dans la suite : l'emploi du saint chrême ou de l'huile sacrée pour l'onction des ongles est le symbole de cet appel aux forces religieuses et l'indice d'une consécration de l'instrument de la divination. En effet, l'onction elle-même s'explique originellement par l'intention d'augmenter l'éclat des ongles et l'on emploie généralement à cet usage, comme nous le verrons plus loin, de l'huile ordinaire. Nous ne savons, d'ailleurs, pour quelle raison on a songé à remplacer les instruments, déjà si variés, de la catoptromancie par l'ongle de l'enfant qui sert de médium, alors que la réussite de l'opération devait être défavorablement influencée par l'emploi d'un instrument moins apte à produire des hallucinations. On a probablement voulu que le sujet trouvât sur sa propre personne, consacrée par sa virginité, par les incantations récitées sur lui et, parfois aussi, par des signes magiques inscrits sur ses membres, le moyen de réaliser la divination. Observons enfin que parmi les buts de l'art spéculaire figure, comme digne d'une mention particulière, à côté de la découverte des voleurs, la suppression des maléfices des sorciers : je ne pense pas qu'on puisse interpréter autrement ce renseignement qu'en supposant que la catoptromancie servait

spécialement à la découverte des jeteurs de sorts, et ceci nous reporte au canon irlandais et aux pratiques modernes dont il a été question à ce propos.

A la même époque paraît appartenir un mystérieux personnage appelé, dans les textes du moyen âge et de la Renaissance, tantôt Artésius, tantôt Artéfius (Artéphius) (1), sur la vie duquel on n'a que des données fabuleuses et qui paraît s'être adonné à l'alchimie et à la magie (2). Les ouvrages d'Artéfius avaient produit une profonde impression sur Roger Bacon, et Pic de la Mirandole (3) s'indigne de la crédulité du moine anglais. Artéfius affirmait, dit-il, et Bacon à sa suite, qu'on pouvait obtenir une vision du passé, du présent et de l'avenir : « pour cela, il était besoin d'abord de la science chimique afin de préparer au consultant un corps bien tempéré ; puis, de la géométrie et de la perspective pour fabriquer des instruments qui réunissent les rayons célestes par le miroir d'Almuchesi ; enfin d'un astrologue qui choisît les astres bienfaisants par les effluves desquels toutes choses prospèrent... sous leur influence le tempérament peut se modifier et l'intelligence se fortifier au point d'aboutir à ces résultats ». Ce texte ne nous apprend malheureusement rien des procédés employés et nous ignorons quel était le rôle du miroir d'Almuchesi, dont le nom indique une origine arabe.

Un auteur du XIIIe siècle, Guillaume d'Auvergne (4), mentionne

(1) Cette variation provient vraisemblablement d'une confusion de *f* et *s* dans la minuscule à partir du Xe siècle.

(2) Cf. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era* (New-York, 1923), II, pp. 351, 353, 354. NAUDÉ, *Apologie pour les grands hommes soupçonnez de magie*, pp. 257 ss.

(3) *De rerum praenotione*, II, 5 (éd. de Bâle, 1601, II, p. 286) : passage sur lequel certains modernes se sont mépris, qui attribuent à Pic une opinion que celui-ci blâme chez Bacon : REINAUD, *Monumens arabes, persans et turcs du cabinet de M. le duc de Blacas* (Paris, 1828), II, p. 403 ; A. MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* (Paris, 1860), p. 431. Je n'ai pas retrouvé dans les œuvres éditées de Bacon le passage auquel fait allusion Pic de la Mirandole. Dans l'*Opus maius* (éd. Jebb, Londres, 1833, pp. 468, 469, 471), Bacon mentionne brièvement la *philosophia Artephii* et parle de sa longévité et de ses voyages.

(4) *De universo*, II, 3, 21, p. 1057 *B c* de l'édition de Paris de 1674. Cf. *De legibus*, ch. 27, p. 91, *A d*.

l'*ars triblia vel syntriblia* du magicien Artésius, qui permettait d'obtenir une vision de *toutes* les choses secrètes par le seul éclat de l'eau, en plaçant au fond (du vase ?) un glaive poli et brillant ». Le même auteur parle ailleurs d'un miroir appelé miroir d'Apollon, qui permettait d'obtenir la révélation des secrets du passé, du présent et de l'avenir (1). Ceci rappelle les prétentions d'Artéfius censurées par Pic de la Mirandole, et permet d'identifier ce miroir à celui d'Almuchesi. Le nom de *triblia* ou *syntriblia*, que je n'ai pas retrouvé ailleurs, fait penser à une origine grecque : cela n'est pas fait pour nous étonner, puisque les sectateurs d'Artéfius et de son admirateur Bacon prétendaient, au dire de Pic de la Mirandole (2), qu'Artéfius était Apollonius de Tyane, le maître de la magie, resté en vie pendant plus de mille ans. On songe à rapprocher le mot de τρυβλίον (tryblium) : l'*ars triblia* serait l'art du bassin ou de la terrine ; *syntriblia* indiquerait une association de plusieurs bassins. Cette hypothèse, qui tient compte de ce que nous savons jusque maintenant des méthodes d'Artéfius, sera confirmée tout à l'heure par l'examen d'un autre texte. Quant au procédé dont parle Guillaume d'Auvergne, il consiste en une combinaison étrange, mais dont nous retrouverons ailleurs d'autres exemples, de la lécanomancie et de la catoptromancie : le glaive qui sert à recevoir et à réfléchir les rayons lumineux fait simplement l'office de miroir, comme dans l'art spéculaire que Jean de Salisbury a vu pratiquer de son temps.

Ces renseignements sont confirmés par une description, longue mais parfois incomplète et obscure, donnée par Jérôme Cardan (XVIe s.) de l'*ars magica Artefii et Mihinii*, que cet auteur a trouvée exposée, dit-il, dans un vieux manuscrit de parchemin (3). La sixième

(1) *Ibid.*, p. 1058 *A g h* ; cf. II, 2, 35, p. 878 *B f* et *De legibus*, p. 70 *A f*.

(2) *De rerum praenotione*, II, 5. Cf. BACON, *Opus maius* (éd. Jebb, Londres, 1733), pp. 469 et 471, et J. CARDAN, *De rerum varietate*, XVI, 91 (éd. de Lyon, 1663, t. III, p. 316a). Le passage de Pic de la Mirandole a été mal compris par certains modernes qui attribuent à Artéphius et non à Bacon le livre *Compendium studii theologiae* cité en cet endroit, p. ex. J. WIER, *De praestigiis daemonum*, II, 3.

(3) *De rerum varietate*, XVI, 91 (éd. de Lyon, 1663, t. III, p.312 b). Le nom de Mihinius m'est inconnu par ailleurs. Deux manuscrits français du XVIIIe siècle de la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris (n°s 2344 et 3009 : H. MARTIN, *Catalogue de la Bibl. de l'Arsenal*, Paris, 1885, II, p. 482 et III, p. 190) contiennent un opus-

opération de cet art nécessite l'emploi de trois vases, l'un de terre ou d'argent, un autre d'airain, le troisième de verre, disposés dans un certain ordre qui varie selon qu'on veut obtenir la révélation du passé, du présent ou de l'avenir. Ces vases contiennent de l'eau, du vin, de l'huile, et, au fond, une pierre d'onyx, de la myrrhe, un anneau de verre. L'art se pratique le jour ou la nuit, par temps serein, en un lieu bien exposé et silencieux, et dans un appareil impressionnant, hérité de la magie antique. Le magicien fait tomber les rayons solaires, lunaires ou stellaires, qui pénètrent par les orifices d'un toit percé de trous, à tour de rôle sur l'eau, l'huile et le vin, non directement, mais en les faisant réfléchir par la lame brillante d'un glaive ou d'une serpe qu'il tient de la main droite. Dans l'eau apparaissent les ombres des choses, dans l'huile, leurs images, dans le vin, les choses elles-mêmes ; ce qui revient à dire que la vivacité des hallucinations varie avec la nature du liquide. La révélation peut être facilitée, s'il s'agit de personnes, par l'apposition de figurines (1). Une baguette de peuplier sert à tracer sur le sol le cercle à l'intérieur duquel se déroule l'opération et à indiquer les apparitions qui se manifestent dans les vases. Des cierges, disposés entre les vases, étaient allumés la nuit ; leur lumière servait soit à inspecter les vases, comme il est dit dans le texte, soit peut-être à renforcer l'éclat de l'acier du glaive et de la serpe (fig. 1).

Laissant de côté toutes ces complications, dont certaines sont empruntées à la magie antique et médiévale et d'autres simplement sorties de l'imagination d'Artéfius ou de Mihinius, retenons que nous avons affaire, comme dans l'*ars triblia vel syntriblia*, brièvement décrite par Guillaume d'Auvergne et dont le sens apparaît maintenant plus clairement, à une lécanomancie combinée avec une catoptromancie et conçue d'ailleurs selon le principe de la méthode spéculaire, puisque la réflexion des rayons lumineux y joue le principal rôle (2). On regardera d'ailleurs comme vraisemblable, si l'on se reporte au texte de Pic de la Mirandole, qu'Artéfius se servait aussi

cule intitulé : *Art magique d'Artéphius et de Mihinius*, qui est le même que celui qu'a connu Cardan.

(1) P. 315b (decimum experimentum).

(2) L'expression employée à propos des visions (315b octavum experimentum) : *videbis sicut in vitro interrogatorum speciem*, répond bien à cette conception.

de miroirs proprement dits, combinés ou non avec l'usage de bassins contenant des liquides.

C'est ce qu'on peut déduire encore d'une note marginale d'un manuscrit latin du XIIe siècle, de la Bibliothèque de Berlin (1), qui décrit aussi en traits rapides l'*art* d'Artésius. Toutes les images des choses, dit l'auteur, se reflètent dans le soleil, comme dans le véritable miroir du monde. Artésius a utilisé cette propriété pour faire apparaître, dans des vases pleins d'eau, de vin et d'huile, l'image de n'importe quel être, en amenant les rayons du soleil dans les liquides par le moyen d'instruments de métal polis, quand l'atmosphère est calme. Le nom par lequel est désignée cette méthode de divination : *silunaticia*, paraît être corrompu et la lecture n'en est, d'ailleurs pas tout à fait certaine (2). On songe à le faire dériver de *lunatic(i)us* (*sublunaticius* ?), à moins qu'on ne préfère y voir une déformation de σεληνιακός (3). A vrai dire, il n'est pas question d'une utilisation des rayons de la lune dans l'opération qui est décrite dans la courte note du manuscrit, mais Cardan témoigne qu'ils pouvaient jouer le même rôle que les rayons du soleil, et c'est une conception courante que celle qui regarde la lune comme un miroir (4).

L'auteur de cette note, qui constitue le plus ancien témoignage concernant Artésius, explique le phénomène de la divination mi-hydromantique, mi-catoptromantique d'une autre manière que Pic de la Mirandole. Il ne veut y voir qu'une simple réflexion des images des choses qui se forment dans le miroir solaire et qui sont renvoyées dans notre monde. Cette explication ne vaut, semble-t-il, que pour la vision des choses présentes et des événements actuels et il est difficile de l'étendre à la divination du passé, encore plus à celle

(1) Val. ROSE, *Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Kön. Bibliothek zu Berlin* (Berlin, 1905), II, 3, p. 1181, n° 956, f. 21 v°. Note signalée par THORNDIKE, *op. c.*, I, p. 774. J'ai pu obtenir une photographie du texte en question grâce à l'obligeance de M. von Staa, Conservateur à la Bibl. de Berlin.

(2) Les lettres *lu* sont incertaines.

(3) Le champ des conjectures est naturellement très étendu. On pourrait penser encore à *speculativus* (*speculaticius* : A. Corin), qui ferait allusion au rôle du miroir.

(4) Par exemple ARISTOPHANE, *Nuées*, 752. La plupart des philosophes de l'antiquité admettaient, d'ailleurs, que la lune réfléchit la lumière du soleil comme ferait un miroir.

de l'avenir : elle a donc peu de chance, à mon sens, de représenter complètement l'opinion de l'auteur de la méthode. D'après la note de Pic de la Mirandole, les rayons des astres agissent de deux façons : ils apportent sur le métal et, de là, dans les liquides, par une influence occulte mal définie, les images de toutes choses, présentes, passées ou futures ; en outre, leurs effluves, soigneusement choisis et réglés, influencent favorablement l'opérateur et éclairent sa faculté divinatrice (1).

On est tenté d'établir un rapport entre cette dernière doctrine et la théorie de l'illumination astrale par laquelle Jamblique, dans le *De mysteriis* (2), explique la mantique hallucinatoire, dont fait partie la lécanomancie. Quant à la croyance à l'action occulte des astres, elle provient probablement du philosophe arabe Alkindi (IXe siècle), qui développa particulièrement la théorie de la radiation d'influences occultes provenant des astres et qui expliqua par l'astrologie toutes les réalisations merveilleuses attribuées à la magie (3). Au reste, Alkindi, comme nous le verrons plus loin, pratiqua dans cet esprit la catoptromancie.

Il reste à expliquer certaines prescriptions imposées, dans la recette rapportée par Cardan, pour l'exercice de l'*art* d'Artéfius : solitude, silence, usage de vêtements blancs, port d'un voile de lin ou de soie rouge, jonchée de fleurs, emploi de figurines et de cierges, tracement d'un cercle isolateur, etc. Elles dérivent, pour la plupart, de la magie antique et ne peuvent guère se justifier que par les croyances démonologiques. Cependant aucun des textes que nous avons examinés ne mentionne des sacrifices, des invocations ou des conjurations adressées aux démons dont relève d'ordinaire la divination catoptromantique et ce ne sont d'ailleurs pas des démons qui apparaissent dans les vases pour révéler les secrets. Par conséquent,

(1) On ne voit pas bien à laquelle de ces deux tendances se rattache l'un des principes sur lesquels sont fondées la magie et la divination d'après l'*Art d'Artéfius* rapporté par CARDAN, *op. c.*, p. 314*b* : *mundus secundus a primo cognoscitur quia quod infra spatium suum operatur medietas, illud idem infra minoris spatii metam operatur aequalitas.*

(2) III, 14.

(3) THORNDIKE, *op. c.*, I, pp. 643 ss. L'influence d'Alkindi sur les penseurs du moyen âge, particulièrement sur Robert Grosseteste et Bacon, fut très profonde : *ibid.*, p. 646 ; II, pp. 443 et 667.

ou ces usages proviennent d'une survivance des méthodes divinatoires de type magique ou ils s'expliquent par une influence du culte des génies planétaires.

Par contre, c'est à la démonologie pure que nous ramènent deux textes, du début du XIIIe siècle, de Gervais de Tilbury (en 1211) et de Michel Scot. « Il y a, dit le premier (1), des démons qui ne sont vus que par des vierges ; la chair chaste, en effet, a plus de visions spirituelles (*spirituales habet intuitus*) ; c'est pourquoi les nigromanciens affirment que dans les *expériences* (2) du glaive, du miroir, de l'ongle ou du cercle, seuls les yeux des vierges sont bien doués ». On sait que le nom de nécromancien (dont *nigromancien* est une forme altérée) est donné au moyen âge non seulement aux sorciers qui pratiquent l'évocation des morts, mais à toute espèce de magicien qui exerce la divination par l'intervention des esprits et des démons, et spécialement aux adeptes de la lécanomancie et de la catoptromancie. Varron (3) déjà connaissait une espèce d'hydromancie qu'il appelle nécyiomancie ou nécromancie, dans laquelle on interroge les habitants des Enfers. L'appellation s'étendit rapidement à toutes les espèces de la divination démonologique parce que c'étaient les démons infernaux qu'elle consultait le plus souvent. Ainsi ce sont des démons qui sont évoqués dans les pratiques nigromantiques dont il est question dans le texte de Gervais de Tilbury et où nous reconnaissons d'abord trois variétés de catoptromancie que nous avons déjà rencontrées. La croyance relative à la faculté d'intuition des personnes vierges explique pourquoi le prêtre de Jean de Salisbury employait des enfants : cet usage est général, d'ailleurs, dans la

(1) *Otia imperialia*, I, 17 (édition d'extraits de F. Liebrecht, Hannovre, 1856, p. 6 ; notes p. 73).

(2) Sur la signification de ce mot au moyen âge, cf. THORNDIKE, *op. c.*, II, ch. 63 à 65.

(3) Dans S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VII, 35 : *quod genus divinationis (hydromantiam) idem Varro a Persis dicit adlatum, quo et ipsum Numam et postea Pythagoram philosophum usum fuisse commemorat ; ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet sciscitari et* νεκυομαντειαν *graece dicit vocari ; quae sive hydromantia sive necromantia dicatur, id ipsum est, ubi videntur mortui divinare.* Cf. GANSZYNIEC, art. λεκανομαντεία dans la *Real-Encycl.* de Pauly-Wissowa-Kroll, XII (1925), p. 1884.

magie gréco-égyptienne (1) et il demeura constant jusqu'à l'époque contemporaine. C'est l'expérience, sans aucun doute, qui en a décidé ainsi et pour des motifs qu'a reconnus la psychologie moderne. L'explication qui est rapportée ici, bien qu'elle soit fondée sur une confusion de l'âge et des vertus morales, est certes plus rationaliste que le motif d'ordre mystique qu'en donnent la plupart des théoriciens et des praticiens de la magie antique et médiévale, à savoir que les démons sont séduits par la virginité. Les mots *spirituales habet intuitus* sont d'ailleurs beaucoup plus riches de sens qu'ils ne paraissent l'être à première vue ; ils recèlent une explication des phénomènes divinatoires que nous ne pouvons essayer utilement de dégager dès maintenant ; nous y reviendrons au cours de l'étude consacrée aux textes de Guillaume d'Auvergne.

Reste à expliquer l'*expérience* du cercle. Liebrecht (2) pense à un genre de divination, usité chez les Arabes, dans lequel des roues ou cercles portant les lettres de l'alphabet et superposés sont mis en mouvement selon certains règles, de façon à former des mots par la réunion des lettres indiquées à l'arrêt. Mais ce rapprochement n'est pas pertinent : en effet, dans ce genre de divination, la démonologie et les hallucinations ne jouent aucun rôle et il n'était donc pas besoin de recourir à des médiums vierges. Il faut plutôt penser à l'*art du cercle* qui est pratiqué tant dans la magie byzantine que dans la magie occidentale et qui consiste en une évocation de démons qui doivent apparaître à un enfant vierge installé avec son maître, le magicien, au milieu d'un cercle tracé sur le sol (3). Au reste, ce cercle est aussi en usage dans les pratiques lécanomantiques qui sont décrites dans les manuscrits du moyen âge et nous l'avons signalé plus haut dans l'*art* d'Artéfius.

(1) Sur l'emploi de ces médiums, cf. Th. HOPFNER, *Die Kindermedien in den gr.-ägypt. Zauberpapyri* dans *Recueil Kondakov* (Prague, 1926), pp. 65-74, et mes *Anecdota Atheniensia*, I (Liége, 1927), table alphabétique, s. v. παιδίον et κόρη.

(2) *Op. c.*, p. 74.

(3) Cf. mes *Anecdota Atheniensia*, I (1927), pp. 18, 23 ss. etc., le *De caeremoniis magicis* attribué à Agrippa (éd. Béring, Lyon, vers 1531), pp. 545 ss., et les nombreuses *Claviculae* attribuées à Salomon. Tous les textes qui concernent la signification du cercle dans la religion et la magie antiques ont été fort bien étudiés par S. EITREM, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Christiania, 1915), pp. 6-57.

Michel Scot (1) décrivant, dans le *Liber introductorius* (2), les diverses sortes de divination pratiquées de son temps, appelle du même nom, hydromancie, tant les variétés de la catoptromancie que l'hydromancie proprement dite. Il la définit un art d'apprendre les secrets du passé et de l'avenir, par *expérience* et divination, dans l'eau liquide ou gelée, par exemple de la source d'une rivière, dans le verre, le miroir, le cristal ou toute autre gemme limpide. A l'heure de Jupiter, du Soleil ou de Mercure, on prend de l'eau fraîche et claire dans une coupe, un bassin ou une fiole de verre clair et propre ou bien l'on emploie l'un ou l'autre des instruments qui viennent d'être énumérés. Une fillette vierge de cinq ou sept ans sert de médium. L'opération se passe soit en plein air, par ciel serein, soit dans une chambre, en un lieu retiré que l'on a nettoyé avec un balai (3). L'instrument est placé sur un escabeau et l'enfant tend les mains vers l'objet où doit apparaître la forme de l'esprit invoqué. Pour obtenir un résultat plus rapide et plus sûr, on place auprès de l'objet un peu de sang humain ou encore des ossements ou des cendres d'un mort. Le maître récite ensuite cette conjuration, que la fillette répète mot à mot, en face du vase ou de la gemme : « Au nom du Père, du Fils et du St Esprit et au nom du Saint Nom de Dieu, qui est au-dessus de tout nom. O noble prince de nombreux esprits, très saint esprit Floriget, moi N. créature de Dieu de peu inférieure aux anges et formée en premier lieu par le créateur, en son nom je t'appelle et te conjure, en quelque endroit qu'il t'ait placé, par la vertu du créateur, par la virginité des anges ministres de Dieu et par la virginité de ma personne, viens aussitôt en ce vase ou en cette gemme ; apparais-moi, visible sous forme humaine ; que je puisse te voir de mes yeux. Révèle-moi la vérité touchant le vol qui a été commis, à savoir la personne de celui qui a dérobé telle chose, la façon dont il a commis le vol, l'endroit où il a porté et caché son larcin. Je te conjure encore, esprit, et je t'adjure par le nom ineffable du Seigneur éternel, nom

(1) Cf. THORNDIKE, *op. c.*, II, p. 307 ss. Ch. H. HASKINS, *Studies in the hist. of mediaeval science*, 2e éd. (Cambridge, 1927), p. 272.

(2) Le *Liber introductorius* étant encore inédit, j'ai pu obtenir, grâce à l'obligeance du Conservateur de la Bodléenne et de son assistant M. Holloway, une photographie de quelques feuillets du Codex Bodleianus 266 (XVe siècle) ; le passage concernant l'hydromancie se trouve au f. 23 ro.

(3) La même précaution est employée dans la magie byzantine : voyez mes *Anecdota Atheniensia*, I (1927), pp. 47, 3 ; 48, 2 ; 60, 27 ; 578, 3 ; 580, 2 etc.

très saint que personne ne peut prononcer sinon mentalement et pieusement, de venir, ô Floriget, immédiatement en cette eau ou cette gemme, d'y apparaître à moi qui suis vierge. Montre-moi, sans me tromper, le voleur en personne, tel qu'il était vêtu au moment où il a commis le vol, indique-moi où il a porté l'objet, où il s'est rendu. O esprit Floriget, toi qui es un prince grand et puissant, que fais-tu ? pourquoi tardes-tu ? pourquoi différes-tu ? Au nom du Dieu très-haut, viens aussitôt dans le lieu où se trouve ce corps diaphane, dans lequel j'attends de te voir de façon manifeste. Qu'aucun lien ne t'empêche de venir à moi pour répondre à toutes mes questions. Et si tu ne viens pas tout de suite, je t'accablerai de la masse des vertus du Christ et je te ferai accabler de paroles de grande efficacité. Pour que tu viennes plus volontiers, reçois la fumée de cet encens dont j'entoure l'eau, à titre de sacrifice. O esprit Floriget, écoute ma voix de vierge sans tache qui t'appelle. Lève-toi, viens vite, ne tarde pas, par la vertu du très-saint nom du Seigneur éternel, de sa sainte mère Marie, de ma virginité et de celle de toute sainte qui a passé de cette vie en l'autre ».

Telle est la plus ancienne formule de catoptromancie que nous ayons conservée : elle vise spécialement la découverte d'un voleur, mais il est évident — et Michel Scot l'indique d'ailleurs au début de son exposé — qu'elle peut être mise en pratique pour obtenir les révélations les plus variées. L'intérêt en est capital. Tout d'abord on observera que Michel Scot ignore les noms de catoptromancie, cristallomancie etc., et qu'il assimile complètement le principe de ces diverses sortes de divination à celui de l'hydromancie. C'est que les magiciens de ce temps employaient indifféremment les mêmes rites pour l'un et l'autre genre de divination, ainsi qu'on le voit dans la recette qui est rapportée. La raison de cette confusion est simple et elle nous est d'ailleurs indiquée au cours de la conjuration : les instruments employés ont le caractère commun d'être brillants ou diaphanes. C'est dans ce texte qu'on voit apparaître pour la première fois l'emploi des gemmes et en particulier du cristal, ainsi que celui du verre et de la glace. L'usage de la glace, dont le nom grec κρύσταλλος désigne aussi une pierre précieuse, a pu être considéré, par certains praticiens et théoriciens, comme formant une transition naturelle entre l'hydromancie et la cristallomancie et faciliter la confusion dont il vient d'être question. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

L'opération présente un caractère essentiellement magique et démonologique, quoique la religion intervienne dans la conjuration et l'astrologie dans le choix du moment propice à la réalisation du rite. Les révélations sont l'œuvre d'un « esprit » : c'est le nom que l'on donne au moyen âge aux démons de la magie antique pour éviter l'accusation de démonolâtrie qui menace tous les magiciens (1). Mais le sacrifice d'encens (2), l'offrande de sang humain, les conjurations, les appels pathétiques et les menaces adressées à l'esprit sont des vestiges trop évidents de la magie gréco-égyptienne que nous connaissons par les papyrus. D'ailleurs, dans le chapitre où il traite de la nigromancie (3), Michel Scot donne aux être surnaturels qui y sont évoqués leur vrai nom de démons. Les nigromanciens recourent dit-il, à des sacrifices du sang et d'autres parties du corps humain, mort ou vivant, parce que les démons sont friands de sang humain. Ils obéissent aussitôt à qui leur fait un sacrifice de sang humain, de chair humaine ou d'ossements (4). La nigromancie a la prétention de faire apparaître les esprits des morts, mais ce sont les démons infernaux qui prennent les corps des défunts pour apparaître aux magiciens et répondre aux questions qui leur sont posées : telle est la doctrine qui est exposée dans un livre de Salomon intitulé *ars Alphiarei Florieth ydee*.

Nous voyons s'opposer dans ce texte l'opinion de l'ancienne nécromancie, qui pratique l'évocation des morts, et celle de la divination démonologique du moyen âge, souvent appelée nigromancie et représentée ici par un ouvrage attribué à Salomon. Ce qui est le plus remarquable, c'est que tout en rapportant la révélation à des esprits

(1) Cf. *Anecdota Atheniensia*, I, table alphabétique, s. v. πνεῦμα (équivalent de δαίμων).

(2) Sur ces sacrifices, cf. Th. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, §§ 385, 396, 539 ss., 544, 803, 867 ; II, 3, 109 ss., 168, 285. Le même usage est conservé dans la magie byzantine : cf. *Anecdota Atheniensia*, I, table alphabétique aux mots θυμίαμα, θυμιάζειν, καπνίζειν, κάπνισμα, λίβανος.

(3) Cod. Bodleianus, f. 22 v°.

(4) Il arrive même (f. 22 v°) que les magiciens mélangent du sang à l'eau (employée dans la divination) pour lui donner l'aspect du sang et attirer les esprits. Il est nécessaire, ajoute l'auteur, d'employer du sang humain pris à un mort (?) ou à une personne vivante, par exemple à l'opérateur lui-même, et la consécration d'un esprit dans un anneau ou une fiole requiert beaucoup de sacrifices, de conjurations et de fumigations.

ou démons, la divination démonologique et particulièrement ses deux variétés principales, l'hydromancie et la catoptromancie, ont conservé les rites de l'ancienne évocation des morts : non seulement les sacrifices de chair et de sang humains, qui peuvent à la rigueur s'expliquer par les croyances démonologiques, mais encore l'emploi d'ossements humains et de cendres (1) qui ne se justifie que dans nécromancie.

A vrai dire, à l'époque de Varron (2), la nécromancie était déjà associée à la lécanomancie, en ce sens que l'on faisait apparaître les âmes des morts dans l'eau d'un bassin ; mais ce qu'il y a de nouveau ici, c'est, dans la pratique de la catoptromancie et de l'hydromancie, la combinaison de certains rites propres à l'évocation des morts avec les croyances et les opérations de la divination démonologique. C'est cette confusion qui explique la nature si particulière des sacrifices qu'a observés Michel Scot.

Le nom de l'esprit Floriget qui est évoqué dans le rite décrit, reparaît, sous une forme très peu différente, dans le titre du livre de Salomon. Cette observation permet de croire que le traité de nigromancie attribué au maître ès arts magiques que le moyen âge a révéré en Salomon est la source de la recette rapportée par Michel Scot.

Le théologien Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris de 1228 à 1249 (3), dont les ouvrages sont si riches de renseignements sur la magie du temps, parle en de nombreux endroits de la catoptromancie et des méthodes analogues de divination. Ce qu'il en dit est de nature à nous intéresser vivement, tant par les détails qu'il nous donne que par les essais d'explication qu'il rapporte ou qu'il propose

(1) Dans le *De caeremoniis magicis* qu'un faussaire composa sous le nom d'Agrippa et dont il fit un quatrième livre de son *De occulta philosophia* (éd. Béring, vers 1531, p. 554), les offrandes de sang et de parties de cadavres sont représentées comme un élément essentiel de la nécromancie : *animae mortuorum non evocantur absque sanguine vel appositione alicuius partis corporis sui relictae. In evocationibus umbrarum fumigamus cum sanguine recenti, cum ossibus mortuorum et carne, cum ovis, lacte, melle, oleo et similibus quae aptum medium tribuunt animabus ad sumenda corpora.* Cette croyance et cet usage sont antiques. Cf. *Anecdota Atheniensia*, I, p. 617, 18.

(2) Supra, p. 23, n. 3.

(3) Cf. THORNDIKE, *op. c.*, II, ch. 52, pp. 338 ss.

lui-même. Les textes les plus intéressants se trouvent dans le *De Universo* et certaines parties méritent d'être transcrites textuellement.

(II, 2, 35, I, p. 878 *A g*) (1) : « Rappelle-toi les visions et les apparitions qui semblent se produire par l'œuvre des magiciens qu'on appelle communément nécromanciens. Il en est qui arrivent lorsqu'un enfant vierge regarde dans son propre ongle, où cet enfant s'imagine voir l'objet volé, le voleur, le nom du voleur, les chemins qu'il a pris, le lieu où l'objet a été dérobé et celui où il a été caché. Or, à cause de la petitesse de l'ongle, il est manifestement impossible que le voleur lui-même se trouve sur l'ongle... d'ailleurs tous les assistants l'y verraient... (*A h*) Par conséquent c'est à l'intérieur de soi que cet enfant voit tout cela et entend prononcer le nom du voleur. Et il est certain que la réalité de toutes ces choses n'est pas en lui, mais ce ne sont là que des illusions ou des images des choses... Des illusions et des images suffisent à ces apparitions et révélations ; celles-ci se produisent donc par les impressions laissées par ces images et illusions dans la faculté imaginative du visionnaire... (*B f*) Il en va de même des autres contemplations magiques, telles que celles qui se produisent sur un œuf, un objet d'ivoire, une épée, un bassin, un miroir et spécialement dans le miroir d'Apollon, qui est considéré par les magiciens comme la plus importante opération de ce genre. On peut en dire autant de la contemplation pratiquée dans le livre exécrable qu'ils appellent sacré (2). Toutes ces visions, n'en doute pas, ont été appelées des ravissements, à cause de l'épouvante qu'elles impriment sur les visages des visionnaires ». L'auteur ajoute que des hallucinations de ce genre ne peuvent être produites que par des maladies ou par des influences surnaturelles, bonnes ou mauvaises.

(II, 3, 18, p. 1049 *B b*) : « On appelle semblablement devins ceux qui emploient certains instruments pour y voir des choses cachées : tels un miroir, l'ongle d'un enfant, un œuf, un manche d'ivoire ou un glaive poli ; sur tous ces objets on applique aussi

(1) GUILIELMI ALVERNI *opera*, édition de Paris de 1674.

(2) C'est le *liber consecratus* ou *liber spirituum* dont la confection et la consécration sont décrites par l'auteur du *De caeremoniis magicis* attribué à Agrippa (reproduit dans certaines éditions comme le quatrième livre du *De occulta philosophia* de cet auteur), éd. Béring, pp. 543-545. Cf. THORNDIKE, *op. c.*, II, pp. 283 ss.

une onction d'huile pour en augmenter l'éclat. (*c*) Les imposteurs malfaisants y ajoutent encore des exorcismes ou des conjurations et l'observance des époques et des heures, comme si c'était par la vertu de ces artifices que se produit l'apparition ou la vision dans les instruments susdits. Or, tu as déjà appris de moi que sur ces objets il n'y a certainement ni les choses ni les formes des choses qui semblent y apparaître ; sans quoi, il serait nécessaire qu'elles fussent vues également par tous ceux qui y regardent et qui voient aussi clair. A la suite de mainte expérience, il est devenu évident que lorsque sept ou même dix jeunes garçons et vierges s'appliquent à des visions de ce genre, il s'en trouve à peine un qui voie la chose dont on cherche la révélation, c'est-à-dire un vol, un brigand ou quelque autre chose secrète. Donc, en raison de cette observation, certains sages parmi les anciens ont été amenés à dire que les instruments de cette sorte n'ont que la seule vertu dont je vais parler, en vue de produire cette apparition ou cette vision, (*d*) je veux dire la réflexion sur elle-même de la pénétration de l'esprit, j'entends de l'esprit de celui qui regarde dans cet instrument. En effet, l'éclat de l'instrument empêche celui qui regarde de diriger ou de fixer sur les objets extérieurs l'attention de l'esprit [1] ; il la refoule et la détourne vers elle-même, forcée qu'elle est de regarder en soi. Selon la doctrine de Platon, si l'esprit a été purgé et nettoyé des souillures qui lui viennent du corps et qui s'attachent à l'âme humaine, il voit en soi, comme en un miroir clair et net, soit toutes choses cachées et manifestes, soit une partie d'entre elles, soit le secret que l'on recherche ; et cela plus ou moins vivement, plus ou moins parfaitement, dans la mesure où l'âme est plus pure et plus exempte de souillures ». Suit un court exposé de la doctrine platonicienne qui considère la science comme une réminiscence.

(P. 1050 *A e*) : « Donc (d'après ces philosophes) de nouvelles sciences ne se forment pas dans nos âmes par le moyen de l'enseignement ou de l'instruction ou de l'expérience, (*f*) mais ce sont d'anciennes connaissances, innées en nous, qui y ont été comme ensevelies et cachées, qui sont découvertes par des exercices théoriques ou des expériences ; et ce que nous ne soupçonnions pas exister en nous nous apparaît à nous-mêmes. Par conséquent, selon cette doctrine des philosophes, les instruments brillants réalisent ce phé-

[1] *Faciem mentis intendere*, dit le texte de l'édition de Paris ; il faut lire *aciem*.

nomène : l'âme ignorante, opérant un retour sur elle-même, fait pénétrer au fond d'elle-même la vision intérieure, et fixe de façon plus vive l'attention de l'esprit ; l'âme apercevra en soi et connaîtra d'autant plus de choses et plus clairement que cette opération sera vaste et profonde. Il faut que tu saches que cette vision (1) dans l'âme même pourra être si profonde et si pénétrante et que l'âme pourra être réfléchie sur elle-même avec tant de force, c'est-à-dire se recueillir au-dedans d'elle-même, qu'un recueillement de cette sorte peut être un ravissement ou presque un ravissement ou une extase ; car ceux qui sont habiles dans ce genre d'opérations, aussitôt cette action achevée, ferment et maintiennent fortement fermés les yeux des enfants qui ont eu ces apparitions. Ils les tiennent fermés, dis-je, (*g*) jusqu'à ce que l'âme, sortant de ce recueillement, soit revenue à son état antérieur, qu'elle se soit épanchée selon son habitude et répandue dans son corps et les organes corporels, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elle ait repris ses forces et les organes qu'elle paraissait avoir désertés au moins pendant un certain temps. Sans quoi, un danger corporel menacerait l'enfant, peut-être même la folie ; car, même avec cette précaution que je viens de dire, il est remarquable que l'aspect de ces enfants reste continuellement effrayant après l'accomplissement de ces actions. Si la vision ou l'apparition se produit à la suite d'une possession démoniaque, son aspect restera beaucoup plus effrayant, à cause de la présence démoniaque qui a troublé vivement sa nature ; le démon n'entre jamais dans un corps humain sans y laisser des traces de sa nature horrible. C'est pourquoi tu ne dois pas être surpris si une moindre épouvante apparaît dans les yeux du sujet visionnaire (*h*) lorsque la seule nature aura opéré, que lorsque la substance diabolique ennemie de la nature (humaine) y aura envoyé ses œuvres ou aura mêlé son action à cette vision. Je t'ai appris par là pourquoi ces enfants ne voient pas tout (2) dans leurs âmes, même selon cette opinion que tu as entendu exposer. Parmi les âmes humaines, en effet, certaines sont plus que d'autres attachées à leurs corps, plus enfoncées en eux, plus confondues avec eux ; et pour cette raison elles sont plus difficiles à éloigner des corps et

(1) *Intuitu* doit être corrigé en *intuitus*.

(2) *Cur non omnia videant huiusmodi pueri* : je préférerais *omnes (tous)* au lieu de *omnia*.

à faire rentrer en elles-mêmes. Ce fut la raison pour laquelle ceux qui ont voulu ainsi opérer selon la seule nature ont choisi pour ce genre de visions ou de révélations les ongles des enfants. Car la volupté vénérienne attache d'étonnante façon l'âme humaine non seulement à son propre corps, mais aussi à des corps étrangers.... (P. 1050 *B e*) : Il n'est pas vraisemblable que la cupidité ou quelque autre des pestes spirituelles retienne captives les âmes humaines par des liens moins puissants ou plus lâches que le fait la volupté vénérienne et par conséquent elle empêche tout autant le retour de l'âme sur elle-même et son recueillement ; (*f*) mais les enfants, d'ordinaire, sont purs et exempts de la cupidité et des autres vices semblables ; c'est pourquoi, en vue de ces pratiques, les opérateurs ont pris l'habitude de rechercher dans les enfants la seule virginité, sachant qu'ils ne sont pas encore possédés ni pollués par les vices qui sont propres aux adultes. Il est encore une autre raison, qu'ils ignorent, j'imagine : c'est la suggestion des esprits malins, dont l'orgueil, émule dépravé de la gloire du Créateur, recherche dans les œuvres de l'idolâtrie la pureté virginale ».

L'auteur s'attache ensuite longuement (ch. 19) à réfuter la doctrine platonicienne de la science-réminiscence, sur laquelle est fondée la théorie qu'il vient d'exposer. Puis il continue (ch. 20, p. 1053 *B c*) : « C'est pourquoi je retourne à ce point où je m'étais arrêté, pour te déclarer comment les divinations par la contemplation d'instruments brillants s'opèrent, selon certains philosophes, sans le ministère des démons et par la nature seule, aidée, comme je l'ai dit, par ces instruments. Je dis donc que les sciences de ce genre ou les connaissances dont il s'agit ne sont pas dans les âmes humaines avant la contemplation de ces instruments, mais se produisent en elles et arrivent pour la première fois au cours de la contemplation dont j'ai parlé. C'est pourquoi elles se forment par le rayonnement d'une lumière spirituelle plus élevée ; ainsi nous voyons que des révélations et des illuminations se produisent chez les fous, chez les gens gravement malades ou vivement effrayés, ou au cours des rêves ou chez ceux qui ont de graves soucis à propos de certains sujets, parce que toutes ces choses que je viens de nommer distraient les âmes humaines des objets extérieurs et même de leurs corps, (*d*) et les approchent de cette lumière qui est au-dessus d'elles immédiatement par la nature

ou d'une autre lumière qui est envoyée pour les éclairer par le bon plaisir du Créateur.... Cette lumière qui est au-dessus de nos âmes immédiatement, c'est le Créateur lui-même ». (P. 1054 *A f*) : « Chez beaucoup de personnes, sans aucun doute, c'est la puanteur des vices et des péchés qui empêche l'illumination immédiate, chez beaucoup, l'enchaînement des âmes aux corps, qui fait obstacle au détachement spirituel qui est nécessaire à cet effet, chez beaucoup encore, la complexion ; car certaines complexions épaississent les âmes et vinculent leurs forces nobles.... (*g*) C'est pour ces raisons qu'Aristote exprime l'avis que tous les hommes de génie sont des mélancholiques et qu'il a pu croire que les mélancholiques sont plus disposés à ces illuminations que les hommes d'un autre tempérament, propres à ces illuminations que les hommes d'un autre tempérament, parce que cette complexion détache plus les âmes des plaisirs corporels et des troubles du monde.... (*h*) Le fait qu'ont admis les philosophes dont j'ai parlé, à propos des divinations ou des révélations qui se produisent par la contemplation des corps brillants, est, sans aucun doute, possible et propre à certains individus et très rare en raison des empêchements dont j'ai parlé. (P. 1054 *B e*) : On trouve difficilement, en effet, des âmes, qui par l'effet d'un reflet lumineux aussi faible, se détachent du corps, rentrent en elles-mêmes et s'élèvent jusqu'à cette vérité émettrice de lumière qui est le Dieu très-haut ; et cela n'arrive qu'à des âmes qui ont peu d'attachement et une faible adhérence à leurs corps et aux autres êtres corporels. Il se trouve cependant quelques âmes à qui arrivent ces illuminations par la force de leurs pensées appliquées aux choses de la divination et par l'ardeur de leur dévotion dans les oraisons ». (Ch. 21, p. 1057 *B c*) : « Bien qu'il soit possible que des révélations et des illuminations se produisent par les moyens dont je t'ai entretenu, c'est-à-dire par l'inspection des corps brillants : cependant, comme je te l'ai dit, parfois les esprits malins mêlent leurs opérations à ces pratiques, ne fût-ce que pour nuire aux hommes par les dommages causés à leur vue par l'observation des corps brillants (qui sont réellement pernicieux aux yeux humains) ou pour les amener, par l'habitude de ces révélations ou divinations, à des actes qui ne peuvent être accomplis sans danger et sans l'offense du Créateur ».

L'auteur fait allusion dans la suite à l'*ars triblia* d'Artésius ; puis (p. 1058 *A g*) : « Ne crois pas les menteurs qui pensent pouvoir obtenir pleine révélation par le moyen du miroir d'Apollon, puisque

Apollon lui-même n'a pas la connaissance de tous les événements présents, passés et futurs, que l'on promet (*h*) par le miroir d'Apollon. Peut-être l'illusion du miroir lui-même, par suite de la possession démoniaque, — sans l'intervention de laquelle il n'est pas vraisemblable que la pratique du miroir soit accomplie parfaitement, — produit-elle cette impression que l'homme trompé et possédé s'imagine avoir la connaissance de tous les secrets. L'expérience a pu montrer en beaucoup de cas qu'ils étaient tombés dans cette erreur extravagante. C'est la plupart du temps ce qui arrive aux mélancholiques : ils croient savoir beaucoup de choses qu'ils ignorent absolument. Ainsi il est possible qu'avec les progrès de cette maladie se renforce aussi cette opinion insensée. S'il est permis à l'un ou l'autre (1) des esprits malins de révéler certains secrets, sache que ces secrets sont peu nombreux et qu'il leur est permis rarement de faire des révélations de ce genre ».

Il est encore question des phénomènes de la catoptromancie dans quelques endroits d'un autre ouvrage, le *De legibus*. Ch. 24 (I, p. 70 *A f*) : « Les démons ont suggéré aux hommes qu'on pouvait obtenir d'eux la connaissance de l'avenir et des autres événements cachés. De là sont sorties ces pratiques abominables qui sont parfaitement connues de tout le monde : la contemplation d'un miroir, d'une épée, d'un ongle, en vue de découvrir les vols et les autres secrets. Dans toutes ces opérations, l'impiété des sacrifices diaboliques en partie se cache, en partie se manifeste à tous, dès qu'on tombe sur des écrits magiques exprimant nettement la pensée de l'auteur. C'est de ce fléau de la curiosité qu'est sorti encore ce livre maudit et exécrable qu'on appelle le livre sacré, et cet autre mystère qu'on appelle le miroir, dans lesquels les démons, auteurs de ces horreurs, ont promis qu'on verrait le passé, le présent et l'avenir ». (P. 78 *A h*) : « Les magiciens (cherchant à utiliser les influences astrales) écrivaient aussi et gravaient les noms (des anges des planètes) sur les instruments de leurs sortilèges, sur les figurines, les miroirs, les plaques de métal et autres objets qu'ils emploient dans leurs opérations magiques, tels que les tuiles, les briques, les cierges ».

(Ch. 26, p. 84 *A e*) : « Est entachée de la même erreur la formule d'emprisonnement des esprits grâce à laquelle Salomon, dit-on, enfer-

(1) *Quod si aliquis ex malignis spiritibus quaedam revelare... permittitur* : *aliquis* doit faire place à *alicui*.

ma tous les démons dans une fiole de verre, ainsi que la croyance selon laquelle les démons passent pour pouvoir être serrés dans des miroirs, des anneaux, des pierres ». (*B e*) : « Les démons parlent et donnent des réponses, même sans idoles et avec autant de clarté, par exemple dans des gemmes, des anneaux, des miroirs, les ongles des enfants, parfois même sans l'aide de tous ces instruments... (*h*) Si, à cause des réponses et des révélations que les démons paraissent faire dans des idoles, il fallait adorer les idoles ou les honorer, alors il faudrait aussi adorer et honorer les gemmes dépourvues de sculpture ou de peinture et les miroirs dont nous avons parlé et les ongles des enfants et les feuilles de parchemin et les œufs et les bassins et les manches d'ivoire des couteaux : dans tous ces objets, en effet, il est certain que les esprits donnent des consultations sur les événements passés, présents et futurs ». (P. 86 *A h*) : « Les démons ne parlent pas plus dans les statues que dans les vases ou l'ongle que l'enfant élève devant ses yeux ou l'épée ou l'œuf ou le bassin ou le manche d'ivoire, car il est impossible qu'en aucun de ces objets la voix se forme. Nous ajoutons que si réellement une voix s'élevait, nécessairement elle serait également entendue de tous les assistants dont l'ouïe est aussi bonne et qui se trouvent à la même distance que le sujet qui contemple... Il est donc manifeste qu'une audition de ce genre rappelle l'audition des gens qui rêvent, à qui des images de voix semblent être des voix ».

Rassemblons d'abord les renseignements que nous donnent ces textes — longs et prolixes à la mode de l'époque, mais si intéressants — sur la pratique de la catoptromancie. Dans la liste des instruments de la divination, dont l'auteur a fort bien saisi le caractère commun et nécessaire, le resplendissement, figurent des objets que nous connaissons déjà : le miroir, l'épée, le bassin, l'ongle, les gemmes ; en voici de nouveaux : l'œuf, le parchemin et les objets en ivoire et particulièrement les manches de couteaux. L'auteur observe qu'on applique sur ces objets une onction d'huile pour en augmenter l'éclat : ceci rappelle le texte de Jean de Salisbury. Quant aux feuilles de parchemin (*pelles*), si le mot ne provient pas d'une corruption du terme *pelves* (bassins), qui figure d'ailleurs dans le même passage, leur emploi ne pouvait, semble-t-il, amener de résultat que si elles étaient enduites d'huile et si l'on se servait d'un luminaire quelconque pour obtenir les reflets nécessaires à l'opération. La même

observation s'applique à l'emploi de l'œuf. Les praticiens de cet art sont appelés tantôt devins, tantôt nécromanciens, comme chez Gervais de Tilbury. Ils se servent généralement d'intermédiaires qui sont des enfants vierges. L'auteur observe qu'il est fort difficile de trouver de bons sujets : un dixième à peine des enfants serait apte à l'opération.

La divination par la contemplation des objets brillants est généralement fondée sur la croyance à l'intervention des démons ; aussi est-elle préparée par des conjurations et des exorcismes et parfois par des sacrifices que l'auteur qualifie de diaboliques : on songe aux offrandes de chair et de sang humains dont parle Michel Scot. Cependant l'auteur remarque que certains devins opèrent en se contentant des seules ressources de la nature, sans faire appel à l'aide des démons : ceux-là emploient de préférence la méthode de l'onychomancie. Une certaine part est faite aux influences astrologiques : les noms des anges des planètes sont gravés sur les miroirs et l'on tient compte des faveurs que peut assurer le choix judicieux de l'heure du jour et de l'époque de l'année. Ceci rappelle encore la description de Michel Scot et le rôle que jouent les effluves occultes des astres dans la méthode d'Artéfius. On notera le souvenir du paganisme qui subsiste dans l'expression : miroir d'Apollon ; la recette de fabrication de ce miroir provenait probablement de l'antiquité. L'un des textes fait allusion à une pratique particulière, celle de la consécration magique des miroirs, qui oblige certains démons à y habiter pour rester au service du magicien. Cette croyance est aussi une survivance de la magie gréco-égyptienne, qui indique des moyens de se procurer un esprit familier, un δαίμων πάρεδρος, toujours prêt à exécuter les volontés de son maître (1).

Les révélations se produisent tantôt à la suite d'apparitions de démons que l'enfant voit et entend, tantôt par la vision des choses et des événements qui font l'objet de la consultation. L'auteur a observé les ravages psychologiques et physiologiques causés dans les médiums par l'exercice de cette divination. Il a noté l'aspect effrayant des visionnaires et l'épouvante qui subsiste longtemps

(1) Cf. Th. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, § 134 ; II, §§ 134 ss., 138, 367, 371.

dans leurs yeux ; il a remarqué aussi que les magiciens leur maintiennent les yeux fermés après l'opération, en vue de les ramener lentement à l'état normal. Les troubles nerveux et mentaux dont ils sont les victimes l'ont vivement frappé : il compare leur état à celui des extatiques et il sait que la folie les menace.

Ceci nous amène au second point de notre enquête sur les textes de Guillaume d'Auvergne : comment explique-t-il ces phénomènes ? Tout d'abord, il convient d'examiner d'assez près une opinion qu'il réfute et qui explique ce genre de divination par les seules ressources de l'esprit humain, sans recourir à aucune influence surnaturelle. Il nous est impossible de dire à quels auteurs Guillaume fait allusion quand il parle de certains sages parmi les anciens, soit que l'on songe à des écrivains de l'antiquité, soit que l'on pense à des philosophes du moyen âge. Il semble qu'on doive admettre que les œuvres où il a trouvé cette explication sont perdues. Elle est basée, dit-il, sur deux théories de Platon : la première concerne la nature de la science, qu'elle regarde comme une réminiscence : nous savons tout, mais nous ignorons que nous savons et nous sommes obligés de redécouvrir ces connaissances cachées et comme ensevelies au fond de nous. La seconde concerne la nature et les conditions de la divination, et Guillaume paraît avoir particulièrement en vue le passage du *Timée* (71 *b*) où est expliquée la divination qui se produit par les songes durant le sommeil : « les dieux formèrent le foie dense, brillant, doux, mais renfermant de l'amertume ; d'où il résulte que la puissance naturelle des pensées venant de l'intelligence et allant se réfléchir en lui *comme en un miroir* qui reçoit les empreintes des objets et qui en offre aux yeux les images, peut effrayer cette partie de l'âme ; ... mais au contraire lorsqu'une inspiration sereine, partie de l'intelligence, peint dans le foie des images d'un genre opposé, donne le repos à la partie amère..., cette inspiration rend joyeuse la partie de l'âme qui habite auprès du foie, lui donne pendant la nuit une direction convenable et dans les songes, l'usage de la divination »(1).

On voit avec quelle hardiesse la pensée de Platon a été interprétée et même déformée : la théorie qui explique la divination des songes par le rôle que joue la surface réfléchissante du foie a été trans-

(1) Cf. encore *République*, IX, p. 572 A.

férée dans un tout autre domaine et appliquée à la divination qui utilise les surfaces brillantes des corps étrangers : c'est la comparaison du foie avec un miroir qui a servi de point de départ à cette transposition. Mais il y a dans la nouvelle théorie des éléments étrangers au platonisme et qui indiquent tout à la fois une observation aiguë des réalités et une profondeur psychologique qui la rapproche beaucoup des explications modernes du phénomène. Selon ces auteurs, la contemplation prolongée d'un objet brillant paralyse l'activité des sens, force l'âme à se replier sur soi et favorise l'intuition. L'attention, détournée des objets extérieurs et concentrée sur la vie intérieure, fait retrouver les notions et les sensations dont le souvenir s'était effacé. Parfois le sujet peut être tellement absorbé par cette contemplation que son état ressemble à un ravissement ou à une extase. Guillaume lui-même rapporte, dans un autre passage qui éclaire vivement cette théorie, d'intéressantes observations sur les états seconds : (p. 1040 *B f*) « il arrive parfois, dit-il, que nous ne voyons pas ce que nous avons devant les yeux, quoiqu'ils soient bien ouverts, parce que nos âmes, attentives ailleurs, sont retenues en elles-mêmes et sont détournées en ce moment de ce qui est dans les yeux. On trouve parfois des hommes tellement frappés de stupeur et distraits de la vie des sens qu'ils ne perçoivent aucune chose sensible. Et si l'on veut les ramener aux perceptions des sens, il faut par un choc ou par un cri les *réveiller* d'une espèce de sommeil et les rappeler aux objets sensibles... il arrive même parfois que les âmes paraissent avoir abandonné les membres, puisque ceux-ci ont perdu le mouvement et la sensibilité, comme c'est le cas dans l'extase, la convulsion et toute espèce de ravissement ».

La comparaison avec l'état de sommeil, non moins que le fond de la doctrine que nous avons résumée plus haut, font penser à la théorie de l'hypnotisme par laquelle la plupart des modernes cherchent à rendre compte des phénomènes de la divination catoptromantique. Il n'est pas jusqu'à l'aptitude des enfants vierges à ces expériences de divination qui ne soit expliquée, elle aussi, d'une façon rationaliste : l'absence des passions, et particulièrement de la passion vénérienne, permet à l'âme de se détacher du corps, de se libérer des réalités sensibles et facilite ainsi l'intuition. Il est vraisemblable que les esprits sagaces auxquels on doit cette interprétation rationaliste y ont été amenés par l'observation de la méthode naturelle employée par certains expérimentateurs.

Quant à l'explication proposée par Guillaume lui-même, elle fait appel, et de deux façons, au surnaturel. Il observe que les sensations auditives et visuelles des sujets ne correspondent pas à des objets réels et ne sont par conséquent que des produits de l'imagination, des hallucinations analogues à celles des rêves et des états propres aux troubles mentaux. Ces hallucinations peuvent être produites par l'illumination de l'âme provoquée par une lumière spirituelle, c'est-à-dire soit par Dieu lui-même soit par quelque autre lumière envoyée par son bon plaisir. La réception de ces émissions lumineuses est facilitée par tout ce qui favorise le détachement de la matière et la vue intérieure, par exemple, par le tempérament mélancholique, par certains états psychiques spéciaux (maladies mentales, émotions violentes, rêves, ferveur religieuse), par la pureté spirituelle et morale et enfin par la contemplation des objets brillants. Gervais de Tilbury paraît avoir eu connaissance de quelque conception semblable quand il parle des *spirituales intuitus* des âmes vierges, mais il n'a pas, malheureusement, développé sa pensée.

Cette théorie est certainement influencée, directement ou indirectement, par le *De mysteriis* de Jamblique. Dans le l. III, c. 14, Jamblique répond aux questions posées par Porphyre sur un genre de divination qu'on peut qualifier de mixte puisqu'il tient tout à la fois de l'inspiration et du genre dit technique ou artificiel : tout en conservant le contrôle de l'intelligence, les sujets ont des hallucinations produites par des moyens artificiels (θειάζουσιν κατὰ τὸ φανταστικόν, φαντάζονται). Jamblique l'explique par une illumination (φωτὸς ἀγωγή, ἔλλαμψις) du véhicule éthéré et lumineux de l'âme par la lumière divine. Cette irradiation produit des visions qui s'emparent de la faculté imaginative de l'âme. La nature de certains des moyens employés montre l'importance de la lumière dans la production de ces hallucinations de nature divinatoire : contemplation d'un astre ou d'un mur (vivement éclairé), inspection de l'eau, élément qui par sa transparence constitue un excellent récepteur de la lumière. Tout en regrettant l'absence de toute mention du miroir, on notera que cette explication de la lécanomancie conviendrait bien mieux à la catoptromancie.

Au reste, Guillaume ne se contente pas de cette explication. Il ne peut s'empêcher, abusé par les pratiques des magiciens et égaré par la manie démonologique de son temps, de faire intervenir les démons. Il est rare, dit-il que les démons ne prennent pas une part

active à ces opérations, soit qu'ils se bornent à produire les hallucinations, soit qu'ils aillent jusqu'à prendre possession du sujet en vue de nuire à son corps et à son âme. Et le spectacle des ravages physiologiques et spirituels de leur intervention le remplit d'horreur.

Cette combinaison de deux genres d'interprétation entièrement différents rend son attitude assez hésitante sur certains points. En particulier, on ne voit pas très bien en quoi diffèrent les visions prophétiques qui sont dues au bon plaisir de Dieu de celles qui sont l'œuvre des démons, à moins que l'on n'attribue les premières aux simples expérimentateurs qui prétendent se passer des influences surnaturelles, les autres aux magiciens proprement dits qui évoquent les démons et leur offrent des sacrifices. Mais divers passages (pp. 1054 *B f*, 1057 *B c*) semblent indiquer que l'intervention des démons peut même se produire dans le premier cas, à l'insu des opérateurs. La double interprétation de Guillaume, qui fait appel à deux ordres différents d'influences surnaturelles, s'inspire de deux doctrines inconciliables provenant de sources diverses : toutes deux s'opposent à l'explication psychologique que Guillaume rapporte à des philosophes antérieurs, malheureusement inconnus, et qui constitue l'un des deux essais rationalistes tentés avant l'époque contemporaine pour rendre compte des phénomènes.

Au début du XIVe siècle, les diverses espèces de divination pratiquées à l'aide d'un enfant qui contemple un bassin, une épée, un cristal ou son pouce (sans aucun doute, l'ongle du pouce) sont encore mentionnées, comme faisant partie de la nécromancie, dans le *Handlyng Synne* (les Péchés en exemples) de l'anglais Robert de Brunne (1303) (1). Le modèle de Robert de Brunne, le *Manuel des Pechiez* de William de Wadington ne mentionne que l'épée et le bassin (2).

L'Inquisition poursuivit naturellement les adeptes de l'art spéculaire à l'égal des autres devins qui s'adonnaient à la magie. L'un des premiers manuels écrits pour servir de guide aux inquisiteurs, la

(1) Vers 351 ss. (édition Furnivall, Early english texts, 1901) : zyf you yn swerd, oþer yn bacyn/any chylde madyst loke þeryn/or yn þumbe, or yn cristal,/ wycchëcraft men clepyn hyt al.

(2) Vers 1093 ss. (*ibid.*). Si le sauter feites unques turner,/ en espee ou bacin garder,/ si en cele chose crussez,/ ceo serreit folie provez. Les deux auteurs considèrent ces rites comme appartenant à la nigromancie.

Summa de officio inquisitionis (vers 1270) (1), cite parmi les questions à poser aux « augures et idolâtres », celle-ci : « A-t-il pratiqué l'*expérience* du miroir, de l'épée, de l'ongle, de la sphère ou du manche d'ivoire ? » On reconnaît dans ce texte la plupart des instruments divinatoires à surface brillante dont Guillaume d'Auvergne a dressé la liste. Il y est fait mention, en outre, d'un nouvel objet, la *spera* ou sphère, sans aucun doute un globe de verre ou de cristal (2). C'est la première apparition de la boule de cristal, dont l'emploi devait, à l'époque moderne, faire une sérieuse concurrence à celui du miroir et des autres objets à surface brillante.

Une lettre du pape Jean XXII, du 27 février 1318 (3), demande des poursuites contre certaines personnes, parmi lesquelles figurent des membres du clergé, résidant dans le diocèse de Lyon ou appartenant même à la Curie romaine, coupables de s'adonner à la nigromancie, à la géomancie et autres arts magiques. « Ils possèdent, dit le pape, des livres de magie... ils ont employé fréquemment des miroirs et des figurines consacrés selon leur rite exécrable et, se plaçant dans des cercles, ils ont invoqué souvent les mauvais esprits, afin d'ourdir par leur intermédiaire la perte des hommes, soit en les tuant par la violence de leurs incantations, soit en abrégeant leur vie par une maladie de langueur ; parfois ils ont enfermé des démons dans des miroirs, des cercles ou des anneaux, pour les interroger, non seulement sur le passé, mais encore sur l'avenir... en vue de prédire l'avenir d'après leurs réponses ; ils ont pratiqué divinations et sortilèges en usant parfois criminellement de *dianes* (4). Ils ont fait de très nombreuses *expériences* sur ces sujets et d'autres semblables après avoir invoqué les démons ».

(1) J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter* (Bonn, 1901), p. 43 ; cf. *Zauberwahn* etc., p. 242. L'ouvrage a probablement été composé par un auteur du Midi de la France.

(2) Le *Glossarium med. et inf. latinitatis* de DU CANGE, rééd. Henschel (1846), a tort de distinguer parmi les sens de *spera* (= *sphaera*), celui de miroir, qui se trouverait dans un Bestiaire. L'objet que le chasseur jette derrière lui est bien une boule de verre (*spera de vitro*) qui reflétera l'image du fauve qui le poursuit et l'arrêtera dans sa course.

(3) J. HANSEN, *Quellen* etc., p. 3.

(4) Le sens de ce mot est obscur ; mais il est improbable que celui de *succube*, que suggère Hansen, convienne au passage.

Une constitution du même pape, de l'an 1326 ou 1327 (1), qui lance l'excommunication contre les sorciers et les superstitions magiques, mentionne le miroir à côté de la fiole, de l'anneau et des figurines, parmi les objets que l'on fabrique et consacre selon certains rites pour y emprisonner des démons, dont on cherche à obtenir des consultations et des faveurs.

Un autre document du même genre, mais un peu plus tardif, est l'arrêt de condamnation de certaines superstitions rendu par la Faculté de théologie de Paris en 1398 (2). Le quatrième article vise la croyance d'après laquelle « essayer par les arts magiques d'enfermer, serrer ou emprisonner les démons dans des pierres, des anneaux, des miroirs ou des figurines, objets consacrés ou plutôt maudits en leur nom, ou vouloir vivifier les dites figurines n'est pas de l'idolâtrie ». Ces documents corroborent l'interprétation que nous avons donnée plus haut des textes de Guillaume d'Auvergne ; ils montrent clairement que la croyance existait qu'on pouvait par des cérémonies magiques et des incantations forcer certains démons à élire domicile dans des miroirs, pour qu'ils fussent toujours prêts à répondre à l'appel du magicien et à y apparaître. Il semble aussi que la divination ait une tendance à substituer de plus en plus au miroir ordinaire, dont on fait usage au début, le miroir consacré. En outre, il est vraisemblable que parmi ces pierres ou gemmes, qui sont, depuis Guillaume d'Auvergne, mentionnées à côté du miroir comme propres à devenir l'habitacle d'un démon, figure le cristal, que Michel Scot place au premier rang des gemmes employées dans la divination.

Les *Instructions pour les inquisiteurs* de Nicolas Eymericus, inquisiteur général d'Aragon depuis 1357, distinguent parmi les magiciens trois catégories : ceux qui rendent aux démons un culte de latrie, ceux qui les honorent par dulie, et enfin ceux qui les invoquent dans des rites de divination, « par exemple en décrivant sur le sol un cercle, en y introduisant un enfant, en plaçant devant lui un miroir, une épée, une amphore ou un autre corps transparent (*pervium*) tandis que le nécromancien lui-même tient un livre, le lit et invoque les démons, et par d'autres rites, que révèlent l'*art* susdit

(1) Reproduit par J. WIER, *De praestigiis daemonum* etc. (éd. de 1577, pp. 791 ss.) et par J. BODIN, *De magorum daemonomania* (Paris, 1580), pp. XXIII ss. de la préface.

(2) J. HANSEN, *Quellen* etc., p. 5.

(la *Table* ou *Clavicule* de Salomon) et l'aveu fait au confessionnal de maintes pratiques de ce genre [1] ». Le commentaire de Pegña (1587) au mot *pervium* est aussi instructif : « *pervium* : brillant et transparent. En effet, les nécromanciens ont l'habitude de placer devant un garçon ou une fillette une flacon transparent ou quelque objet semblable dans lequel apparaissent, par leur art, les spectres des démons et les images des choses qu'ils désirent connaître ; spectres et images qu'ils ne peuvent voir eux-mêmes, mais qui sont aperçus et décrits par des enfants innocents. C'est là un genre de divination très fréquent de nos jours ». Les deux types de divination auxquels font allusion les *Instructions* sont la lécanomancie et la catoptromancie, laquelle emploie le miroir ou l'épée. Elles ne sont pas pratiquées selon la méthode naturelle dont parle Guillaume d'Auvergne, mais elles sont accompagnées d'invocations aux démons. Toutefois, il n'est pas questions de sacrifices ; s'il en eût été ainsi, les actes incriminés eussent été rangés dans la première ou la seconde catégorie des délits de magie. Le cercle à l'intérieur duquel se pratique l'opération est le cercle magique dont parle également le pape Jean XXII et que nous avons trouvé mentionné dans l'*art* d'Artéfius et dans la notice de Gervais de Tilbury.

Les princes eux-mêmes s'inquiétaient des ravages de la sorcellerie et de la diffusion des pratiques divinatoires. Vers 1265 déjà, le code pénal promulgué par le roi de Castille Alphonse X menace de mort les sorciers et certaines catégories de devins [2]. Parmi les méthodes de divination qui sont citées, on relève la vision dans l'eau, le cristal, le miroir, l'épée et tout autre objet luisant, ainsi que la divination opérée dans la paume de la main d'un enfant ou d'une femme vierge [3]. On retrouve la mention des mêmes méthodes dans le code publié

[1] *Directorium inquisitorum F. Nicolai* EYMERICI, *cum commentariis Fr. Pegñae* (Rome, 1587), II, 43, p. 338 *B d.* Cf. J. HANSEN, *Quellen* etc., p. 66.

[2] Sur l'attitude d'Alphonse X à l'égard de la magie et de l'astrologie cf. THORNDIKE, *op. c.*, II, p. 814.

[3] A. KAUFMANN, *Die Gesetze Königs Alfonso des Weisen über das Hexen- und Zauberwesen*, dans *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*, IV, 1859, p. 188 : *ó catan en agua ó en cristal ó en espejo ó en espada ó en otra cosa luziente, ó fazen... adevinanza en cabeza de ome muerto ó de bestia ó en palma de niño ó de muger vergen.* La divination nécromantique qui opère à l'aide du crâne d'un homme ou d'une bête, voisine ici avec les variétés de la catoptromancie.

par Jean II en 1410 et par Philippe II en 1598, mais les mœurs se sont adoucies et la peine de mort a fait place au bannissement perpétuel (1). Dans la pratique qui tire des révélations par l'inspection de la paume d'un jeune garçon ou d'une vierge, je reconnais, non pas, comme on pourrait le croire, la chiromancie — car alors il n'y aurait pas de raison de restreindre la pratique à l'examen de la main d'un garçon ou d'une vierge, — mais une singulière méthode dérivée de la catoptromancie et que nous verrons décrite plus loin dans des documents allemands du XVe siècle.

Par le texte d'Eymericus et la première lettre du pape Jean XXII, nous apprenons l'existence de livres de magie où étaient décrites les pratiques et rapportées les invocations aux démons propres à la catoptromancie. Au début de ce chapitre des *Instructions*, l'auteur mentionne particulièrement la *Table* ou *Clavicule* de Salomon et le *Trésor de la nécromancie* d'Honorius. Ces renseignements peuvent être complétés par ce que nous apprend le commentaire à la *Sphaera mundi* de Sacrobosco (2) rédigé par Cecco d'Ascoli, lequel fut, comme on sait, condamné par l'Inquisition pour crime d'astrologie et brûlé à Florence en 1327. Il cite notamment un livre attribué à Salomon, *de umbris idearum*, et un ouvrage de Zoroastre appartenant au genre dit nécromantique (3).

Dans le livre de Salomon, il était question, entre autres démons, d'un certain Floron, de la hiérarchie des Chérubins, qu'une invocation majeure emprisonnait dans un miroir d'acier, d'où il révélait une foule de secrets de la nature, notamment l'existence des trésors, mais qui s'ingéniait aussi à tromper les consultants par des réponses ambiguës et qui joua, par exemple, un mauvais tour au roi Manfred (4). Consulté

(1) *Recopilacion de las leyes destos reynos* (Alcala, 1598), VIII, 3, 6 (tome II p. 179).

(2) *Sphera mundi cum tribus commentis nuper editis vz. Cicchi Esculani, Fr Caprani de Manfredonia, Jac. Fabri Stapulensis* (Venise, 1499).

(3) Pp. 17b, 18a, 23a, 24b, 25b. On pourrait peut-être ajouter l'ouvrage *De speculis et luce*, traité astrologique attribué à Hermès et cité pp. 11a, 12b, 14a 21b : cf. THORNDIKE, *op. c.*, II, p. 220.

(4) P. 18a : *hic vere fuit ille qui decepit regem Manfredum dicens : Vinces non morieris. Et illum Ferranensem respondens ei : Caput tuum elevabitur supe omnes. Et illum de Provincia quaerens* (sic) *responsum utrum thesaurus esset in loco qui respondens dicens* (l. *dixit*) : *Vade, vade, invenies thesaurum quod non deficie*

sur le choix du moment où il convient d'évoquer les démons pour en obtenir des révélations sincères, Floron répondit que c'est à la pleine lune que ces opérations réussissent le mieux : « alors les démons n'abusent pas les hommes comme lorsqu'est pratiquée une *expérience* pour découvrir un vol, avec un enfant vierge qui regarde dans un corps brillant, tel qu'une épée, un miroir, un cristal ou l'ongle ; avec ces instruments, la tromperie est fréquente » (1). Ce texte paraît opposer les diverses méthodes de la catoptromancie, regardées comme particulièrement sujettes aux ruses et aux fourberies des démons, à un autre genre de consultation des esprits qui donne des résultats plus sûrs, mais qui n'est pas défini. Peut-être s'agit-il de la simple et dramatique évocation des démons qui se pratique sans instruments, comme par exemple dans l'*Art* de Salomon décrit sous le nom d'*art du cercle* dans deux manuscrits d'Athènes (2) et dans les traités du moyen âge appelés *Clavicule*.

Cecco cite encore (3) un autre extrait du *De umbris idearum*, d'après lequel les Mânes du Septentrion et du Midi peuvent être emprisonnés dans des métaux dont la nature varie selon l'espèce de démons ou d'esprits (*constringi specifico minerali*). Dans l'explication qu'il donne de cette expression obscure (4), Cecco ne pense qu'aux figurines de métal ; mais c'est à tort, semble-t-il. Dans les documents ecclésiastiques que nous avons étudiés plus haut et dans un passage de Guillaume d'Auvergne, les miroirs figurent toujours, à côté des gemmes, des anneaux et des figurines, parmi les objets qui peuvent être consacrés en vue de servir d'habitacle aux démons. D'autre part, nous verrons, par l'étude d'autres textes (5), que les puissances démoniaques des quatre régions du monde ou des points cardinaux sont aussi évoquées dans la catoptromancie.

in vita tua. Iste dixit secus et abiit et cum effoderet in caverna montis reperuit quattuor uncias auri: tenens in manu, advenit ruina et cooperuit eum et sic mortuus fuit.

(1) P. 24b.

(2) Et précisément au moment de la pleine lune : *Anecdota Atheniensia*, I, pp. 24, 10 ; 32, 20 ; 411, 20 etc. Cf. supra, p. 24.

(3) P. 17b : *O arctici Manes, o antarctici divinitate propulsi, cur tantae naturae nobilitas videtur constringi specifico minerali ?*

(4) *Dant responsa in imaginibus mineralium et in ydolis aliqui aureis, aliqui argenteis, aliqui staneis*, etc. C'est donc à tort que THORNDIKE, *op. c.*, II, p. 964, croit que Cecco explique le texte de Salomon par une allusion aux miroirs.

(5) Infra, pp. 72, 98, 103.

Quant à savoir pour quelle raison le magicien à l'inspiration duquel fut donnée la consultation de Floron accorde moins de confiance à la catoptromancie proprement dite et à ses variétés qu'à un autre genre de divination où l'on évoque les démons, nous sommes réduits à des hypothèses. Les instruments employés ayant le caractère commun d'être des corps brillants et l'auteur insistant sur ce trait, il est permis de penser que c'est là-dessus qu'est basée la critique : sans doute les reflets de ces objets ont-ils pu sembler à certains particulièrement aptes à créer des illusions, ce qui, dans le langage de l'époque, se traduit par favoriser les artifices des démons.

Floron tient une place importante dans le démonologie italienne au XIVe siècle : cela ressort d'autres documents encore. Une chronique des événements de cette époque relate que dans la maison du fameux agitateur Cola di Rienzo, on trouva, après sa mort, un miroir d'acier poli couvert de caractères et de figures et consacré à l' « esprit » Fiorone. D'après une autre chronique, un miroir magique du même genre et portant le nom de Fiorono fut découvert sous l'oreiller de l'évêque de Vérone que Martin della Scala fit mettre à mort (1). D'autre part, le nom de ce démon évoque celui du démon Florieth ou Floriget, qui apparaît dans le titre d'un autre ouvrage attribué à Salomon, l'*ars Alphiarei Florieth ydee*, et dans la recette rapportée par Michel Scot (2). Précisément le mot *ideae* (les esprits prototypes ?) figure dans le titre de l'ouvrage de Salomon que mentionne Cecco d'Ascoli et cela paraît indiquer une certaine parenté d'inspiration.

Enfin, on peut conjecturer que Floron est identique au Flauros que Wier (XVIe siècle) décrit ainsi dans sa *Pseudomonarchia daemonum* (3) : « Flauros, puissant chef. Il apparaît sous la forme d'un léopard et il est effrayant. Sous la forme humaine, il montre un

(1) D'après ORIOLI cité par A. MAURY, *Sur un miroir magique du XVe ou XVIe siècle*, dans *Revue Archéologique*, III (1846), 1, p. 159. La source serait MURATORI, *Scriptores rerum italicarum*, t. I, col. 545 et 293. Cf. MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* (Paris, 1860, p. 435, n. 3 ; 4e éd., 1864, p. 445). La double référence à la collection de Muratori est inexacte. J'ai fait de vaines recherches pour retrouver les textes. Je n'ai pu découvrir ni en Belgique ni à Paris le dernier volume de la collection, qui devait contenir l'Index général promis dans la préface du tome XXVIII.

(2) Supra, p. 25 ss.

(3) Ouvrage souvent imprimé à la suite du *De praestigiis daemonum*, cf. infra, p. 74. Flauros est le n° 61 de la liste.

visage terrifiant et des yeux pleins de flammes. Il donne des informations complètes et exactes sur le passé, le présent et l'avenir. S'il apparaît dans un triangle (1), il ment sur tous les points et il trompe dans les autres (?) affaires. Il parle volontiers de la divinité (2), de la création du monde, de la chute... ».

Le Commentaire de Cecco nous donne encore d'autres renseignements sur les rites de l'art qu'on appelait alors nécromantique. Nous avons vu qu'il ne faut pas toujours prendre ce mot au sens propre : les puissances surnaturelles qui sont évoquées dans les traités de magie du temps sont appelées souvent démons, esprits, intelligences supérieures, etc., tel ce Floron qui appartient à la hiérarchie des Chérubins. Cependant, dans le passage du *De umbris idearum* cité plus haut, on aura vu que ce sont les *Mânes* habitant diverses régions du monde qu'évoque Salomon, et Zoroastre enseigne que pour se concilier les faveurs des esprits des points cardinaux, il convient de leur offrir du sang humain ou de la chair du cadavre d'un homme ou d'un chat (3). Ces prescriptions sont conformes à celles que Michel Scot a observées dans les pratiques de son temps et elles ne peuvent s'expliquer, comme nous l'avons indiqué plus haut que par une alliance intime de la catoptromancie et de la lécanomancie avec la nécromancie. Par une lente transformation, dont les sorciers ne se rendent pas toujours un compte exact eux-mêmes, les démons, anges ou génies se substituent de plus en plus aux âmes des morts et aux démons infernaux, tandis que subsistent les rites de la nécromancie.

(1) Ce triangle est ou bien une figure géométrique tracée sur le sol et dans laquelle on évoque parfois les démons (par ex. dans le *De caeremoniis magicis* attribué faussement à Agrippa, dont le *De occulta philosophia* est ainsi enrichi d'un quatrième livre, éd. Béring, pp. 544 et 552) ou un cristal de forme triangulaire ou, pour parler plus exactement, pyramidale, employé parfois dans la cristallomancie (infra, pp. 75 et 108).

(2) CECCO D'ASCOLI rapporte précisément p. 25b une consultation donnée par Floron sur la nature du Christ.

(3) P. 23a : *propter nobilem ipsorum naturam appetunt sacrificia ex sanguine humanorum et carne similiter hominis mortui vel gatti. Sed ars ista Zoroastes non potest fieri sine magno periculo,* ieiuniis *et* orationibus *et omnibus quae sunt contra fidem nostram. Unde cum ponitur sanguis humanus in concha aenea tales facta invocatione veniunt et hi spiritus vocantur climata.*

Un recueil d'histoires du XIVe siècle, les *Gesta Romanorum* (1) nous montre la catoptromancie pratiquée à Rome : à l'aide d'un miroir magique, un *maître* révèle à un chevalier de passage en cette ville les pratiques d'envoûtement par lesquelles un nigromancien veut, avec la complicité de la femme du chevalier, causer sa mort. C'est au moyen âge encore que remonte la légende qui attribue à Virgile, à côté de bien d'autres tours et inventions de sorcellerie, la fabrication d'un miroir

> Par quoi on povait bien savoir
> Par ymage qu'il y avoit
> Se nus vers Romme pourchaçoit
> Ne fausseté ne trayson
> De ceaux de leur subjection

comme s'exprime Adenet le Roi (XIIIe siècle) (2). Analogue était le miroir du magicien légendaire qu'on appelait le Prêtre Jean, lequel révélait les préparatifs des ennemis grâce à la vertu de sa consécration (3).

* * *

Au XVe siècle, des écrivains allemands nous fournissent d'intéressants témoignages sur le développement qu'a pris dans leur pays la catoptromancie. En 1411, Vintler en mentionne la pratique dans ses *Pluemen der Tugent* (4). Vers la même époque Nicolas de Dinckelsbühl, énumérant les diverses catégories de devins de

(1) Ch. 102 de l'édition de Swan, 93 de la traduction intitulée *Le Violier des histoires romaines*, éd. Brunet (Paris, 1858).

(2) *Cléomadès*, v. 1693. Cf. G. NAUDÉ, *Apologie pour les grands hommes soupçonnez de magie*, p. 454. V. CHAUVIN, *Bibliogr. des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*, t. VIII (Liége, 1904), p. 188.

(3) F. LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* (Heilbronn, 1879), p. 89; THORNDIKE, *op. c.*, II, p. 243, n. 2.

(4) V. 8198 sq. : und will die sehen in die spiegel/manigen wunderleichen triegel. EBERMANN, *Zur Aberglaubenliste in Vintlers Pluemen der Tugent*, dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, XXIII, 1913, p. 134.

son temps, cite ceux qui cherchent à prédire l'avenir et à révéler d'autres choses secrètes par l'inspection du miroir, de l'épée ou de l'ongle (1). Dans un ouvrage anonyme de 1458 conservé dans un manuscrit de Munich et qui décrit diverses pratiques du temps entachées de sorcellerie, il est question de « clercs errants qui regardent dans des miroirs en pratiquant la magie noire », et de personnes « qui voient dans l'ongle du pouce à l'aide de l'huile » (2). Busch (3) s'étant informé des moyens qu'employait une magicienne de son pays pour guérir, avec des incantations et des invocations adressées aux démons, les blessures et les fractures des membres, apprit que les sorcières possèdent un grand miroir dans lequel le démon apparaît à la suite de conjurations. Quand on va les consulter, elles se rendent dans une prairie et s'adressent au démon. Elles voient alors dans le miroir le démon cueillir une certaine plante avec laquelle il frotte le membre blessé, qui est aussitôt guéri. Il ne leur reste plus qu'à découvrir dans les champs l'herbe qui leur a été ainsi révélée et à réaliser la médication. Le miroir dont il est question dans ce texte est un miroir consacré par des conjurations (auxquelles s'ajoutent des rites, comme nous le verrons plus loin), qui l'ont rendu particulièrement propre aux apparitions et aux révélations démoniaques. Nous avons vraisemblablement ici l'un de ces miroirs dont nous avons parlé plus haut, dans lesquels les démons sont comme emprisonnés, en attendant qu'on recoure à leurs services. La révélation est d'un type assez curieux : les magiciennes ont une vision de la médication qui offre quelque analogie avec les rêves thérapeutiques qu'obtenaient les anciens dans les sanctuaires où se pratiquait la divination par incubation.

Des renseignements très riches et très précis nous sont donnés, sur les diverses espèces de divination dont nous nous occupons, dans le *Livre de tous les arts défendus, de la superstition et de la magie*, écrit en 1456 par J. Hartlieb, conseiller et médecin du duc de

(1) Fr. PANZER, *Bayerische Sagen und Bräuche* (Munich, 1855), II, p. 257.

(2) *Ibid.*, p. 259 : Codex Monacensis germ. 234, f. 152b. Mêmes renseignements dans le Cod. Monac. germ. 523, f. 233.

(3) *De reform. monast.*, c. 51 (LEIBNIZ, *Scriptores rerum Brunsvicensium*, 1710, II, p. 952).

Bavière (1). Les *arts défendus* sont les méthodes de divination groupées sous sept chefs : nigramancie, géomancie, ydromancie, aremancie, pyromancie, c(h)iromancie, spatulamancie. La pyromancie comprend, à côté de la divination par le feu, qui justifie ce nom, plusieurs pratiques de catoptromancie, de cristallomancie, d'onychomancie et de palamomancie, qui n'ont, à première vue, rien à voir avec la divination par le feu. Comme les chapitres qui traitent de ces méthodes présentent un intérêt capital pour cette étude, j'en donne une traduction faite sur le texte du manuscrit de Heidelberg.

« Ch. 83. Comment on pratique l'art de la pyromancie. — On pratique l'art de la pyromancie de diverses façons et sous des formes variées. Beaucoup de maîtres en cet art prennent un enfant pur, le placent dans leur giron, élèvent alors sa main et le font regarder dans son ongle, en prononçant de grandes conjurations sur l'enfant et sur l'ongle ; ils disent alors à l'oreille de l'enfant trois mots mystérieux, dont l'un est Oriel ; les autres, je les tais pour ne pas scandaliser. Ils questionnent ensuite l'enfant au sujet de ce qu'ils veulent et ils croient qu'il verra cela dans son ongle. Tout cela est une véritable superstition et tu dois, chrétien, t'en garder.

Ch. 84. D'un grand égarement de la foi dont on est coupable en pratiquant la pyromancie. — Il est encore une supercherie dans cet art, qui consiste en ce que les maîtres prennent de l'huile et de la suie d'une poêle, en enduisent la main d'un enfant innocent, fille ou garçon, rendent cet enduit bien luisant et élèvent la main

(1) *Buch aller verbotenen Kunst, Unglaubens und der Zauberei.* L'ouvrage fut composé pour Jean l'Alchimiste, fils aîné du prince électeur de Brandebourg Frédéric II. Il est conservé dans trois manuscrits : l'un est à Wolfenbüttel, un second, incomplet, à Dresde, le troisième à Heidelberg. Des passages importants, mais insuffisants pour notre étude, sont transcrits dans la quatrième édition de la *Deutsche Mythologie* de J. GRIMM, revue par E. H. MEYER (1878), pp. 431 ss. Un résumé de l'ouvrage est donné par S. RIEZLER, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern* (Stuttgart, 1896), p. 333 (cf. pp. 64 ss.). Grâce à la courtoisie du Dr Finke, bibliothécaire en chef de la Bibliothèque de l'Université de Heidelberg, dont la générosité est bien connue des philologues et des historiens, j'ai pu obtenir une photographie du Palatinus germ. 478, de 1558. J'exprime également ma vive gratitude à mon savant collègue, M. A. Corin, qui m'a aidé a traduire ce texte difficile ; j'ai recouru encore à son obligeance pour la traduction des autres textes en ancien allemand qui seront étudiés plus loin.

vers le soleil, si bien que celui-ci y brille ; ou bien ils se servent de cierges qu'ils élèvent contre la main dans laquelle ils font regarder l'enfant et ils posent alors à l'enfant des questions sur ce qu'ils veulent. Leur idée est que ce que l'enfant leur dit se réalisera ; ils ne savent malheureusement pas comment le malin démon s'en mêle et fait apparaître bien plus de choses inexactes que d'exactes. Il fait cela afin de séduire et d'entraîner à la damnation éternelle les hommes frivoles. Les maîtres prononcent aussi des mots mystérieux aux oreilles de l'enfant. Il est fort à craindre qu'avec de tels mots mystérieux on ne fasse inconsciemment sa damnation et un pacte avec les mauvais esprits et démons ; (celui qui) fait un pacte (de ce genre) doit toujours renier Dieu.

Ch. 85. Une leçon et un conseil : comment on doit se garder des mots mystérieux. — O prince vertueux et cultivé, garde-toi de tels mots mystérieux, car qui sait ce qu'ils signifient. L'un de ces mots est Ragel. J'ai pris beaucoup de peine pendant toute ma vie pour m'informer du sens de tels mots et j'ai interrogé toute espèce de gens, par exemple des Juifs : les mots ne leur étaient pas connus. J'ai questionné des Grecs, des Tartares, des Turcs, leurs médecins et astrologues. J'ai aussi interrogé la Juive (1) : mais je n'ai pu réussir à apprendre ce que ces mots signifient. Il est à craindre, à mon sens, que ces mots ne créent une alliance et un pacte avec les démons, comme je l'ai souvent indiqué précédemment.

Ch. 86. Comment on pratique aussi cet art dans un miroir d'acier. — On pratique aussi l'art de la pyromancie dans un miroir d'acier : pour cela, beaucoup de caractères et de figures étranges sont gravés dans le miroir. On chuchote aussi mystérieusement des mots secrets aux oreilles du jeune garçon et on lui demande alors ce qu'on veut. Le maître pense qu'ainsi l'enfant verra tout. Tout cela n'est que sornettes. J'ai même vu des maîtres qui prétendent pouvoir apprêter des miroirs de telle façon que n'importe qui, femme ou homme, puisse y voir soi-même ce qu'il veut. Apprends une ruse du diable malin : tous ces hommes confessent au préalable tous leurs péchés et le péché qui est le plus grave de tous — car c'est réellement idolâtrie, magie et superstition, — ils n'osent pas le confesser. Remarque comment le diable et le maître de cet art séduisent et entraînent les pauvres hommes à l'éternelle damnation. L'art réussit souvent

(1) Ou *les Juives*.

aux maîtres : le diable fait cela uniquement parce qu'il veut recevoir, des hommes frivoles, des services et des sacrifices encore plus grands. Ces mêmes hommes frivoles et leurs maîtres prétendent que cet art et les autres semblables sont pratiqués avec l'aide des bons anges et ils disent : « Ne doit-on pas se confesser et être pur ? Comment cela pourrait-il être un péché ? »

Ch. 87. Comment on commet un grand péché avec des prières et des jeûnes. — Toi, chrétien, tu dois me croire : tu peux te confesser, jeûner, prier, célébrer les fêtes, être fidèle à d'autres pratiques religieuses qui ont bonne apparence, et cependant agir autrement que la sainte Eglise ne l'a permis et établi. Tout cela est péché mortel car, ce faisant, tu pratiques l'idolâtrie et il peut bien arriver que lorsque tu dois te confesser et jeûner comme cela t'est commandé par l'Eglise chrétienne, tu ne le fasses pas. Ah ! comme il est regrettable que bien des gens soient si empressés au service du diable et si indolents pour celui de Dieu. En vérité, c'est celui que l'on sert qui vous donne votre récompense. Cet art et particulièrement cette pratique sont une bien grande superstition.

Ch. 88. Comment on pratique encore cet art. — Les maîtres et leurs pareils pratiquent aussi cet art au moyen d'un simple miroir, en y faisant regarder des enfants sur lesquels ils prononcent force conjurations et auxquels ils chuchotent des mots mystérieux ; ils croient ainsi découvrir bien des choses en les questionnant. Tout cela n'est qu'illusion et séduction du malin démon. Prends garde, chrétien, je t'avertis loyalement. On pratique aussi ce genre de magie à l'aide d'une belle épée brillante et polie et, parmi les maîtres en cet art, beaucoup pensent que lorsqu'on est désireux de se renseigner sur des combats ou des choses horribles, il faut se servir d'une épée avec laquelle beaucoup de gens ont été tués ; les esprits viennent alors plus volontiers. Quand on veut au contraire poser des questions concernant des événements agréables et joyeux, acquérir quelque art ou déterrer un trésor, il faut que l'épée soit pure et immaculée. Je connais moi-même un grand prince qu'on honore grandement en lui offrant un vieux glaive de bourreau. Ah ! quelle mauvaise superstition c'est là ! En quoi l'acier et le fer peuvent-ils servir à cela ? Crois-moi : le diable trouve une grande satisfaction dans de telles superstitions. Mais toi, homme insensé, réprouvé et scélérat, païen, juif ou chrétien, tu ne veux pas considérer combien gravement tu irrites ton Dieu qui t'a créé.

Ch. 89. Du plus grand errement dans l'art de la pyromancie. — Dans l'art de la pyromancie, il y a encore bien d'autres superstitions et notamment une dont on peut être certain qu'elle est des plus méprisable et des plus mauvaise, car plus fermement on croit à pareille sorcellerie, plus elle est criminelle. La chose consiste en ce que de jeunes garçons doivent voir les choses futures et toutes choses dans un cristal. Cette action est pratiquée par les faux chrétiens qui ont désespéré (de la foi) et qui, en maint procédé, préfèrent les illusions et la séduction du diable à la vérité de Dieu. D'aucuns ont un beau cristal pur et poli ou un béryl qu'ils font bénir et tiennent bien propre ; puis ils prennent de l'encens, de la myrrhe et d'autres aromates du même genre, et quand ils veulent pratiquer leur art, ils attendent une belle journée ou bien ils préparent une chambre bien propre et y allument une quantité de cierges bénits. Les maîtres vont alors au bain et prennent avec eux le jeune garçon innocent, puis ils revêtent une robe propre et blanche, s'asseyent, récitent leurs incantations et brûlent leurs sacrifices magiques. Puis ils font regarder le jeune garçon dans la pierre et lui chuchotent aux oreilles des mots mystérieux, qu'ils prétendent être formules sacrées, mais qui sont en réalité paroles diaboliques.

Ch. 90. Comment on interroge le jeune garçon dans la pyromancie. — Ensuite, ils demandent au garçon s'il ne voit pas, par hasard, un ange. Si le garçon répond : « oui », ils lui demandent de quelle couleur il est. S'il répond : « rouge », ces maîtres disent que l'ange est fort en colère et ils prient et sacrifient davantage au mauvais démon. Celui-ci y trouve son plaisir. Si le garçon répond alors : « l'ange est noir », le maître dit : « l'ange est fort irrité ; nous devons prier davantage et allumer plus de cierges pour calmer sa colère ». Ils prient alors davantage et sacrifient avec des fumigations et d'autres choses. Remarque, pieux chrétien, quel grand péché c'est de rendre ainsi au diable malin les services qui reviennent au Dieu tout puissant. Lorsque le diable estime qu'il a été assez honoré, il fait apparaître l'ange en robe blanche. Alors le maître est joyeux et il demande à l'enfant ce que l'ange tient en main. Il le questionne jusqu'à ce que l'enfant déclare : « Je vois une banderole dans la main de l'ange ». Il continue à l'interroger jusqu'à ce qu'il voie des lettres. Ces lettres, le maître les assemble et en fait des mots, jusqu'à ce qu'il ait les informations qu'il désire.

Ch. 91. De la grande superstition de l'art de la pyromancie. — Les

maîtres en cet art sont si insensés qu'ils pensent par là s'informer de toute chose future et passée, de même que de tout art occulte et de tout remède. Ces pauvres maîtres sont grandement trompés, car ils s'imaginent que l'art se pratique avec l'aide des saints anges et qu'en cela il n'y a pas de péché, mais faveur et révélation divines. En quoi ils sont grandement trompés, car c'est véritable superstition. Et plus tu y emploies de prières, de jeûnes, de sacrifices, plus tu pèches, car en tout temps tu rends au diable des honneurs divins, ce qui déplaît fort à Dieu : aussi, de tels honneurs et cérémonies sont interdits par la sainte Eglise. Lorsque donc les maîtres font apparaître leur ange dans les cristaux, ils gardent soigneusement ceux-ci de toute souillure et croient posséder un grand trésor. Mais pour te convaincre que de telles choses ne sont pas vraies, mais sont une véritable tromperie, considère donc ces maîtres et ce qu'ils disent : ils mentent dix fois pour une fois qu'ils disent vrai. Réellement, il est fou celui qui a foi en de tels contes.

Ch. 92. Comment tous les maîtres et sorciers ont mauvaise réputation et sont méprisés. — Considère aussi que les maîtres de cet art ont d'ordinaire mauvaise réputation à divers points de vue. C'est pourquoi, noble prince, fuis cette pratique : elle est réellement trompeuse et impie et mène à un grand péril de ton honneur temporel et spirituel. Lors donc que les maîtres en cet art donnent congé à leur ange, qui est un véritable diable, ils récitent à nouveau de grandes prières et conjurations ; et ce n'est pas assez de la première superstition et sorcellerie : ils font cela pour la seconde fois. Mais crois-moi, pauvre maître : autant de fois tu fais cela, autant de fois tu irrites Dieu et tu tombes dans un péché mortel.

Ch. 93. D'une autre sorcellerie pratiquée à l'aide du cristal. — Il y a encore plus de maîtres en cet art qui se servent tout simplement de leurs cristaux, ne jeûnent ni ne prient beaucoup, et ne les conservent pas en état de pureté avec des bains et des tissus. Ceux-là pensent que leur art est supérieur à tous les autres parce qu'il se pratique si facilement et si simplement. Ils sont trompés tout autant que les premiers ; pourtant leur faute est plus légère, car ils rendent moins d'honneurs au diable. C'est pourquoi tu dois savoir que plus tu pries, sacrifies et jeûnes dans ces arts de sorcellerie, plus tu irrites ton vrai Dieu qui seul t'a créé. C'est à Dieu seul que tu dois offrir de tels honneurs et à aucun diable ni à aucune autre des créatures de Dieu.

Ch. 94. Comment certains prêtres produisent de telles apparitions dans la sainte patène. — Il est arrivé que certains prêtres ont été tellement amateurs de pareilles visions qu'ils ont pris la sainte patène sur laquelle on fait vivre et agir Dieu pendant la messe, y ont fait regarder de jeunes enfants et ont eu la conviction que seuls les saints anges pouvaient y apparaître et non un démon. Ceux-là ont commis une grande faute ; car qui manie ou emploie les objets sacrés et bénits pour d'autres buts que ceux qu'a ordonnés la sainte Eglise, pèche gravement ; et c'est une superstition, car il mésuse de l'ordre de Dieu. En outre, tu dois croire que ce ne sont pas les objets sacrés qui chassent le diable, mais la foi et la prière pure des chrétiens qui chassent tout esprit mauvais et les spectres du démon ».

Tels sont les renseignements que nous fournit Hartlieb sur les divers genres de catoptromancie en usage de son temps. Tout d'abord le terme général *pyromancie* appliqué par l'auteur à toutes ces pratiques demande un mot d'explication. On sait ce qu'était la divination par le feu dans l'antiquité classique (1) : un art d'interpréter les signes que peuvent donner la flamme et la fumée d'un foyer ou d'une lampe. A cette méthode ominale, la magie gréco-égyptienne en a substitué une autre qui est du type hallucinatoire, la lychnomancie. Elle consiste à procurer au consultant ou à un enfant qui sert de médium des apparitions d'êtres surnaturels dans la flamme d'une lampe ou d'une torche. Dans le chapitre où il traite de la pyromancie, Hartlieb mentionne les deux méthodes. Celle qui est du type hallucinatoire provient de la magie gréco-égyptienne, puisque le magicien offre des sacrifices et adresse des prières à l'ange du feu pour en obtenir des visions. Si la catoptromancie et ses variétés sont classées sous la même rubrique, cela est dû, en première ligne, au fait que les instruments employés dans ces méthodes sont brillants. A défaut d'un mot qui aurait désigné la divination par les surfaces resplendissantes, l'auteur s'est servi du terme pyromancie, qui n'apparaît d'ailleurs dans les textes qu'à l'époque de Varron (2). Au reste, les magiciens avaient conscience d'une certaine parenté entre la pyromancie proprement dite et la ca-

(1) Th. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, II, pp. 102 ss. (§§ 212 ss.).

(2) SERVIUS, *Ad Aen.* III, 359.

toptromancie, puisque, selon Hartlieb, « certains prétendent voir dans le feu comme dans un miroir » (1). En outre, il n'est pas impossible que l'élargissement sémantique de ce terme ait été influencé par l'emploi de torches et de cierges dans certaines pratiques de catoptromancie, de cristallomancie et d'onychomancie (2), où les luminaires servaient à aviver et à multiplier les reflets nécessaires à la production des hallucinations.

De toutes les méthodes qui sont ici en cause, c'est la cristallomancie qui est décrite avec le plus de détails : Hartlieb nous fait assister à une séance de divination qui est réellement dramatique. Elle peut être pratiquée selon deux méthodes entièrement différentes par l'esprit. L'une présente un caractère magique et religieux très accentué. L'instrument de la divination, cristal ou béryl, est bénit, comme les cierges à la lumière desquels il est contemplé. Il doit être maintenu en constant état de propreté : pour cela, on le lave dans des bains et on le conserve enveloppé d'une étoffe. Les opérateurs, le magicien et l'enfant médium, doivent être en état de pureté rituelle et des incantations sont prononcées à l'oreille du sujet. C'est que l'action consiste en une évocation d'anges, auxquels on offre des sacrifices de lumière et d'aromates. Ces sacrifices, déjà mentionnés par Michel Scot (3), indiquent que si, sous l'influence du christianisme, les anges ont remplacé les démons et les dieux de la magie gréco-égyptienne, ils en ont conservé le caractère. De même la consécration magique a fait place à la bénédiction, mais tout le cérémonial a sa raison d'être dans les croyances démonologiques qui ont subsisté à travers le moyen âge. Même cet étonnant usage qui consiste à baigner et à vêtir la pierre magique trouve son explication dans une pratique de la fin de l'antiquité que nous examinerons plus loin (4). Au reste, Hartlieb a vu clair à sa façon, puisqu'il dénonce la mascarade religieuse que s'imposent les magiciens, vraisemblablement pour échapper aux poursuites du temporel et du spirituel, et qu'il reconnaît dans les rites employés un culte des démons. A la fin de l'opération, le magicien donne

(1) *Buch* etc., ch. 81.

(2) D'après les descriptions de Hartlieb lui-même ; pour la magie byzantine, cf. mes *Anecdota Atheniensia*, I, pp. 577, 580 etc.

(3) Supra, p. 26 sq.

(4) Infra, p. 144.

congé, au moyen de prières et de conjurations, aux anges qui ont apparu. Ce congé constitue une partie importante du cérémonial des évocations de démons dans la magie gréco-égyptienne et dans la magie byzantine (1). Sans nul doute, il produit l'effet que vise le magicien, mais c'est par l'impression qu'il fait sur l'esprit du médium. Quant aux changements de couleur de l'ange qui apparaît dans le cristal, ils correspondent, eux aussi, à une certaine réalité dans l'ordre psychologique : les expérimentateurs et occultistes modernes ont observé des phénomènes analogues au cours de la contemplation des surfaces brillantes (2).

Mais certains devins, au dire de Hartlieb, croyaient pouvoir se passer de l'attirail démonologique et de toute consécration religieuse ou magique : selon eux, les prières, jeûnes et sacrifices étaient inutiles, la simple contemplation du cristal suffisait pour obtenir des visions. Ils pratiquaient donc la méthode naturelle dont Guillaume d'Auvergne mentionne déjà l'emploi deux siècles plus tôt (3) et que les expérimentateurs modernes devaient remettre en honneur de nos jours. C'est elle certainement qui permit à certains esprits observateurs de sortir de l'ornière de la croyance à la démonologie bien avant le XIIIe siècle et qui les incita à chercher une explication psychologique du phénomène. Hartlieb n'a pas l'esprit assez éclairé ou assez libre pour aller jusque là : pour lui, comme pour Guillaume d'Auvergne, le démon se joue de ces praticiens. Il collabore, dans le but que l'on devine, à leur œuvre comme à celle des véritables magiciens, et toute réussite de l'art est due à l'intervention diabolique.

L'instrument de la cristallomancie est un cristal ou un béryl. Béryl est le nom réservé d'ordinaire aux variétés d'émeraude qui sont incolores ou roses, jaunes, bleues, ou pierreuses. Des émeraudes, nous savons que l'on faisait des miroirs : un lapidaire du XIVe siècle nous l'apprend et il ajoute que la fameuse émeraude de Néron était un miroir où l'empereur « se regardait et mirait et savait par la force de la pierre ce dont il voulait s'enquérir » (4). Le *Lexique d'alchimie*

(1) Th. HOPFNER, *op. c.*, II, §§ 14, 196, 214 s., 217, 239, 257 s., 264, 278, 289 ; le terme propre est ἀπόλυσις. La chose et le mot sont conservés dans la magie byzantine : cf. mes *Anecdota Atheniensia*, I, table alphabétique, sous les mots : ἀπόλυμα, ἀπολύειν, ἀπολογιάζειν, ἀπολογίασις, ἄδεια, εὐχαριστεῖν, σχολάζειν.

(2) Infra, pp. 114 ss. ; cf. 166.

(3) Supra, p. 36.

(4) *Le lapidaire du XIVe siècle*, édité par Is. DEL SOTTO (Vienne, 1862), p. 76 ; cf. p. 28.

de Martin Ruland (1612) atteste un certain élargissement du sens du mot, puisqu'il donne cette définition du béryl dont on se sert dans la divination : « c'est un miroir de cristal consacré par les devins par des pratiques superstitieuses. On appelle art béryllistique l'art d'observer les apparitions qui se manifestent dans les petits miroirs de ce genre » (1). Ruland distingue d'ailleurs huit espèces de béryls : la dernière est, dit-il, semblable au cristal. Paracelse aussi range l'art béryllistique parmi les méthodes divinatoires et nous verrons plus loin que le mot est pour lui synonyme de catoptromancie. Au XVIIe siècle, Aubrey considère le béryl employé dans la divination comme une variété de cristal un peu teintée de rouge (2) et le nom de *bésicles* (béricles), qui désignait autrefois ce que nous appelons des lunettes, comme le mot allemand *Brille*, montre aussi une identification complète du béryl et du cristal.

Il semble que la double méthode observée dans la pratique de la cristallomancie ait été aussi en usage dans la catoptromancie proprement dite. Toutefois il faut reconnaître que les contours sont moins bien marqués ici, si du moins on peut se fier à l'observation de Hartlieb. Certains devins emploient un miroir d'acier auquel des caractères et des figures étranges confèrent un pouvoir magique. Tantôt les visions sont le privilège d'un enfant qui sert de médium, tantôt le premier venu peut en être favorisé, mais à condition que le miroir ait reçu une consécration particulière. Les révélations sont l'œuvre des anges, comme dans la cristallomancie. On se prépare à l'opération par la confession, le jeûne et la prière, comme dans la magie de l'époque byzantine (3). L'abstinence de certains mets et la prière existent déjà dans la magie gréco-égyptienne (4). La confession et le jeûne sont de nouveaux éléments religieux, introduits au moyen âge pour accroître la pureté rituelle que l'ancienne magie exige des opérateurs. Nous observons donc ici encore un effort des magiciens pour donner une couleur religieuse à des opérations divinatoires basées primitivement sur les croyances et les rites démonologiques.

(1) *Lexicon alchemiae* etc. auctore Martino RULANDO (Francfort, 1612), pp. 101, 102.

(2) *Miscellanies* (1696), réédition de 1857, p. 154.

(3) Pour le jeûne, cf. mes *Anecdota Atheniensia*, I, table alphabétique, s. v. νηστεία, νήστης, ἀπέχεσθαι ; pour la confession, pp. 412, 17 ; 477, 17.

(4) Th. HOPFNER, *op. c.*, I, §§ 850 ss.

Mais la catoptromancie est plus souvent pratiquée à l'aide d'un miroir ordinaire qui n'a reçu aucune consécration. On s'attend donc à trouver ici la méthode naturelle de divination que nous avons vu pratiquer dans la cristallomancie. Mais Hartlieb rapporte que, même dans ce cas, les magiciens prononcent des conjurations sur les enfants qui servent d'intermédiaires et qu'ils chuchotent à leur oreille des mots mystérieux, en sorte que la pratique qu'il a observée n'est pas exempte de tout rite magique.

Il mentionne encore deux autres instruments de la catoptromancie : l'épée et le vase de métal brillant. Le vase ou plutôt le plateau est la sainte patène, et ce sont des prêtres qui s'en servent. Le choix d'un vase sacré est dicté par le désir d'obtenir des visions angéliques et d'écarter toute intervention diabolique. Hartlieb raille cette présomption. La notice de Jean de Salisbury et la plainte de Jean XXII nous avaient déjà permis d'apprécier les ravages exercés dans le clergé par la pratique des arts magiques ; mais le sacrilège que mentionne Hartlieb dépasse tout ce qu'on peut imaginer.

Dans la méthode où l'on emploie une épée, apparaissent, non déguisées sous un masque religieux, les croyances démonologiques de l'antiquité. Le choix de l'épée est déterminé par la nature des démons ou des esprits auxquels on veut avoir recours. Les combats et les cruautés intéressent les démons de la mort ou plutôt les âmes des morts : c'est pourquoi on emploie pour les évoquer une épée qui a tué beaucoup de monde. Cette méthode implique donc une certaine alliance avec la nécromancie, mais l'élément nécromantique y est plus effacé que dans d'autres rites qui ont été étudiés plus haut, puisque le choix d'une telle épée a remplacé les anciens sacrifices de sang et de chair humaine. D'un autre côté, l'instrument de la divination perd en partie par là sa valeur primitive, qu'il tenait de sa surface brillante et de l'observation des effets qu'on pouvait tirer du resplendissement de l'acier. De même qu'une bénédiction religieuse et des rites magiques consacrent le miroir ou le cristal pour l'opération divinatoire, ainsi l'usage qui a été fait de l'épée lui confère une vertu particulière. La démonologie prend de plus en plus le pas sur la méthode naturelle.

Restent deux méthodes qui sont des variétés de la catoptromancie. L'une se rapporte à ce que certains théoriciens appellent onychomancie. L'un des noms mentionnés dans les incantations est celui de l'ange ou démon Oriel (nommé ailleurs Uriel ou Ourouel), un de ceux

qui sont le plus fréquemment invoqués dans la divination démonologique (1). Dans l'autre recette, que j'appellerais une palamomancie, le sorcier crée artificiellement dans la paume de la main du sujet une surface polie et luisante à fond noir, en l'enduisant d'un mélange d'huile et de suie. C'est à cet usage que font allusion les lois espagnoles rapportées plus haut, et en tout premier lieu celle de 1265. Nous rencontrerons plus loin une pratique semblable dans la magie de l'époque byzantine et cette méthode est encore employée par les Arabes sous le nom de *miroir d'encre*, par les Hindous sous le nom de *noir* (de fumée) *de lampe* : le magicien enduit d'une encre fort épaisse ou d'un onguent noir le creux de la main d'un enfant et, en lui faisant fixer les yeux sur ce miroir improvisé, aidé par des fumigations et des incantations, il fait apparaître toutes sortes de personnages fantastiques qui se prêtent aux consultations (2).

Ce qui distingue ces « miroirs » de ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici, c'est que la réflexion des rayons lumineux s'opère sur un fond noir. Les Egyptiens, au dire de Pline (3), appliquaient parfois, eux aussi, sur les vases d'argent avec lesquels ils pratiquaient la lécanomancie, un enduit qui noircissait le métal. Nous aurons l'occasion plus loin de signaler dans les domaines les plus variés, dans la magie occidentale et orientale comme dans l'occultisme moderne, l'emploi de miroirs à fond sombre. Les textes ne nous apprennent pas pourquoi ils ont été ainsi substitués aux miroirs ordinaires : peut-être la prédominance de plus en plus marquée de la démonologie infernale et de la nécromancie n'a-t-elle pas été sans influence sur cette détermination, par une association d'idées assez naturelle entre les ténèbres du royaume des morts et la couleur de l'instrument divinatoire. C'est par un symbolisme analogue que certains occultistes modernes croient que les miroirs à fond sombre ne montrent que des esprits inférieurs ou mauvais (4).

(1) Cf. p. ex. *Anecdota Atheniensia*, I, table alphabétique, s. v. Οὐρουήλ.

(2) Infra, pp. 127 ss.

(3) *H. N.*, XXXIII, 46, 1 : *Tingit et Aegyptus argentum ut in vasis Anubem suum spectet, pingitque, non caelat argentum...* et plus loin : *crescit pretium fulgoris excaecati (sc. statuarum).... miscentur argento tertiae aeris cyprii tenuissimi, quod coronarium vocant, et sulphuris vivi quantum argenti.*

(4) SÉDIR, *Les miroirs magiques* (Paris, 1902), p. 53.

Hartlieb a été fort intrigué par les mots magiques chuchotés mystérieusement à l'oreille du sujet. Dans l'idée qu'ils appartenaient peut-être à quelque langue étrangère, il a interrogé, pour découvrir leur sens, des Juifs, des Grecs, des Tartares, des Turcs. Son enquête étant restée vaine, il exprime l'avis que par ces formules le magicien conclut un pacte avec le diable. L'idée n'était pas nouvelle. On sait que l'emploi de mots barbares, ἄσημα ὀνόματα, dans les incantations et les conjurations, caractérise déjà la magie gréco-égyptienne : ils ont leur origine dans des formules rédigées en langue étrangère et déformées par l'ignorance.

A la même époque, d'autres auteurs confirment ce que nous apprenons par Hartlieb touchant les tentatives faites par les devins pour substituer la religion à la magie. Ainsi, Thomas de Haselbach (1) rapporte que certaines gens faisaient bénir des miroirs pour pratiquer l'art spéculaire en vue de découvrir les voleurs, et il condamne cet abus. Félix Hemmerlin (Malleolus), théologien suisse (2), décrit de la façon suivante un rite de cristallomancie employé pour la découverte d'un voleur. Un enfant chaste, issu d'un mariage légitime et âgé de dix ans, contemple un cristal qui a été oint d'huile d'olive et sous lequel on a inscrit le nom de Sainte Hélène. Après qu'on a récité une prière à cette sainte et accompli divers rites sur lesquels l'auteur garde le secret, l'enfant voit apparaître dans le cristal un homme noir qui lui montre le voleur et répond aux questions qui lui sont posées. Cette recette, dite de Sainte Hélène (le rôle qu'y joue la sainte s'explique par la légende de la découverte de la Sainte Croix) est extrêmement répandue à partir de cette époque : elle est rapportée, avec quelques variations peu importantes (le démon est, par exemple, remplacé par un ange), par la plupart des auteurs qui ont traité de la divination (3) et elle figure dans un grand nombre de grimoires.

Au début du XVIe siècle, le prédicateur alsacien Geiler de

(1) A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, I (1909), p. 469, n. 7.

(2) Dans l'ouvrage *De exorcismis* publié en 1454 ; je ne connais ce texte que par B. ANHORN, *Magiologia* (Bâle, 1674), p. 769. Sur Malleolus, cf. J. HANSEN, *Quellen* etc., pp. 109-112.

(3) En premier lieu par J. CARDAN, *De rerum varietate* (Bâle, 1557), XVI, 93 ; éd. de Lyon, 1663, t. III, p. 325a.

Kaisersberg connaît et réprouve l'usage de l'onychomancie (1), pratiquée selon les rites que nous connaissons : onction d'huile, emploi d'un sujet qui est un jeune garçon chaste ou une vierge. Cependant, deux détails nouveaux apparaissent ici : des figures sont dessinées sur l'ongle avant l'onction et des feuilles de chou conservées dans la saumure (et rendues par là diaphanes ?) sont parfois interposées entre l'ongle et l'œil du sujet (2).

Dans l'ouvrage sur les *Huit Questions*, qu'il composa en 1508 (3) pour répondre à une consultation de l'empereur Maximilien I, le bénédictin Jean Trithémius mentionne à plusieurs reprises, parmi les magiciens, « les nécromanciens qui, pratiquant des méthodes pleines d'imprécations, se flattent d'évoquer les démons dans un cercle ou de les montrer emprisonnés dans un cristal ou quelque autre intrument, et qui, pour amener les démons à leur obéir, leur offrent des sacrifices infâmes et concluent un pacte avec eux ». « A l'aide d'anneaux, de pentacles, de figurines, d'exorcismes et de conjurations, il se font fort de contraindre les esprits malins à apparaître dans un cristal ou quelque autre réceptacle et à fournir des réponses aux questions qu'on leur pose ». Trithémius observe que les auteurs de livres de magie de son temps cherchent à en augmenter le crédit en les attribuant à des sages et à des philosophes anciens. Il fait probablement allusion aux traités de magie qui portent le nom de Salomon, *Clavicules*, *Secrets des Secrets*, etc., lesquels contiennent souvent des recettes pour la fabrication de pentacles ou sceaux magiques, de figurines et d'anneaux destinés à procurer aux consultants des apparitions et des révélations démoniaques (4).

(1) A. STÖBER, *Zur Geschichte des Volks-Aberglaubens im Anfange des XVI. Jahrh. aus J. Geilers von Kaisersberg* Emeis (Bâle, 1856), p. 27.

(2) Ce dernier détail, étrange à première vue, est propre à la description du rite qui est faite dans l'ouvrage dit des *XV Staffeln* : *gumpestbletter* (= Kohlblätter) *auf den Nagel gelegt werden.*

(3) L'ouvrage fut publié seulement en 1515 ; cf. J. HANSEN, *Quellen* etc., pp. 291 ss. J'ai utilisé l'édition des chapitres qui intéressent la magie publiée à la suite du *De occulta philosophia* d'Agrippa par les frères Béring, Lyon s. d. (vers 1531) ; pp. 648 ss. ; 654 ; 656 ; 664.

(4) Par exemple dans l'ouvrage *The Key of Solomon the king* (*Clavicula Salomonis*) *now first translated and edited from ancient mss in the Br. Mus.* by S. Liddell Mc Gregor MATHERS (Londres, 1889), p. 39 ; dans les mss. de la Bibliothèque Nationale : latin 18511 (XVIIIe s.), ff. 15 ss. ; latin 11265 (XVIIIe s.), ff. 76 ss. ;

A la suite des néo-platoniciens, Trithémius distingue diverses catégories de démons : ignés, aériens, terrestres, aquatiques, etc., et il croit que ce sont les démons terrestres qui sont évoqués à l'aide d'incantations au cours de l'inspection du miroir, du cristal et du verre. Il engage vivement l'empereur à débarrasser le monde chrétien de l'engeance de ces magiciens et devins.

Agrippa de Nettesheim, contemporain de Trithémius, ne mentionne pas la catoptromancie dans le chapitre du *De occulta philosophia* où il passe en revue les diverses sortes de divination. Mais il attribue aux Assyriens un type de divination qui apparaît ici pour la première fois et dans lequel des objets aux surfaces brillantes marient leurs effets à ceux de l'eau pour produire des hallucinations chez le sujet observateur. La méthode consistait à « placer dans l'eau contenue dans un vase des plaques d'or et d'argent ainsi que des pierres précieuses sur lesquelles étaient gravées des figures, des noms et des signes sacrés (1). L'emploi de pierres précieuses dans la lécanomancie antique est attesté par Pline et des auteurs de lapidaires, comme nous le verrons plus loin ; cette innovation avait pour but, selon toute vraisemblance, de produire dans l'eau des effets de lumière qui facilitaient le travail de l'imagination. L'intention était mieux servie encore par le jeu d'un miroir ou de tout ce qui pouvait en tenir lieu, comme ces plaques d'or et d'argent. Cette association rappelle celle qu'avait imaginée Artéfius en combinant les effets de réflexion et de réfraction de la lumière produits par des objets brillants et des baquets contenant des liquides.

Cependant, Agrippa connaît la divination spéculaire, ainsi que cela ressort de deux autres passages de ses œuvres et il explique le phénomène des visions par des influences naturelles. C'est l'imagination, très vive surtout chez certaines personnes telles que les aliénés et les mélancholiques, qui, excitée par les fumigations, les collyres, les onguents, les potions, les drogues, les incantations, la musique, les rites et les cérémonies religieuses et par l'emploi de certains instruments tels que les lampes, les flambeaux, les *miroirs* et les figurines, produit des hallucinations de la vue et de l'ouïe et cause des troubles

français 25314 (daté de 1634), pp. 77 ss., 83 ss., 131 ss. etc. Cf. encore le *De caeremoniis magicis* adjoint comme quatrième livre au *De occulta philosophia* d'Agrippa, éd. Béring, pp. 534 ss.

(1) I, 57 (p. 113 de l'éd. de Lyon, Béring, vers 1531).

mentaux (1). Pour ce qui est du miroir particulièrement, il a entendu dire qu'en opérant une onction et une fumigation d'un miroir d'acier avec du suc d'armoise, on y voit apparaître les démons que l'on invoque (2).

Cette interprétation rationaliste de la divination imaginative est très différente de celle des auteurs de Guillaume d'Auvergne, quoiqu'elle rejette, elle aussi, toute influence surnaturelle. Elle est, en un certain sens, plus complète, puisqu'elle permet d'expliquer non seulement les faits de la méthode naturelle de divination, mais encore les phénomènes de la méthode démonologique. Elle atteste une hardiesse de conception et des connaissances de physiologie et de psychologie peu communes à cette époque.

Dans la *Retractatio de magia*, le même auteur explique encore les miracles apparents de la magie par l'emploi d'artifices qui produisent des illusions : « ainsi les magiciens montrent des fantômes, donnent l'illusion, par leurs ruses de charlatans, d'accomplir beaucoup de miracles, et envoient des songes ; mais c'est là l'œuvre, par effet naturel et céleste, moins des incantations magiques, des imprécations et des tromperies des démons, que des vapeurs des fumigations, des lumières, filtres, collyres, amulettes attachées et suspendues, anneaux, figurines, *miroirs* et autres drogues et instruments de l'art magique (3) ».

Au reste, Agrippa connaît tout le parti qu'on peut tirer des miroirs concaves, convexes, cylindriques, etc., pour l'altération des images

(1) *De occulta philosophia*, I, 45, p. 81 : *iccirco collyria quando visuales spiritus transformant, spiritus ille imaginationem facile afficit : quae quidem diversis speciebus ac formis affecta, ipsas per eundem spiritum transmittit ad sensum exteriorem visus, quo casus causatur in eo talium specierum ac formarum sensatio suo modo, ac si ab exteris obiectis moveretur, ut putet se videre imagines terribiles, daemones et similia...* p. 82 : *haec eadem causa est cur maniaci ac melancholici credunt se ea videre vel audire extrinsecus quae non nisi intrinsecus imaginatio phantasticatur... cuiusmodi passiones etiam magicae confectiones inducere possunt, per suffumigationes, per collyria, per unguenta, per potiones, per veneficia, per lampades et lumina, per* specula, *per imagines, incantamenta et carmina, per sonos et concentus ex certorum animalium nervis certa harmonia constantibus, etiam per varios ritus, observationes, ceremonias, religiones et superstitiones.*

(2) *Ibid.*, p. 81 fin.

(3) AGRIPPAE *Censura sive retractatio de magia, in sua declamatione de vanitate scientiarum et excellentia verbi Dei*, p. 518 de l'éd. de Lyon.

et la production des fantômes. Par exemple, il prétend savoir par quels trucs les sorciers, à l'aide de certains miroirs, donnent aux gens simples l'illusion d'apparitions des démons ou des âmes des morts (1). A vrai dire, d'après lui, ces apparitions sont produites dans l'air, par réflexion des images, et non dans un miroir ; mais les lois de la physique ne permettent pas d'ajouter foi à cette explication. Un peu plus tard (1555), Jean de Pène recourt aussi à l'hypothèse des artifices pour expliquer les apparitions de la catoptromancie : « pour accomplir ce mystère (l'évocation des âmes des morts) les magiciennes se servent d'un miroir consacré par certaines formules, avec lesquelles elles prétendent évoquer les mânes. Tout cela m'est suspect et je crois bien qu'il doit y avoir là-dessous quelque fourberie » (2).

Les effets souvent étranges des lois de la catoptrique incitaient les imposteurs à recourir à bien des supercheries. Il en est une qui est souvent mise en œuvre dans l'Extrême-Orient, à l'aide de miroirs de métal légèrement convexes et portant, sur l'une des faces, des figures en relief : ce sont les miroirs magiques japonais. On s'en sert pour faire apparaître, sur une surface réfléchissante, juxtaposée à la face polie, une image qui correspond aux reliefs du revers, après avoir naturellement masqué ceux-ci. Les physiciens expliquent ce phénomène par la construction particulière de ces miroirs. Leur épaisseur est inégale et le rayon de courbure de la partie convexe n'étant pas partout le même, « il en résulte des foyers différents et la formation de diverses images. Or l'on peut calculer les épaisseurs à donner au miroir ou plutôt celles de la figure en relief du revers, de manière à produire de l'autre côté une image du même genre que cette figure. En repoussant avec le marteau la partie lisse et convexe, la résistance inégale qu'elle offre en raison de l'épaisseur variable des figures postérieures, donne l'effet cherché » (3).

(1) *De occulta philosophia*, I, 6, p. 14.

(2) Dans sa préface à l'édition de l'optique et de la catoptrique d'Euclide : trad. de A. DE ROCHAS, *La science des philosophes et l'art des thaumaturges dans l'antiquité* (2e éd.), pp. 236 ss.

(3) A. MAURY, *Sur un miroir magique du XVe ou XVIe siècle* dans la *Revue archéologique*, III (1846), 1, p. 168. Cf. BÄLZ, *Die sogenannten magischen Spiegel und ihr Gebrauch*, dans *Archiv für Anthropologie*, nouvelle série, II (1904), p. 42 a.

A. Maury, à qui j'emprunte ces détails, croit avoir découvert en Espagne un miroir de ce genre, qui daterait du XVe ou du XVIe siècle (fig. 2). Il porte, sur l'une des faces, une figure de diable cornu sculptée en léger relief : des lettres, des mots magiques et un serpent complètent la représentation. Une notice du XVIIe siècle expose la méthode qu'employait le sorcier sur lequel le miroir fut saisi, pour en tirer des effets merveilleux : après avoir recouvert d'une toile la face qui portait les figures et les inscriptions, il exposait la face lisse et convexe devant un vase rempli d'eau et il y faisait apparaître la figure du démon qu'il évoquait. Il arrivait encore au même résultat, dans une chambre légèrement obcure, en tournant la face polie du miroir vers un endroit de la chambre qui était, seul, vivement éclairé. Il se faisait, comme tous ses pareils, assister d'un enfant. Ainsi donc, si cette notice est exacte et si l'on accepte l'hypothèse qu'a faite Maury concernant les propriétés de ce miroir, le sorcier espagnol pratiquait une opération où la catoptromancie s'alliait à l'hydromancie, suivant un procédé courant ; mais, peu confiant en son pouvoir de suggestion ou dans les facultés de visionnaire de son sujet, il recourait à une supercherie pour produire les apparitions.

L'un des plus illustres physiciens et mathématiciens du XVIe siècle, Jérôme Cardan, montre une attitude assez hésitante, faite pour une part de crédulité, pour une part de scepticisme, à l'égard de la divination par l'eau, le miroir, le cristal et l'ongle. Il accepte le récit, qu'il tient de Mélanchthon, de la découverte d'un trésor, faite à Nuremberg en 1530, par un prêtre qui pratiquait la cristallomancie (1), ainsi que la réalité des révélations faites à l'empereur Didius Julianus par la méthode de l'inspection du miroir. Par contre il rapporte, avec quelque ironie, des expériences de lécanomancie faites sous ses yeux et qui, malgré les apparitions dont furent gratifiés les visionnaires, n'eurent aucun succès au point de vue de la divination (2). Il n'accorde non plus aucun crédit aux méthodes qui font pratiquer à des enfants l'inspection des vases et des ongles (3).

Le traité de magie *De caeremoniis magicis*, qu'un faussaire composa sous le nom d'Agrippa pour en faire un quatrième livre de son *De*

(1) *De subtilitate* (Nuremberg, 1545), c. 19 ; éd. de Lyon (1663), t. III, p. 657 b.
(2) *De rerum varietate*, XVI, 93, t. III, p. 325 b.
(3) *De subtilitate*, c. 19, t. III, p. 656 b.

occulta philosophia, nous donne des renseignements fort intéressants sur la consécration religieuse des instruments magiques à l'époque de la Renaissance. Précisément le miroir figure parmi les instruments de l'art mentionnés dans ce texte. « Dans les consécrations des instruments et de tous objets qui servent à l'art, tu procéderas comme pour la consécration des lieux de l'opération, en les aspergeant d'eau bénite, les encensant, les oignant d'huile sainte, traçant sur eux quelque signe sacré et les bénissant, en même temps que tu prononceras une oraison et rappelleras des textes tirés de l'Écriture sainte et de l'histoire religieuse, et des noms divins qui paraîtront avoir un rapport avec l'objet que tu veux consacrer... Tu consacreras de même les expériences et les livres et tout ce qui est analogue dans les écrits, les peintures, etc., par aspersion, encensement, onction, signes, bénédictions et commémoration de textes sacrés... Il y a encore un autre rite de consécration merveilleusement puissant et efficace : il constitue un genre de superstition. Il consiste à appliquer dans une église, à l'objet que nous voulons consacrer, le rite de consécration ou de collation d'un sacrement, tel le rite du baptême. Il faut savoir que le vœu, l'oblation et le sacrifice ont une force de consécration qui s'applique à la chose comme à la personne : ils sont comme des conventions et des pactes conclus entre les noms par lesquels ils sont exécutés et nous qui les exécutons et ces conventions sont inhérentes au désir que l'on a et à l'effet que l'on souhaite : par exemple quand nous vouons, offrons et sacrifions, en prononçant certains noms, nos objets, tels que les aromates, les onguents, les anneaux, les figurines, les *miroirs*, ou d'autres choses qui sont moins matérielles, comme les sceaux, les pentacles, les incantations, les oraisons, les peintures et les textes » (1).

Dans les *Propos de table* (1531-1546) de Luther, il est question à deux reprises de cristallomancie. Dans l'un des passages (2), Lauterbach raconte l'histoire d'un homme qui, ayant conclu un pacte avec le diable, aurait reçu de lui un cristal au moyen duquel il pratiquait la divination. Après avoir acquis la fortune par ses consultations, il

(1) Edité à la suite du *De occulta philosophia* chez Béring frères à Lyon, s. d. (vers 1531). Il est question de la consécration dans les pages 539-543.

(2) *D. Martins Luthers Tischreden*, éd. de Weimar, Böhlhaus, 1912, III, n° 3618 a.b.c., pp. 459 ss.

fut trahi par son Patron, emprisonné et condamné à mort pour crime de sorcellerie. Il fut exécuté à Erfurt en 1537. L'autre texte, rapporté par Heydenreich (1), mentionne la divination par le *speculum Mercurii* : ce miroir était un cristal dans lequel le diable procurait des visions à un enfant chaste. Nous avons rencontré chez Guillaume d'Auvergne un *speculum Apollinis* qui servait à la même divination. Mercure est, au même titre qu'Apollon, un dieu de la mantique ancienne, mais ce sont d'ordinaire les pratiques divinatoires du genre nécromantique qu'il patronne, en sa qualité de dieu psychopompe : il en est ainsi dans la lécanomancie décrite par Apulée (2) et dans les recettes des papyrus.

Luther observe que le diable ne peut tout voir et tout savoir et surtout qu'il est incapable de lire dans le cœur des fidèles ; de même, dans la divination par le cristal, il ne peut donner à l'enfant qu'une vision imparfaite des choses : une ville ou un château, par exemple, apparaissent toujours noyés dans une vapeur et un brouillard.

Il y a une étonnante concordance entre ces déclarations et ce qu'on lit dans les *Commentaires à la Genèse* de Luther (3). Le diable, y est-il dit, connaît bien des secrets, les délibérations des rois, des sages, des jurisconsultes, des théologiens ; mais il ne peut sonder la foi et l'espérance du chrétien. Ce qui montre la limitation de ses connaissances, c'est que, dans la divination par les cristaux et les miroirs de Mercure, il ne montre jamais que des formes indistinctes, par exemple une cité ou une personne enveloppées de brume ou de pluie. On observera que, dans ce texte, le miroir de Mercure est distingué du cristal, alors que les deux instruments sont confondus dans les *Propos de table*. L'erreur de Heydenreich — si erreur il y a — provient du fait qu'à cette époque on fabriquait des miroirs de cristal : cela résulte d'une définition du *Lexique d'alchimie* de Ruland que j'ai rapportée plus haut (4) et de certaines représentations figurées où l'on voit des *Cristallseher* employer un miroir (figures 3 et 4). Quant aux brumes qui voilent les premières apparitions dans la catoptromancie, elles sont souvent mentionnées par les occultistes

(1) *Ibid.*, V, n° 5457, p. 165.

(2) *Apologie*, 42.

(3) *Enarrationes in Genesim*, t. IV, c. 38, p. VIII de l'édition de Nuremberg, 1563.

(4) P. 58.

et les expérimentateurs modernes, mais ceux-ci nous disent qu'elles se dissipent rapidement pour faire place à des visions très nettes.

Dans la préface à son édition du *De defectu oraculorum* de Plutarque, Joachim Camerarius rapporte, d'après Spengler, l'histoire d'une boule de cristal qu'un patricien de Nuremberg gardait enveloppée dans une pièce de soie et dans laquelle un jeune garçon vierge ou une femme enceinte avaient des visions révélatrices. Accablé par le remords du péché de superstition et de magie qu'il avait longtemps commis, cet homme remit la pierre à Spengler qui la détruisit (1). Vers la même époque, comme nous l'avons dit à propos de Cardan, Mélanchthon connut un prêtre qui pratiquait la cristallomancie avec l'aide du démon ; en 1530, ce prêtre ayant appris par ce moyen l'existence d'un trésor caché, périt en faisant des fouilles pour le découvrir (2).

Paracelse mentionne souvent dans ses ouvrages (3) toutes les variétés de la catoptromancie, qu'il appelle art béryllistique : celui-ci constitue une partie d'un art magique nommé nécromancie ou nigromancie. Parmi les instruments employés de son temps, il cite le miroir, le cristal, le béryl, le verre, la houille, l'ongle et même les lunettes, et il sait que cette divination peut être pratiquée à l'aide de n'importe quel objet à surface brillante. Notons la première apparition de la houille parmi les instruments employés : elle rentre dans la catégorie des miroirs à fond sombre dont il a été question plus haut.

(1) D'après J. G. GÖDELMANN, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis recte cognoscendis et puniendis* (Francfort, 1591), éd. de 1676, pp. 50 ss. Cf. DEL-RIO, *Disquisitiones magicae* (1599), IV, 2, 6, 4, p. 546 ; F. NORK, *Die Sitten und Gebräuche der Deutschen* (Stuttgart, 1849), reproduit dans SCHEIBLE, *Das Kloster*, XII, p. 647. Joachim Camerarius est devenu Joachim Cameracensis, de Cambray, dans J. BODIN, *De magorum daemonomania* (Paris, 1580, trad. franç. 1582), p. 114, et dans A. BIRLINGER, *Zu Goethes Faust und Gross-Kophta*, dans *Alemania*, IX (1881), p. 76 s.

(2) Cette histoire n'est qu'un double de celle que raconte Cecco d'Ascoli, supra, p. 44, n. 4.

(3) Aureoli Philippi Theophrasti PARACELSI *opera*, éd. de Genève, 1658 : *De philosophia occulta*, II, p. 490 a.b. *De signatura rerum naturalium*, IX, fin, II, p. 116a. *Explicatio totius astronomiae*, II, pp. 648 a, 654 a et 667 b. Cf. *The hermetic and alchemical writings*, trad. angl. de A. E. Waite (Londres, 1894), I, pp. 171, 185 ; II, pp. 296, 303, 313 etc.

Les visions obtenues par la contemplation de ces objets donnent, dit Paracelse, l'impression de la réalité et révèlent les secrets du passé, du présent et de l'avenir. Le jugement que porta cet étrange esprit sur les phénomènes de la catoptromancie varia avec le temps, si du moins tous les ouvrages que la tradition lui attribue sont réellement de lui. Tantôt il donne une explication naturelle des visions, par exemple en faisant intervenir les influences astrales et le travail de l'imagination, selon la doctrine que nous avons vu mettre en pratique par Artéfius et par l'arabe Alkindi. « La nigromancie est un art naturel, issu des astres. Avant tout, remarquez la propriété des béryls, dans lesquels on voit le passé, le présent et l'avenir... l'astre imprime dans le cristal l'image de son influence, l'image de l'être ou objet sur lequel porte la consultation. Cela doit se produire en faisant entrer la constellation (dans le cristal) comme il est expliqué dans la magie... Les astres peuvent être attirés (dans ces objets) par la force des paroles, pour qu'ils y accomplissent leur œuvre *selon notre imagination*... c'est ainsi que se produisent les visions dans les verres, les miroirs, les ongles, l'eau » (1). Le procédé magique d'incorporation des vertus astrales dans les cristaux, auquel fait allusion Paracelse, ne peut être que celui de la fabrication des *gamaheys*, dont il est question dans le chapitre sur la magie (2) et dans le traité *De imaginibus* (3). Paracelse appelle *gamaheys* des gemmes (parmi lesquelles il cite surtout le cristal, la cornaline et le saphir) et des miroirs d'acier sur lesquels on gravait les figures, les signes et les noms des planètes ou ceux de leurs anges et démons, afin d'y imprimer et d'y emprisonner en quelque sorte leurs influences, dont on pouvait alors tirer parti quand bon semblait. Cela s'appelait aussi *consteller* la pierre ou le miroir. L'opération visait avant tout à assurer à celui qui portait cet objet l'influence favorable des planètes dans toutes les circonstances de la vie. Mais l'allusion qui est faite à cet usage dans le chapitre qui concerne la nigromancie béryllistique et l'emploi du miroir pour cette opération montrent que l'on *constellait* aussi en vue de la divination (4).

(1) *Explic. iotius astronomiae*, II, p. 654 ; cf. *The hermetic* etc., I, p. 171, note.

(2) *Explic.*, II, p. 652 a ; cf. p. 667 a et b ; *De carduo*, II, p. 172 b ; *Astronomia magna*, II, p. 558 b.

(3) *De imag.*, II, pp. 499 a et 502 a.b.

(4) B. ANHORN, *Magiologia* (Bâle, 1674), p. 518, rapporte, d'après Joh. Cambilton, une anecdote qui confirme cette interprétation : un Français possédait

Ailleurs, Paracelse croit à la vertu de la seule contemplation : « conjurer le cristal, pour que toutes choses puissent y être aperçues, c'est simplement bien observer quelque chose, connaître et comprendre ce qu'elle est. Le cristal est une figure de l'air : tout ce qui apparaît dans l'air, mobile ou immobile, apparaît aussi dans le miroir ou le cristal, comme une vague (?). Car l'air, l'eau, le cristal, pour ce qui concerne les visions, c'est tout un, comme un miroir dans lequel on voit le reflet inverse d'un objet » (1). En plusieurs endroits (2), il rejette comme une vaine superstition l'emploi des prières, des conjurations et des autres rites par lesquels les magiciens s'imaginaient amener ou forcer les esprits à se manifester et à révéler les secrets.

Tout autre est l'attitude de l'auteur de l'*Astronomia magna*, ouvrage attribué à Paracelse, à tort selon moi (3). Ici les diverses espèces de la divination par le miroir, le béryl, la houille, les ongles, et, en général, tout objet brillant et réfléchissant la lumière, relèvent de la nectromancie, distincte de la nigromancie ; ces deux arts font partie, avec la magie proprement dite, l'astrologie et d'autres sciences occultes, de l'astronomie. La nectromancie (mot que l'auteur a forgé et dont on ne devine pas l'étymologie) utilise des génies élémentaires appelés *flaga* ou *flagae*, dont la nature est mal définie, mais qui paraissent être des doubles spirituels, doués d'une force magnétique, de chaque être et de chaque objet. Le nectromancien peut, par des

un miroir constellé grâce auquel il aurait révélé l'avenir à son roi. On peut rapprocher de ce rite la coutume, à laquelle fait allusion GUILLAUME D'AUVERGNE, *De legibus*, p. 78 *A h*, de graver les noms des anges planétaires sur les miroirs divinatoires.

(1) *Cœlum philosophorum*, II, p. 124 b ; cf. *The hermetic* etc., I, p. 14.

(2) P. ex. *De arte praesaga*, 2 (éd. de Genève, II, p. 404) ; cf. *De philos. occulta*, II, p. 490 a-b.

(3) *Astronomia magna sive philosophia sagax*, I, 4 et I, 6 (éd. de Genève, II, pp. 546 a, 563 a, 564 b, 566 a-b). Sudhoff, à qui on doit d'excellentes recherches sur la tradition des œuvres de Paracelse (*Versuch einer Kritik der Echtheit der Parac. Schriften* : I Bibliographia Paracelsica, 1894, II Paracelsus-Handschriften, 1899), n'a pas, que je sache, publié le IIIe volume de cette étude, où devait être examinée l'authenticité des ouvrages. Toutefois, dans son édition (Oldenbourg, 1922 ss., tome XII, 2) il considère l'*Astronomia magna* comme authentique (note de Mlle Marie Delcourt).

prières ou des menaces, les faire apparaître dans les surfaces polies et en obtenir des révélations par des signes ou des images. L'auteur sait que l'on emploie de préférence des enfants vierges dans la pratique de cet art, mais il nie que la pureté et la virginité aient la vertu de favoriser les visions. La théorie qui concerne les *flaga* paraît être née d'un essai de rationalisation des doctrines démonologiques qui infestaient réellement la vie de l'époque et rendaient impossibles les progrès de la science dans l'explication de phénomènes jusqu'alors mal explorés. C'est dans une intention analogue que Démocrite avait imaginé autrefois la théorie des εἴδωλα ou spectres, et l'occultisme moderne, celle des *doubles*.

Dans son traité *De abditis rerum causis* (1560), le médecin Jean Fernel décrit une séance de catoptromancie à laquelle il a assisté. « J'ai vu, dit-il, quelqu'un attirer dans un miroir, par la force de ses paroles, des spectres variés ; tout ce qu'il leur ordonnait était exprimé soit par écrit soit par des images réelles, avec tant de clarté que tous les assistants en apercevaient tous les détails promptement et aisément. On entendait des mots sacrés, mais souillés d'immonde façon par des noms affreux, tels que ceux des puissances des éléments, et les noms effrayants et étranges des chefs qui règnent sur les régions de l'Orient, de l'Occident, du Midi et du Nord » (1). Ces conjurations nous rappellent les évocations des puissances démoniaques des points cardinaux dont il était question dans un passage du *De umbris idearum* de Salomon, cité et commenté par Cecco d'Ascoli. Ce dernier les rapportait à la divination par l'emploi de figurines de métal ; mais le texte de Fernel montre qu'on les employait également dans la catoptromancie. Les croyances démonologiques relatives aux points cardinaux ou plus exactement aux régions du monde jouent déjà quelque rôle dans la magie gréco-égyptienne (2), mais elles se sont beaucoup développées au moyen âge (3).

Au cours du XVIe siècle, parurent plusieurs ouvrages, tant descriptifs qu'historiques, traitant de la divination : l'un des mieux documentés et des plus importants par l'influence qu'il eut sur tous les

(1) I, 11, édition de 1644, page 116.
(2) HOPFNER, *op. c.*, I, pp. 82 (§ 332) et 198 (§ 774).
(3) Cf. par exemple, *Anecdota Atheniensia*, I, pp. 33 ss.

théoriciens et historiens postérieurs est celui de C. Peucer, publié en 1553 (1). Peucer forme un seul groupe des méthodes appelées λεκανομαντεία, γαστρομαντεία, κατοπτρομαντεία, χρησταλλομαντεία (sic), δακτυλιομαντεία, ὀνυμαντεία (sic), ὑδρομαντεία, ἀερομαντεία. « On y cherche, en effet, des révélations dans des signes et des images que les démons forment et peignent, pour ainsi dire, ou montrent de quelque autre manière dans certains objets, — soit qu'ils y soient enfermés sous une apparence visible, soit qu'ils n'y apparaissent pas eux-mêmes, — lorsque les magiciens les regardent et les observent dans l'intention de recueillir des réponses à leurs questions. Ces signes, formés de façon artificielle, ne sont vus et compris que par ceux-là seuls dont le démon veut qu'ils soient aperçus ; le démon fascine les sens des autres pour qu'ils ne remarquent rien de ce qui se passe ; parfois ils ne sont même pas aperçus par les magiciens à qui a été accordé le don de comprendre et d'interpréter ces prestiges ». La lécanomancie est décrite à peu près comme dans Agrippa ; les lamelles d'or et d'argent y jouent le même rôle, mais les démons y bornent leur intervention à des révélations orales (2). La gastromancie emploie une fiole remplie d'eau et éclairée par des cierges ; les révélations des démons se produisent sous forme de certaines images qu'aperçoit un enfant chaste ou une femme enceinte. La catoptromancie emploie des miroirs parfaitement polis dans lesquels le diable fait apparaître les choses et les événements dont on s'enquiert. La cristallomancie se pratique à l'aide de cristaux taillés et polis ; parfois le diable paraît y séjourner sous une forme réduite. Dans l'ony(cho)mancie, on enduit d'huile et de suie l'ongle d'un jeune garçon chaste et on le tend vers le soleil : de la combinaison de l'huile, de la suie et des rayons solaires, on croit que se forment les images des choses que l'on veut connaître, mais c'est l'imposture du diable qui les produit. Remarquons que la méthode

(1) *Commentarius de praecipuis divinationum generibus* (Witteberg, 1553), pp. 123 b ss. C'est la première fois qu'apparaissent les termes κατοπτρομαντεία, χρυσταλλομαντεία et ὀνυ(χο)μαντεία, et il n'est pas interdit de penser que Peucer les a trouvés dans l'un ou l'autre manuscrit grec contenant des recettes magiques. Seul le terme χρυσταλλομαντεία est attesté par un manuscrit de Milan (*Anecdota Atheniensia*, I, p. 499).

(2) Comme dans la méthode de lécanomancie que décrit PSELLUS, *De daem.*, 6 (Patr. grecque, t. 122, p. 881 = J. BIDEZ, *Michel Psellus* [Catalogue des mss. alchimiques grecs, VI], Bruxelles, 1928, p. 129, 21 ss.)

onychomantique que connaît Peucer emploie un miroir à fond sombre, comme la palamomancie décrite par Hartlieb.

On le voit, la démonologie a tout envahi. Il n'est plus question d'interprétation rationaliste, sinon, à propos de l'onychomancie, pour la rejeter par une affirmation catégorique, si bien que nous ne pouvons même plus reconstituer avec précision la théorie psychologique à laquelle elle faisait certainement appel. Même le fait que les visions ne sont pas perceptibles pour tout le monde est interprété à rebours.

La classification, les définitions et l'explication de Peucer furent adoptées par la plupart des théoriciens du XVIe et du XVIIe siècles. Notre compatriote Jean Wier (1) s'en inspire au point qu'il reprend presque mot pour mot le texte de Peucer : il avoue d'ailleurs ces emprunts. Chose curieuse : lui qui explique la plupart des croyances relatives à la magie par des maladies de l'imagination, qui a étudié et proclamé l'un des premiers l'influence du sexe, du tempérament et de certaines maladies sur la formation des hallucinations et qui eut un jugement si sain et une attitude si courageuse dans la question des procès de sorcellerie (Bodin l'appelle avec une haine et un mépris non dissimulés le défenseur des sorciers), a subi l'influence de Peucer au point de reproduire son explication démonologique des phénomènes de la divination.

Au XVIe siècle, la *Démonomanie* du magistrat Jean Bodin (2), le *Tractatus de magis* du juriste Gödelmann (3), l'*Histoire* (anonyme et légendaire) *de Christophe Wagner* compagnon du docteur Faust (4), les *Disquisitiones magicae* de notre compatriote le Père M. Del-Rio (5), un Commentaire (anonyme) aux chapitres de Pline sur

(1) *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis* (Bâle, 1563), éd. de Bâle, 1577, II, 12, pp. 193 ss. Cf. pp. 251 ss., 259, 264.

(2) *De magorum daemonomania* (Paris, 1580), II, 2, éd. de Bâle, 1581, pp. 114 ss. Ce magistrat préconisait une répression fort sévère des délits de sorcellerie.

(3) *Tractatus de magis, veneficis et lamiis recte cognoscendis et puniendis* (Francfort, 1591), I, 5, éd. de Nuremberg, 1676, pp. 46 ss.

(4) *Christoph Wagner's, Faust's Famulus Leben und Thaten,* 1re éd. 1593; 2e éd. 1714 reproduite dans J. SCHEIBLE, *Das Kloster,* t. III (Stuttgart, 1846), pp. 119 ss.

(5) Louvain, 1599. Edition de Cologne, 1633, pp. 545 a ss.

la magie [1], au XVIIe siècle le *De divinatione et magicis praestigiis* de Boissard [2], le *Trinum magicum* publié par César Longin [3], l'*Incrédulité et mescréance du sortilège* de P. De l'Ancre [4], l'*Œuvre des Œuvres* de l'abbé J. Belot [5], la *Magiologia* du pasteur Anhorn [6] (fig. 3), le *Traité des superstitions* de l'abbé Thiers [7], l'*Archaeologia graeca* de J. Potter [8], et bien d'autres ouvrages de moindre importance reproduisent presque textuellement les définitions de Peucer.

Le Père Del-Rio décrit avec plus de précision que d'autres, l'instrument de la cristallomancie : on emploie, dit-il, des morceaux de cristal enchâssés dans des anneaux et dans d'autres objets ou isolés et taillés en forme de cylindre ou d'obélisque. Dans un passage [9] où il examine la nature du genre de divination pratiqué par le roi de Babylone d'après Ezéchiel, Del-Rio nous rapporte une interprétation proposée par certains commentateurs qui voulaient y reconnaître une pratique catoptromantique : les magiciens qui s'adonnaient à ce genre de divination employaient en effet, dit-il, une pointe de lance brillante, aussi bien que l'ongle et le cristal. Ce texte permet d'ajouter la pointe de lance à la liste déjà longue des objets brillants dont se servait l'art spéculaire : il prendra place à côté du couteau et de l'épée et son emploi s'explique sans doute par les mêmes raisons.

Bodin nous apprend [10] que la cristallomancie est pratiquée tantôt

(1) Publié à la suite de l'édition de Lyon, Béring (vers 1531), des œuvres d'Agrippa de Nettesheim, pp. 595 ss.

(2) *Tractatus posthumus de divinatione* etc., Oppenhem, s. d. (entre 1602 et 1611), pp. 15-16.

(3) *Trinum magicum sive secretorum magicorum opus editum a Caesare Longino philos.* (Francfort, 1616), pp. 85 ss.

(4) Paris, 1622 ; ch. V, pp. 232 ss.

(5) Paris, 1623 : livre *De la Chiromancie*, ch. 22-24 (éd. Streel, Liége, 1704, pp. 198 ss.).

(6) *Magiologia, christliche Warnung für dem Aberglauben und Zauberey* (Bâle, 1674), II, 5, 2, pp. 511 ss. Le frontispice de cet ouvrage, devenu très rare (j'ai pu consulter l'exemplaire de la bibliothèque de Strasbourg) représente un *Cristalseher* parmi d'autres magiciens et devins (figure 3).

(7) *Traité des superstitions selon l'Ecriture Sainte* etc. (Paris, 1679). Edition de 1712, I, pp. 182 ss.

(8) Première édition en 1698. Edition de Leyde, 1702, II, 18, pp. 337 ss.

(9) P. 561 b de l'édition de Cologne, 1633.

(10) P. 114.

avec des cristaux, tantôt à l'aide de morceaux de glace : Michel Scot connaît aussi l'emploi de la glace dans la divination, mais il le rattache plutôt à l'hydromancie qu'à la cristallomancie.

L'auteur du *Trinum magicum*, bien instruit pourtant du rôle important que joue l'imagination dans la production des phénomènes ordinairement appelés magiques (1), ne songe pas plus que Wier à expliquer par cette théorie la divination imaginative.

Boissard rapporte une scène de catoptromancie (2) dont j'extrais ces détails parce qu'ils sont fort instructifs : « le magicien (consulté par un exilé qui veut savoir ce que sa femme fait pendant son absence) fait venir une fillette de huit ans ; en récitant des invocations et en chuchotant des exorcismes, il lui dénoue la chevelure qu'il asperge d'eau lustrale ; il trace sur le sol, en prononçant des incantations, un cercle et des caractères magiques ; au milieu, il place la fillette et lui ordonne de regarder attentivement dans un miroir. Il lui demande trois fois ce qu'elle voit ; longtemps le corps de l'enfant est agité de contorsions, son visage est bouleversé, ses yeux hagards et étincelants. D'une voix tremblante et haletante, elle répond : « Je vois, je vois, je vois. »

Les détails fournis par l'*Histoire de Christophe Wagner* sur la catoptromancie sont aussi intéressants : « on place le miroir dans l'eau, en observant certaines prescriptions concernant le temps et en accomplissant certaines cérémonies ; un enfant ou une femme enceinte qui n'a pas atteint le neuvième mois de la grossesse peut y voir ce qu'on désire » (3). Nous reconnaissons ici un type mixte de divination, analogue aux combinaisons de lécanomancie et de catoptromancie que nous avons rencontrées plus haut. Il est bon d'observer qu'une femme grosse peut remplacer l'enfant traditionnellement employé

(1) P. 15 : *De imaginatione et an tales effectus miros producere valeat. — Vis imaginationis maxima, inprimis quoad proprium imaginationis corpus : imo potest omnia quae naturalem coordinationem cum imaginatione habent. Exemplum in noctambulis. Num vero etiam quoad corpus alienum ? Non puto impossibile enim quod anima humana per imaginationem aliamve potentiam mediantibus vel radiis, spiritibus vel speciebus, efficere possit. Non tamen nego quin per accidens possit aliquid imaginatio in vicinum corpus arcta quadam coniunctione et contactu ei copulatum, modo imaginatio intensa sit, et corpus illud vicinum ad effectum illum recipiendum apte dispositum sit.*

(2) P. 15 sq.

(3) P. 119.

comme sujet visionnaire : la même substitution s'observe dans la cristallomancie que connaît Camerarius et dans la gastromancie décrite par Peucer.

« L'ony(cho)mancie peut se pratiquer avec de l'huile et de la suie dont on enduit l'ongle du pouce ou la main d'un sujet ; les démons conjurés apparaissent et livrent leurs réponses » (1). Cette double recette est tout à fait analogue à celles que rapporte Hartlieb, mais on observera que le terme d'onychomancie est étendu ici à ce que nous avons appelé la palamomancie.

La cristallomancie n'est pas mentionnée par l'auteur de l'*Histoire de Christophe Wagner* dans les chapitres consacrés à la description des divers genres de divination. Ce n'est pas qu'il l'ignore, car, dans un autre passage (2), il rapporte que son héros, au cours de son séjour à Naples, aurait révélé, après l'inspection d'un cristal conjuré et présenté aux rayons du soleil, l'auteur d'un prétendu forfait (fig. 4) ; d'ailleurs, l'imposture du magicien ou la tromperie diabolique fut découverte juste à temps pour sauver celui qui était accusé injustement. La gravure ancienne qui accompagne le texte représente Wagner montrant aux assistants un miroir ovale où apparaît la figure du coupable (3). Derrière lui, sur une table à trois pieds, repose un crâne humain surmonté d'une cassolette où brûlent des parfums. La catoptromancie est donc pratiquée, ici aussi, selon des rites nécromantiques.

Potter, quoiqu'il s'inspire en général des définitions de Peucer, ne connaît sous le nom de catoptromancie que la divination par l'inspection du fond des coupes.

La catoptromancie est encore mentionnée dans la *Démonolâtrie* du magistrat lorrain N. Remi (4), qui se montra si rigoureux dans la répression de la sorcellerie.

A partir du XVIe siècle il semble que l'emploi du cristal l'emporte sur celui du miroir dans la pratique de la catoptromancie. La cristallomancie est surtout connue en Angleterre par les expériences

(1) P. 120.

(2) SCHEIBLE, *Das Kloster*, III, p. 128.

(3) A propos de ce miroir qualifié *cristal*, cf. supra, p. 68.

(4) Nic. REMIGIUS, *Daemonolatreia* (Lyon, 1595). Ed. de Cologne, 1596, III, 11, p. 386.

du médecin et mathématicien John Dee (1525-1608) (1), qui a laissé des descriptions des visions mystiques et des révélations dont le monde des esprits gratifiait les médiums qu'il employait (2). Dee paraît s'être servi de plusieurs instruments : un globe de cristal, identique ou analogue à celui qui est conservé au British Museum comme lui ayant appartenu et qui mesure environ cinq centimètres de diamètre (3) ; un miroir d'obsidienne et un morceau de houille très brillant (4), qui faisaient l'office de ces miroirs à fond sombre dont l'emploi dans la catoptromancie est attesté par ailleurs. L'un de ces instruments, appelé de préférence *lapis manifestationis*, *lapis sacer et mysticus primo sanctificatus et praecipuus*, *receptaculum*, était conservé dans un étui en or, enveloppé de voiles de lin blanc (5) et déposé dans une sorte de tabernacle entouré de candélabres et de cierges, où il était l'objet de la vénération de Dee et de son principal associé et visionnaire Ed. Kelly. Dee prétendait qu'il lui avait été apporté par un ange (fig. 5) (6). Pour obtenir des visions et des révélations, on plaçait la pierre sur la « table du pacte », dont les

(1) Sur cet étrange personnage cf. KIESEWETTER, *Faust in der Geschichte und Tradition* (Leipzig, 1893), pp. 473 ss. ; Charlotte Fell SMITH, *John Dee* (Londres, 1909).

(2) Le *Private diary* et le *Spiritual diary* ou *Libri quinque mysteriorum.*

(3) *Guide to Mediaeval Antiquities of the Br. Museum* (1924), pp. 162 ss. : Whether the sphere of crystal exhibited in the same case (table-case, Bay XVI) is the « shew-stone » itself is less certain ; the stone which had the best claim to the title is a flat mirror of obsidian (doubtless of Mexican origin) once in the possession of Horace Walpole. But it would appear that Dr Dee used more than one stone ; and as some rough marginal notes in his diaries seem to indicate a spherical object, it is possible that the Museum stone may have been the « chrystallum » in which many of the visions appeared. All four objects (la sphère et les disques de cire dont il sera question plus loin) are believed to have come to the Museum, together with some of Dee's diaries, with the Cottonian library, which had been bequeathed by Sir John Cotton to the nation as early as the year 1702.

(4) KIESEWETTER, *op. c.*, p. 474 ; L. A. CAHAGNET, *Arcanes de la vie future dévoilés* (3e éd., 1896), I, p. 301 : C'était un morceau de charbon de terre parfaitement poli, taillé en forme circulaire, avec un manche. Il fut vendu en 1842, avec diverses curiosités de M. Horace Walpole, à Straberry-Hill pour 326 francs.

(5) A ce propos, comparez l'habillement du cristal dans les méthodes que décrit Hartlieb, supra, pp. 54 et 56.

(6) Cette figure, empruntée au frontispice de l'ouvrage de Méric Casaubon, dont il est question un peu plus bas dans le texte, montre « le Dr Dee prétendant

côtés étaient décorés de signes cabalistiques et dont les quatre pieds reposaient sur des disques de cire où étaient imprimés des sceaux magiques et des noms divins. La pierre était placée sur un cinquième disque de cire, de dimensions plus considérables, recouvert d'un voile de soie rouge (1). Trois de ces *sigilla Dei* sont conservés au British Museum avec le globe de cristal mentionné plus haut. Les révélations et les prophéties de caractère politique obtenues par la consultation des esprits et des anges, Anaël, Uriel (2), Michel, Raphaël, etc., qui apparaissaient dans les cristaux, firent tant de bruit que l'empereur d'Allemagne Rodolphe II et le roi de Pologne Etienne attirèrent à leur cour Dee et son visionnaire et que, un demi-siècle après la mort de Dee, Méric Casaubon consacra un livre à l'étude de ces phénomènes (3).

De nombreux témoignages attestent d'ailleurs la diffusion de la pratique de la cristallomancie en Angleterre au XVIe et au XVIIe siècles. Les principaux sont ceux de Lodge (4) et d'Aubrey (5), qui mentionnent l'inspection de cristaux ou de béryls par des enfants vierges au cours de scènes de conjuration des démons. Aubrey raconte l'histoire d'un béryl de forme sphérique, enchâssé dans un

que sa pierre lui est apportée par le ministère d'un ange ». On peut se demander si la pierre sacrée figure parmi les objets représentés. La main gauche de Dee tient un compas et repose sur une sphère. Mais celle-ci est trop volumineuse pour qu'on puisse y reconnaître la boule de cristal dont parlent les textes ; d'ailleurs un tracé géographique paraît y être figuré, ce qui indique un globe terrestre. De la main droite, Dee tient un objet (une tablette ?) triangulaire sur lequel est dessiné une figure géométrique : à quelque distance du sommet est attachée une tige qui porte une petite boule, sur laquelle Dee paraît porter son regard. Il est possible que ce soit là la pierre des apparitions.

(1) Ch. F. SMITH, *op. c.*, pp. 72 ss. *Guide to med. antiq.*, p. 162 (figure).

(2) Sur Anaël, cf. infra, p. 100 ; sur Uriel, supra, p. 59.

(3) Sous le titre : *A true and faithful relation of what passed for many years between Dr John Dee (a mathematician of great fame in Queen Elisabeth and King James their reignes) and some spirits* etc. *With a preface confirming the reality (as to the point of spirits) of this relation and showing the several good uses that a sober Christian may make of all.* Londres, 1659. Je dois une notice sur ce livre et une description des objets exposés au British Museum à M. Herman Janssens.

(4) Dans l'ouvrage *Wits miserie* (1596), d'après BRAND, *Popular antiquities of Great Britain* (1777), éd. de Carew Hazlitt (Londres, 1870), III, p. 108.

(5) *Miscellanies* (1696), édition de 1857, pp. 154 s. Cf. BRAND, *op. c.*, p. 109 (témoignage de Lilly).

cercle d'argent et monté sur un pied de métal doré, ce qui donnai à l'ensemble l'aspect d'un ostensoir. L'anneau portait les noms de anges Michel, Gabriel, Uriel, Raphaël (1) et il était sommé d'un croix. Il fut d'abord la propriété d'un ministre du culte de Norfol qui, grâce à une formule de conjuration puissante, y voyait appa raître les anges et les esprits. Il passa ensuite aux mains d'un meunie qui s'en servait pour opérer des cures merveilleuses, le béryl lu révélant l'ordonnance écrite ou le remède. L'autorité le saisit comme instrument de magie, en 1645.

Des documents judiciaires de 1570 et de 1590 attestent encor l'emploi du cristal par les magiciens et les devins (2). Le premie ne mentionne qu'une expérience de cristallomancie au cours d laquelle on consulta, infructueusement d'ailleurs, un certain espri appelé Oryence (3) pour retrouver une somme d'argent dérobée Le second est beaucoup plus intéressant parce qu'il décrit tou les objets découverts au cours d'une perquisition pratiquée dans l cabane qui servait de salle d'opération à deux magiciens. Plusieur cercles étaient tracés sur le sol de la cabane, qui était construit sous un arbre. A l'intérieur ou tout auprès, on trouva des livre et des parchemins couverts de croix et munis de sceaux, un crista dans lequel était gravé le nom de Sathan, le cadavre d'un coq rouge une coiffe, un surplis, une couronne, un sceptre doré, une larg épée, un morceau de cuivre doré portant des lettres magiques, bref à côté de la victime du sacrifice, tout l'attirail de sorcellerie nécessair aux évocations des démons (4). L'un des sorciers portait sous se vêtements, par devant, une peinture représentant des serpents par derrière une image du Christ en croix. On notera le mélange d

(1) A rapprocher des anges que mentionnent les mémoires de John Dee, supra p. 79.

(2) Rapportés par W. H. HART, *Observations on some documents relating t magic in the reign of Queen Elizabeth*, dans *Archaeologia*, publ. by the Society o Antiquaries of London, XL (1866), pp. 391 et 397).

(3) Cet Oryence ou Oriens est l'un des quatre démons princes des points cardi naux dont il est question dans divers textes dès le XIIIe siècle (supra, pp. 45 ss. et 72; infra, pp. 98 et 103).

(4) C'est un attirail analogue à celui que décrivent les *Clavicules* de Salomon les *Commentaires* du philosophe grec Thoz et l'*Art du cercle* rapporté dans le manuscrits d'Athènes (*Anecdota Atheniensia*, I, pp. 12 ss., 406 ss., 473 ss.).

religion et de démonolâtrie qui caractérise en général l'art spéculaire de l'époque (1).

De la catoptromancie proprement dite, il y a peu de traces en Angleterre. Toutefois, c'est par une allusion à l'emploi du miroir révélateur de l'avenir que l'on explique un détail de la scène de l'évocation des rois de *Macbeth*, où le dernier roi apparaît portant un miroir qui montre ses successeurs.

En général c'est par la démonologie que les praticiens comme les observateurs du temps expliquent les révélations de la catoptromancie. Cependant, quelques esprits éclairés rejetaient toute influence surnaturelle dans les opérations dites magiques et refusaient même de croire à la possibilité de la divination. Reginald Scot (2) et le médecin John Webster (2) expliquent les prétendues apparitions tantôt par les hallucinations auxquelles sont naturellement sujets les enfants employés dans ces opérations, tantôt par l'imposture des charlatans qui se jouent de la crédulité des consultants.

A la même époque, diverses espèces de catoptromancie sont aussi pratiquées en France. Pierre Massé, en 1579, atteste que « la divination spéculatoire (*sic*) se faict pour mesme et semblable fin (la découverte des voleurs). On dict qu'elle est aujourd'huy fort commune en la France et que par icelle on voit et sont représentées en des mirouërs les images et figures des choses occultes et cachées et desquelles on faict inquisition (4) ». Le document le plus intéressant de l'époque est l'« Arrest et procédure contre Simon Achard,

(1) Du XVIIIe siècle date le témoignage de J. BRAND, *Popular antiquities of Great Britain* (1777), édition de Carew Hazlitt, Londres, 1870, t. III, pp. 107 ss. Le *speculator*, un garçon chaste, une jeune vierge ou une personne de vie irréprochable, après avoir récité les adjurations et les invocations aux esprits et aux anges qu'il évoque, regarde dans un béryl : tantôt il y voit les êtres et événements dont il s'informe, tantôt il entend des anges ou des esprits lui donner la réponse.

(2) *The discoverie of witchcraft*, 1584. L'attitude de Scot à l'égard de la sorcellerie rappelle celle de Wier, dont il utilise d'ailleurs l'ouvrage ; mais l'auteur rend le catholicisme romain responsable des ravages de la superstition et de la magie.

(3) *The displaying of supposed witchcraft* (Londres, 1677), pp. 310 ss.

(4) *De l'imposture et tromperie des diables, devins, enchanteurs, sorciers, noueurs d'esguillettes, chevilleurs, nécromanciens, chiromanciens* etc. (Paris, 1579), f. 32b. Cet ouvrage contient un traité des diverses formes de divination qui est indépendant du livre de Peucer, ce qui est exceptionnel à cette époque.

sieur de Beaumont, demeurant au bourg de Marsillac en Poitou, médecin empiric accusé de magie et nigromancie le 21 octobre 1596 », rapporté par P. De l'Ancre (1). Achard employait un miroir d'acier poli, de forme ronde, que consultaient des enfants, après un singulier rite qui vaut la peine d'être décrit. « Chaque conseil qu'il prend de l'esprit, il lui faut consigner deux escus pour ses salaire et rétribution, qui sont pliez dans un papier contenant le faict sur lequel on le veut consulter ; lesquels on met au soir, avec ce miroir dans lequel on asservit l'Esprit, dans un cerne, pour y demeurer la nuict, et le lendemain on va quérir le miroir pour le représenter auxdits enfants, environ l'heure de sept heures du matin, dans lequel miroir sont représentez les responses que rend l'Esprit aux demandes qui lui ont été faictes par la représentation des formes et façons comme la chose s'est passée ». Les révélations étaient l'œuvre d'un esprit Appes, « qu'il assubiettit et contraint par la vertu et puissance du nom de Dieu d'entrer dans le dit miroir et obeyr aux commandements que luy veut faire ledit Achard ». Le magicien se conformait aux prescriptions d'un traité manuscrit intitulé *Pentaculum et sigillum Salomonis*. Achard fut condamné par un arrêt de 1597 à être pendu et étranglé et il fut exécuté à Paris.

La littérature du temps mentionne souvent les miroirs magiques. Dans un *Hymne* de 1560 (2), Ronsard parle des démons qui

> sont si sots et si badins qu'ils craignent
> Les charmeurs dont les points et la voix les contraignent
> A leur faire service et les tiennent fermez
> Au dedans des mirouers ou des anneaux charmez
> Et n'en osent sortir enchantez d'un murmure
> Ou d'une voix barbare ou de quelque figure.

On observera que Ronsard est bien au courant des croyances et des pratiques magiques : tous les détails de cette courte description, comme d'ailleurs ceux de l'hymne tout entier, consacré aux *Démons*, correspondent à des réalités et attestent une documentation qui ne laisse rien à désirer.

(1) *Op. c.*, pp. 774 ss.
(2) *Hymnes*, I, VII, v. 401 ss. (éd. Blanchemain, Paris, 1861, t. V, p. 136).

Le *Timandre* de Bertaut (1601) contient une description intéressante des rites usités au début du XVIIe siècle (1). Une sorcière appelée « fée » et « nymphe », qui opère dans un antre, invite Timandre à contempler les traits de sa maîtresse dans un miroir qui « pend en l'air à trois chaînons dorez ». Elle

> S'approche du miroir et sur luy prononçant
> Les mots de qui l'empire est là le plus puissant,
> En fin après maints tours et maints estranges gestes,
> Commandant aux demons infernaux et celestes
> D'assister au pouvoir de ce verre enchanté
> Elle fait que Timandre apperçoit le Beauté
> Qu'il aime tant à voir, animer sa surface
> Et le feu de ses yeux briller en ceste glace.

Dans le même poème est rapportée la consultation catoptromantique que donne, à un certain cavalier Gernande, une dame magicienne qui cherche à l'abuser :

> Après qu'elle eut trois fois du pied frappé la terre :
> Par trois fois en bâillant haleiné sur le verre :
> Sur les bords du miroir figuré quelques traits,
> Bref de tout ce mystere accompli les secrets :
> O demons (ce dist-elle en ses plus bas murmures),
> Qui dedans ce cristal exprimez les figures
> De ceux dont il vous plaist vous rendre imitateurs,
> Tantost en gestes vrays et tantost en menteurs,
> Vengez-moy.....
> Elle appela Gernande et l'ayant fait trois fois
> Esteindre et r'aviver la lumière d'un cierge
> Y brusler du genest arrouzé d'huille vierge
> Et s'enclore au milieu d'un cercle de metal,
> Elle le laissa seul contempler ce cristal.

Les rites décrits sont des plus intéressants. L'emploi des fumigations, des cierges, des signes magiques et du cercle est connu par ailleurs : il faut noter toutefois qu'un cercle de métal a remplacé la figure tracée d'ordinaire sur la terre. La magicienne frappe trois fois la terre du pied : ce geste, auquel une vieille tradition reconnaît la vertu d'évoquer les âmes des morts et les démons infernaux, indique qu'ici aussi la nécromancie est associée à la catop-

(1) *Œuvres poétiques*, édition Chenevière, Paris, 1891, p. 212.

tromancie. Quant au rite de l'insufflation, dont l'origine antique est bien connue, nous verrons bientôt, par un parallèle tiré de la magie française, qu'il n'est pas non plus inventé par le poète.

L'intrigue des *Bergeries* de Racan (1618) (1) est basée tout entière sur une scène de catoptromancie ou de cristallomancie, où l'on voit un magicien abuser, avec l'aide des démons, de la confiance de l'une des héroïnes de la pièce. Au XVIIIe siècle encore, P. J. Bernard utilisa la catoptromancie dans *Phrosine et Mélidore* (2).

Il est question aussi de quelques-unes des méthodes de divination qui nous occupent dans le *Comte de Gabalis ou entretiens sur les sciences secrètes* de l'abbé de Villars (1670) : « Ne consulte-t-on pas, dit cet auteur, tous les jours les oracles aquatiques dans des verres d'eau ou des bassins ; et les oracles aériens dans des miroirs et sur la main des vierges ? Ne recouvre-t-on pas ainsi des chapelets perdus et des montres dérobées ? N'apprend-on pas ainsi des nouvelles des païs lointains et ne voit-on pas les absens ? » (3). La distinction des oracles aquatiques et aériens correspond à des catégories différentes d'esprits élémentaires. Ce texte explique pourquoi l'auteur anonyme d'un traité de divination du XVIe siècle rapproche la catoptromancie de l'aéromancie (4). Quant à l'expression *la main des vierges*, elle s'explique, comme dans le texte de la loi espagnole de 1265, par le mode de divination où la paume de la main est enduite d'encre ou d'un onguent noir fort luisant qui sert de miroir.

Je n'ai pas trouvé beaucoup de témoignages sur la pratique de ces diverses espèces de divination en Italie pendant la même période.

(1) Publié pour la première fois en 1625. L'instrument de la divination est appelé tour à tour glace, verre, cristal ; mais en un passage (IV, 5) l'auteur dit que les révélations eurent lieu « à travers le cristal d'un miroir enchanté », ce qui me paraît lever tous les doutes qu'on pourrait avoir sur la nature de l'instrument. Le magicien décrit sur le sol un cerne (cercle) dans les limites duquel les assistants doivent se tenir pour éviter les mauvais traitements des esprits.

(2) Chant IV, v. 204 ss.

(3) P. 64 de l'édition de Londres de 1742.

(4) Edité à la fin de l'édition de Lyon des œuvres d'Agrippa, p. 619 : *aeromantia fiebat per aereas impressiones in quibus apparebant daemones... iungitur huic ea magia quae speculis et corporibus splendidioribus fieri solet.*

Un concile provincial tenu à Milan en 1565 invite les évêques à rechercher et à châtier tous les devins ; dans la liste des pratiques divinatoires qui sont mentionnées dans ce document figure l'inspection des ongles (1). Aubrey raconte (2) d'après James Harrington qu'au XVIIe siècle, des voyageurs anglais de haut rang séjournant en Italie eurent l'occasion de rencontrer des magiciens qui leur procurèrent d'étonnantes visions dans des miroirs. Deux des magiciens astrologues que Catherine de Médicis avait, dit-on, l'habitude de consulter, étaient des Italiens : le fameux Ruggieri et Lucas Gauricus, évêque de Civita-Vecchia (3). Tous deux pratiquaient, paraît-il, la catoptromancie et la reine aurait obtenu de l'un d'eux des révélations sur l'avenir de la famille royale. Il est vrai que d'autres traditions attribuent l'expérience à un autre conseiller de la reine, Nostradamus (4) ; trop de légendes se sont formées sur les rapports de Catherine de Médicis avec ses astrologues et ses devins pour qu'on puisse établir les faits avec précision (5). Du début

(1) L'abbé THIERS, *Op. c.*, I, p. 181.

(2) *Op. c.*, p. 155.

(3) C. MEYER, *Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte* (Bâle, 1884), p. 282 (lequel cite PELLER, *Politicus sceleratus*, et ANHORN, *Magiologia*) ; KIESEWETTER, *op. c.*, p. 462 ; E. DEFRANCE, *Catherine de Médicis, ses astrologues et ses magiciens envoûteurs* (Paris, 1911), pp. 130 ss.

(4) Cf. DEFRANCE, *op. c.*, p. 136, qui décrit ainsi la scène : « A l'aide d'une croix de bois bénite et carbonisée à sa plus grande extrémité, Nostradamus avait tracé sur le sol le double cercle magique, selon les données contenues dans le grimoire du pape Honorius, et disposé sur cette figure géométrique un crâne humain, un tibia, une lampe à la flamme pâle et un chat endormi du sommeil magnétique. Le miroir avait été placé sur le manteau de la cheminée dans laquelle brûlaient des bûches saupoudrées de safran oriental. Accroupi au milieu du double cercle, la baguette magique en main droite, Nostradamus fit la conjuration d'appel et Anaël apparut. Catherine lui dit tout ce qu'elle attendait de lui ; et tout d'abord, dans la plaque d'acier poli, elle ne vit qu'un intérieur mystérieux, aux angles sombres et imprécis. Puis trois fantômes vagues dans leurs contours se dessinèrent en un épais brouillard. Du geste et de la parole, Nostradamus, touchant de sa baguette le miroir, reprit la conjuration et jeta de nouveau du safran oriental dans le foyer. Alors, il s'opéra soudain un changement sur la plaque métallique. Les lignes des personnages s'accentuèrent, les vapeurs épaisses se déchirèrent et les fils de Catherine de Médicis apparurent ». — On notera l'appareil nécromantique des préparatifs.

(5) La légende, en tout cas, si légende il y a, est fort ancienne : la consultation

du XVIe siècle daterait aussi la consultation qu'un pape aurait fait obtenir à l'ambassadeur du roi d'Angleterre Henri VII, qui voulait connaître les destinées de la famille royale et du royaume. Le plus ancien auteur qui en fasse mention paraît être Christophe Peller (XVIIe siècle) (1). Au début du siècle suivant elle est racontée par Jurieu d'après de prétendus documents originaux conservés dans sa famille (2). Enfin, au XVIIIe siècle, le fameux Cagliostro soutenait, dit-on, son crédit chancelant en organisant des séances publiques de cristallomancie, de lécanomancie, peut-être même de catoptromancie proprement dite, dans lesquelles il employait de jeunes sujets vierges qu'il appelait pupilles et colombes (3).

En Espagne la promulgation nouvelle, en 1598, de l'ancienne loi qui condamnait la sorcellerie et la divination montre que les superstitions étaient restées vivantes. Vers la même année, Del-Rio (4) raconte l'histoire d'un soldat espagnol en garnison à Bruxelles qui aurait vu sur son ongle, comme en un miroir, la tempête qui assaillait en ce moment la flotte du duc de Médina-Coeli, à sa sortie du port de La Corogne (1572). Les *Nouvelles* de Cervantès (1613) men-

catoptromantique de la reine est déjà rapportée dans le *Trésor d'histoires admirables* etc. de Simon Goulart (1600) et dans les *Œuvres* de Nicolas Pasquier, qui est de la même époque (DEFRANCE, *op. c.*, p. 130). Elle est donc à peu près contemporaine des événements.

(1) Cité par B. ANHORN, *Magiologia* (Bâle, 1674), p. 514 sq., par F. NORK, *Die Sitten und Gebräuche der Deutschen* etc. (SCHEIBLE, *Das Kloster*, XII, p. 645) et beaucoup d'autres auteurs.

(2) *Histoire critique des dogmes et des cultes* (Amsterdam, 1704), p. 472. La 2e édition (de 1705) comporte, en supplément, une gravure qui représente les apparitions, une lettre de Cuper demandant à l'auteur de qui il tient cette histoire et la réponse de Jurieu qui prétend l'avoir trouvée dans des papiers de famille.

(3) *Mémoire pour le Comte de Cagliostro, accusé, contre M. le Procureur général, accusateur* (Paris, 1786) cité par A. BIRLINGER dans la revue *Alemania*, IX (1881), p. 71. GŒTHE, *Grosskophta*, IIIe acte, sc. 9. C. MEYER, *Der Aberglaube des Mittelalters* etc., p. 283. M. HAVEN, *Le maître inconnu, Cagliostro* (Paris, s. d.), p. 55. GARINET, *Histoire de la magie en France* (Paris, 1818), p. 284. Cf. L. BELL, *Le miroir de Cagliostro*, Paris, 1860 (ouvrage que je n'ai pu me procurer).

(4) *Op. c.*, IV, 2, 6, 4, 6, p. 547 b. La date de 1572 m'a été fournie par les recherches de mon éminent collègue, M. Van der linden. — L'anecdote de Del-Rio est rapportée inexactement par P. DE L'ANCRE, *L'incrédulité et mescréance du sortilège* etc. (Paris, 1622).

tionnent, parmi les pratiques divinatoires usitées dans la magie de son temps, l'inspection du miroir et de l'ongle (1).

Pour l'Allemagne, il est impossible, en raison de leur nombre, de citer tous les témoignages des écrivains du XVIIe siècle ; ce sont surtout des textes de théologiens et d'écclésiastiques qui n'apportent aucun élément nouveau d'information (2).

C'est apparemment à la catoptromancie que l'illuminé Jacob Boehme, au début du XVIIe siècle, avait emprunté l'une des méthodes par lesquelles il s'efforçait de percer les secrets de la nature : il s'absorbait dans la contemplation d'un plat d'étain fort brillant et tombait ainsi dans une sorte d'état extatique qui favorisait singulièrement le travail de l'intuition et la réception de la révélation divine (3).

Il vaut la peine encore de rapporter le récit que donne Jean Rist (1668) (4) d'une consultation cristallomantique à laquelle il assista et qui fut remarquable, à l'en croire, par la réalisation des prédictions. Une vieille sorcière aurait révélé à une jeune fille qui voulait contracter un mariage auquel s'opposaient ses parents, la catastrophe qui l'attendait. « Elle étendit sur la table un petit mouchoir de soie bleue sur lequel étaient brodées des figures bizarres de dragons, de serpents et d'autres animaux ; elle mit sur ce mouchoir une coupe de verre de couleur verte et sur cette coupe une autre mouchoir de soie couleur d'or et, enfin, sur ce dernier mouchoir, une boule de cristal assez grosse, qu'elle recouvrit d'un linge blanc (5).

(1) *Novelas ejemplares* (éd. Brockhaus, Leipzig, 1869, p. 353) : *Coloquio que pasó entre Cipion y Berganza*, 115e réplique : hacer ver en un espejo ó en la uña de una criatura los vivos ó los muertos que le pedian que mostrase. —Plus loin, p. 354, il est question du cercle magique où la sorcière accomplit ses opérations.

(2) Cf. A. BIRLINGER, *op. c.* (dans *Alemania*, IX, 1881), pp. 82 ss. Le témoignage le plus intéressant paraît être celui de G. STENGEL, *De judic. Divin.*, I, 36 (rapporté par B. ANHORN, *Magiologia*, 1674, p. 514), qui se plaint de la grande diffusion de la divination par inspection du miroir, du verre et de la boule de cristal.

(3) Voyez l'article Jacobus Böhme dans l'*Encyclopedia Britannica*, p. 113.

(4) *Die alleredelste Zeitverkürzung*, pp. 255 ss., d'après A. BIRLINGER, *op. c.*, pp. 79 ss. ; NORK, *op. c.*, (SCHEIBLE, *Das Kloster*, XII, p. 645) ; GRIMM, *Deutsche Sagen*, I, 118. Allusion dans ANHORN, *Magiologia*, p. 518.

(5) Ces rites rappellent par certains traits ceux qu'employait John Dee ; le cristal des magiciens qu'a connus Hartlieb était aussi enveloppé de linges ou d'étoffes, de même que celui dont parle Spengler (supra, pp. 54 ss., 69, 78).

Elle fit ensuite quelques gestes étranges, marmotta entre ses dents quelques paroles inintelligibles et, la cérémonie achevée, elle prit respectueusement la boule, pria la jeune demoiselle et son compagnon de venir près d'elle à la fenêtre et leur dit de regarder ».

Les princes allemands sévissaient cependant contre les sorciers et les devins. En 1611, le duc Maximilien de Bavière rendit un édit condamnant les pratiques superstitieuses, la magie et la sorcellerie dans lequel il s'appuie sur les constitutions des empereurs romains pour justifier ses mesures de répression (1). Parmi les devins magiciens considérés comme coupables figurent ceux qui pratiquent la catoptromancie et la cristallomancie. « Que la prétendue prédiction se fasse à l'aide de miroir ou de verre, de cristal ou de béryl, au moyen d'un anneau, d'un crible, d'un vase ou d'un bassin, ou de quelque façon et par quelque moyen que cela puisse se faire, cela ne peut bien se réaliser que *per spiritus familiares*, à l'aide de malins esprits avec lesquels on est familier et qu'on s'imagine avoir emprisonnés ou conjurés. Et pareilles gens sont hautement suspectes de sorcellerie et de commerce avec les mauvais esprits (choses qui sont interdites à tous les chrétiens et auxquelles on a renoncé dans le saint baptême). Et même si d'aventure quelqu'un se faisait passer pour un devin sans entretenir pareil commerce avec le mauvais esprit et qu'il se servît de miroir, de verre, de cristal ou de béryl pour tromper les gens, afin qu'on croie qu'il a un *spiritum familiarem*, c'est-à-dire pareil esprit familier et prisonnier, alors qu'il n'en est rien (de tels cas se sont déjà présentés et produits), cet homme doit cependant être puni comme il est ordonné ci-dessous à l'article III du règlement annoncé ci-dessus. (Il doit être exécuté par le glaive), en vertu des lois générales impériales qui ne font pas de distinction, que les *divinationes* soient pratiquées grâce à une communauté avec l'esprit malin ou non, mais défendent tout simplement *divinandi curiositatem*, précisément pour cette raison qu'il a, contrairement à la défense des lois, pratiqué *artem interdictam et damnabilem*, qu'il exerce et pratique un art défendu et criminel,

(1) Le texte est reproduit dans F. PANZER, *Bayerische Sagen und Bräuche* (Munich, 1855), II, p. 270; cf. S. RIEZLER, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern* (Stuttgart, 1896), p. 208.

qu'il frustre les gens de leur argent, qu'il excite aussi et incite à la superstition » (1).

On reconnaît dans ce texte la croyance, que nous avons rencontrée dès le XIIIe siècle, à la vertu des conjurations qui emprisonnent les démons dans les instruments de la divination. Un démon ou génie ainsi conquis et apprivoisé est appelé *spiritus familiaris* : cette expression, qui provient des livres de magie rédigés en latin, est l'équivalent du δαίμων πάρεδρος des textes de la magie gréco-égyptienne (2).

En cette même année 1611, l'Electeur du Palatinat du Rhin publia une ordonnance qui organisait la répression de la sorcellerie et de la divination (3). Les sorciers qui ont conclu un pacte avec le diable et nuisent à bêtes et gens, sont condamnés à être brûlés. Quant aux devins qui n'ont pas conclu un tel pacte, mais qui pratiquent leur art par la vision dans le cristal (les *Cristallenseher*), soit qu'ils reçoivent l'aide du diable, soit qu'ils prétendent seulement la recevoir, ils seront exposés au pilori, battus de verges et exilés. Cette ordonnance est, on le voit, moins sévère que celle du duc de Bavière.

Par contre, le droit saxon du XVIe siècle, fixé par la « Constitution Electorale » du duc Auguste Ier, se montre aussi dur que le droit bavarois. Il condamne, en effet, à la peine de mort non seulement les sorciers qui ont conclu un pacte avec le diable et ceux qui, sans recourir à un pacte de cette nature, emploient leur art à faire du tort, mais encore « ceux qui, par leur art diabolique, prétendent exercer la divination ou entretenir un commerce avec le diable ou avoir avec lui d'autres relations au moyen de cristaux ou de toute autre façon et qui se flattent d'obtenir de lui des renseignements sur le passé ou l'avenir » (4). Le jurisconsulte Benoît Carpzov, qui fut, au siècle suivant, conseiller de l'Electeur de Saxe, consacre

(1) Cet édit fut republié en 1665 par le prince-électeur Ferdinand-Marie et en 1746 encore par le prince Maximilien III : S. RIEZLER, *op. c.*, p. 272.

(2) Cf. supra, p. 36, n. 1.

(3) *Churfürstlicher Pfalz bey Rheini erneuertes Landrecht*, 5e partie, tit. 9 (Heidelberg, 1611), cité par TUCHMANN, *La fascination*, dans *Mélusine*, XI (1912), p. 85.

(4) Ces textes sont cités et commentés par B. CARPZOV, *Practica nova imperialis saxonica rerum criminalium* (Witteberg, 1635), 1re partie, question 50, §§ 4 et 38.

deux chapitres de sa *Practica nova rerum criminalium* (1) à l'examen de cette question. Il est d'accord avec la « Constitution Electorale » sur le traitement à infliger aux sorciers qui ont pactisé avec le diable et aux auteurs de maléfices, mais il conseille de distinguer, parmi les devins, deux catégories. Les uns pratiquent la divination « par art diabolique, en interrogeant les démons dans le cristal, le miroir ou le verre poli, sur les vols commis, et ils donnent des consultations ou ils ont, de quelque autre façon, des colloques ou des rapports avec le diable : ce sont ceux qu'on appelle devins, enchanteurs, sorciers, pythonisses masculins ou féminins ». Ils méritent la peine de mort. L'autre catégorie comprend ceux qui n'ont nul commerce avoué avec le diable, mais qui, par l'emploi de remèdes entachés de superstition, de caractères (signes magiques), de figurines, de sceaux, de ligatures, de *cristaux*, de *miroirs*, de cribles, de *bassins*, de mots mystérieux auxquels est souvent mêlé le nom de la S. Trinité ou la bénédiction divine, d'amulettes suspendues au cou, se contentent de guérir les maladies d'origine surnaturelle, de protéger les gens contre les maléfices et la fascination ou de les en délivrer, de retrouver les choses perdues ou volées et de révéler le nom du voleur, bref tous les tireurs de sort qu'on appelle devineresses ou « bénisseurs ». Ils ont d'ailleurs formé avec le diable une sorte d'accord superstitieux, tacite ou implicite. Comme la « Constitution Electorale » ne parle pas de cette catégorie de magiciens, Carpzov estime qu'ils méritent un traitement moins sévère : la prison, la rélégation, la fustigation. Ce faisant, il s'inspirait de la jurisprudence suivie par le tribunal des échevins de Leipzig. En effet, celui-ci condamna, en 1600, à une peine de bannissement temporaire, un certain Swetzen, qui pratiquait la divination par inspection d'un cristal en invoquant le nom de Dieu (2).

(1) Première partie, qu. 49 et 50 ; voir surtout les §§ 7 et 49 de la 50e question. J'ai consulté cinq éditions de cet ouvrage : celles de 1658 (4e), 1670 (5e), 1723 (11e), 1739, 1758. Le texte de ce traité, qui constitua longtemps un guide des jurisconsultes et des magistrats de la Saxe, est resté identique au XVIIIe siècle.

(2) Jugement rapporté *ibid.*, § 55. Le pasteur suisse B. ANHORN (*Magiologia*, Bâle, 1674), examinant les peines à infliger aux magiciens et devins (pp. 1047 ss.), estime que ceux qui emploient le miroir et le cristal doivent être punis de la peine de mort à cause des relations qu'ils entretiennent avec le diable ; les autres devins seront simplement condamnés à la prison, à la fustigation, à la marque au fer rouge, à l'amende, etc.

La discrimination qui apparaît dans tous ces textes législatifs entre la sorcellerie proprement dite et la divination démonologique s'inspire des doctrines et des coutumes de l'Inquisition, telles qu'elles sont déterminées entre autres dans le manuel d'Eymericus. Mais leurs auteurs distinguent encore parfois entre diverses conceptions de l'art du devin. Tantôt ce dernier s'assure l'aide constante des démons en concluant un pacte avec le diable : il est alors regardé et traité comme un véritable sorcier. Tantôt, sans avoir conclu un tel pacte, les devins entretiennent simplement un commerce avec des démons, qui jouent le rôle d'esprits familiers ; tantôt encore ils recourent à des prières et à des rites religieux et se rendent ainsi coupables de pratiques superstitieuses. Enfin, une dernière catégorie comprend les charlatans et les imposteurs qui prétendent, sans aucun fondement, recevoir l'aide du monde des esprits et qui, grâce à cet artifice, exploitent la crédulité publique. Dans le droit bavarois et dans le droit saxon du XVIe siècle, la peine de mort est appliquée à toutes les catégories de sorciers et de devins. Dans le droit palatin, elle est réservée à ceux qui ont pactisé avec le diable, dans le droit saxon du XVIIe siècle, à tous ceux qui pratiquent leur art avec l'aide des démons. Des peines moins graves (fustigation, prison, bannissement) menacent dans le droit palatin ceux qui reçoivent l'aide du diable, ainsi que les charlatans ; dans le droit saxon récent, ceux qui s'adonnent à des pratiques superstitieuses.

Au reste, toutes ces mesures ne restèrent pas lettre morte. On a conservé le souvenir de plusieurs procès de sorcellerie dans lesquels la pratique de la catoptromancie figure parmi les chefs d'accusation. J'ai signalé déjà le procès d'Erfurt de 1537 et celui de Leipzig de 1600. D'autres exemples sont connus : à Francfort en 1471 ; dans la Silésie et le Mecklembourg en 1564, 1570 et 1587 (1), à Calbach (Hesse) en 1629 (2). L'enquête faite au cours du procès de 1570, à Rostock, révéla que l'inculpé pratiquait la cristallomancie pour découvrir

(1) J. HANSEN, *Quellen* etc., p. 579, n° 117 ; K. BARTSCH, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg* (Vienne, 1880), II, pp. 8 et 32 ; G. RÓHEIM, *Spiegelzauber* (Leipzig, 1919), pp. 42 et 45.

(2) W. CRECELIUS, *Frau Holda und der Venusberg*, dans *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*, I (1853), pp. 272 et 275, rapporte les actes de ce procès. L'inculpé pratiquait la cristallomancie.

les voleurs : après avoir invoqué le corps du Christ, la Sainte-Ecriture, le Sacrement, la sainte Trinité, etc., il faisait apparaître un ange blanc qui désignait le voleur (1). En France, on connaît non seulement le procès intenté à Achard en 1596, mais encore un autre cas rapporté par le *Mercure français* de 1609 : « cette année, le sieur de S. Germain, du pays de Normandie, un médecin et une vieille magicienne, pour s'estre aydez de mirouërs et autres sortilèges furent exécutez à mort en la place de Grève : S. Germain décapité et les autres pendus et bruslez ». J'ai dit un mot plus haut des procès intentés en Angleterre aux détenteurs de cristaux divinatoires.

* * *

Des ouvrages de magie du XVIe et du XVIIe siècles, qui contenaient des recettes pour la pratique des genres de divination dont nous nous occupons, quelques débris sont parvenus jusqu'à nous. Le *Höllenzwang* allemand, attribué au docteur Faust et qui est une compilation de recettes dont une partie au moins paraît remonter jusqu'au moyen âge, contient plusieurs formules de lécanomancie, de catoptromancie, de cristallomancie, etc. (2). Elles sont surtout intéressantes parce qu'on y enseigne les moyens de conférer une vertu divinatoire aux cristaux et aux miroirs par des rites magiques et des consécrations religieuses. La recette la plus compliquée est rapportée au ch. 67, qui traite de la fabrication du *miroir de la terre*, apte à découvrir tout bien caché en terre. Le texte nous apprend d'ailleurs qu'à cela ne se borne pas sa vertu, mais qu'il peut fournir des révélations sur l'origine des maladies et, en général, sur tout ce qui existe dans le monde. Le miroir, acheté un vendredi et payé sans marchandage, doit être enterré dans un cimetière à l'heure de Mars et placé dans un tombeau sur le visage du cadavre. Il doit y rester neuf vendredis ; on le reprend ensuite pour l'enterrer, au nom de trois esprits, Ariel, Marbuel et Aciel, qui connaissent les trésors cachés, dans un carrefour, où il doit rester enfoui encore pendant neuf vendredis. On prononce alors une formule de conjuration qui fait entrer les trois esprits

(1) K. BARTSCH, *op. c.*, II, p. 8.

(2) KIESEWETTER, *op. c.*, pp. 463 ss., 472 ss., 489 ss.

dans le miroir. Ce n'est pas encore suffisant : le miroir doit être placé sur un autel et y rester pendant trois dimanches pour être consacré par une personne qui a reçu les ordres ; pendant ce temps des obsèques ne peuvent être célébrées à cet autel. Enfin, des signes magiques doivent encore être gravés au revers et il convient, avant de s'en servir, d'y faire se mirer un chat ou un chien.

Comme on le voit, les rites ont été accumulés en vue d'obtenir une consécration parfaite du miroir. Il est bien évident que chacun d'eux, l'enfouissement au cimetière, l'enterrement dans un carrefour, la conjuration et l'emprisonnement des esprits, la bénédiction religieuse et la déposition sur l'autel, peut-être même l'inscription des signes magiques, suffisait, originellement, à conférer à l'instrument la vertu divinatoire. La preuve en est que d'autres recettes se contentent de l'une ou l'autre de ces cérémonies. Le sens de chacun de ces rites est bien clair.

L'enterrement au cimetière et le contact du visage du mort sont destinés à communiquer au miroir la force mantique de la Terre et la science des secrets qui est l'apanage du monde des morts : cette croyance vient en droite ligne de l'antiquité. Ce rite, identique ou modifié dans quelques détails, est conservé dans les coutumes modernes relatives à la catoptromancie et observées par les folkloristes (1). On le trouve, par exemple, en Bohême, où le miroir doit rester enterré pendant un mois dans un tombeau ; une invocation est adressée au mort au cours de la cérémonie. Dans le Haut-Palatinat, on choisit le tombeau d'un suicidé ou d'une femme morte en couches: on met le miroir sur le visage du cadavre ou l'on s'assied sur le miroir déposé sur le tombeau. Cette dernière coutume a été observée aussi en Hongrie. En Thuringe, il est requis que la tombe soit celle d'une femme morte en couches et enterrée le vendredi-saint et le rite doit être répété au cours de trois nuits consécutives. Chez les

(1) K. HABERLAND, *Der Spiegel im Glauben und Brauch der Völker*, dans *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, XIII (1882), pp. 338 ss. ; TUCHMANN, *La fascination*, dans *Mélusine*, IV (1888-1889), p. 278 ; ROHEIM, *Spiegelzauber* (Leipzig, 1919), pp. 46 et 63 ss. ; W. MANNHART, *Zauberglaube und Geheimwissen im Spiegel der Jahrhunderte* (3e éd., Leipzig, 1897), p. 125 ; K. WEINHOLD, *Zur Geschichte des heidnischen Ritus*, dans *Abhandlungen der Kön. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1896, phil. hist. Classe, p. 9 ; A. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart* (3e éd., 1900), no 354, p. 245 ; R. WÜNSCH, *Ein Odenwälder Zauberspiegel*, dans *Hessische Blätter für Volkskunde*, III (1904), p. 156.

Wendes, le miroir était enterré sous un gibet, où il restait pendant neuf nuits. Ces prescriptions s'expliquent par la vertu magique et mantique reconnue depuis l'antiquité aux βιαιοθάνατοι, aux âmes des personnes mortes de mort violente. Certains magiciens se contentent d'approcher le miroir de la figure d'un mort, par exemple dans le Wurtemberg ; d'autres, comme en Souabe, d'enfouir simplement en terre, à la Noël, un miroir acheté à la Saint-Nicolas et de le retirer au bout d'un an.

L'enfouissement dans un carrefour n'a pas d'autre signification : il a pour but de mettre le miroir en contact avec le monde des démons infernaux et des âmes des morts ; on sait, en effet, que d'après la croyance antique, les âmes des morts fréquentent les croisements de chemins. Cette croyance ne pouvait qu'être renforcée et précisée par la coutume propre au moyen âge et à l'époque moderne d'enterrer les suicidés dans les carrefours (1). L'enfouissement du miroir dans un carrefour a été observé en Poméranie, où le miroir doit rester enterré pendant trois nuits, et en Bade, où il doit attendre que trois cortèges funèbres aient fait passer leur cadavre au-dessus de lui (2).

D'ailleurs, il n'est guère douteux que ces rites ont eu, originellement, un sens beaucoup plus profond : ils s'expliquent, à mon sens, par l'intention d'employer pour la divination les âmes mêmes des morts et particulièrement de ceux qui ont péri de mort violente. En d'autres termes, l'évocation et l'emprisonnement dans le miroir de certains démons, qui sont peut-être d'ailleurs des démons infernaux, a remplacé une véritable nécromancie qui était combinée avec la catoptromancie. Il est utile de rappeler que nous sommes arrivés à des conclusions analogues dans l'examen des rites de la divination par les surfaces brillantes que décrivent Michel Scot et Cecco d'Ascoli.

Reste la déposition sur l'autel : c'est vraisemblablement à des cérémonies de ce genre que fait allusion Thomas de Haselbach quand il réprouve toute bénédiction des miroirs qui doivent servir à la découverte des voleurs. Il convient d'observer que cette cérémonie est incompatible avec la croyance qui apparaît dans les

(1) Voir BROCKHAUS, *Conversations-Lexikon*, s. v. Selbstmord (pour l'Angleterre) ; H. HEINE, *Buch der Lieder* : *Lyrisches Intermezzo*, n° 62 (pour l'Allemagne), texte qui m'est signalé par M. Corin.

(2) Voir p. 93, n. 1.

rites qui précédent, puisque l'auteur nous prévient que la célébration d'obsèques enlèverait toute vertu divinatoire au miroir. Dans cette remarque on voit s'affronter la conception magique et l'esprit religieux. L'auteur du recueil ne s'embarrasse pas de ces scrupules et il a hardiment combiné la bénédiction religieuse avec divers rites de consécration magique.

Dans le même chapitre, d'ailleurs, l'auteur ajoute une formule de consécration du miroir qui est purement religieuse. Son origine ancienne est attestée par les termes *divinatio specularis* et *experiment(um)* que nous avons relevés plus haut dans l'étude des textes du moyen âge. Le miroir est formé de deux disques d'acier, l'un brillant, l'autre mat, et par des disques de bois ou de papier qu'un prêtre encense et asperge d'eau bénite et sur lesquels il récite l'Evangile selon Saint Jean. Des mots sacrés : Alpha et Omega, Adonay, Tetragrammaton, Sabaoth, Emmanuel, Verbum caro factum est, sont inscrits sur les diverses pièces. Un prêtre doit dire trois messes, le miroir présent, réciter l'Evangile selon Saint Jean et adresser à Dieu une prière pour obtenir la faveur de voir dans le miroir toutes choses cachées. Le consultant doit être pur et vêtu d'habits propres ; il récite le Pater, le Credo, le Veni Creator et conjure le miroir au nom de la Sainte Trinité.

Tout élément magique paraît avoir été soigneusement banni de cette recette, qui puise sa vertu uniquement dans les formules et les rites de la religion chrétienne. On peut y voir un bon échantillon de l'application des règles qui sont formulées dans le *De caeremoniis magicis* (attribué à Agrippa) pour la consécration des instruments magiques (1). Le miroir magique provenant de l'Odenwald que R. Wünsch a décrit voici un quart de siècle (2), montre aussi une prédominance de la religion sur la magie, si l'on en juge par les mots inscrits sur le disque de papier qui en fait partie : Jehova, Alpha, Omega, auxquels sont joints les noms des archanges Michel, Gabriel, Raphaël, Ariel, et ceux des quatre évangélistes. La magie y est toutefois représentée par le sceau de Salomon (3)

(1) Supra, p. 67.

(2) *Ein Odenwälder Zauberspiegel,* dans *Hessische Blätter für Volkskunde,* III (1904), pp. 154 ss.

(3) Le miroir qu'a eu en mains W. MANNHART, *Zauberglaube* etc., supra, p. 93, n. 1, portait aussi le sceau de Salomon rempli et entouré de signes magiques.

et l'astrologie par les signes des planètes. Il a la forme d'une boîte ronde en cuir, fermée par un couvercle de verre et un disque de papier. Selon l'hypothèse de Wünsch, la boîte était destinée à contenir une poignée de terre, de laquelle le miroir tenait sa vertu, ainsi que des inscriptions qui rappelaient une cérémonie de consécration.

L'explication du terme « miroir de la terre », Erdspiegel, par lequel le miroir divinatoire est désigné dans le *Höllenzwang* et les traditions populaires, présente quelque difficulté. Ce mot, qui survit en Thuringe et apparaît sous la forme Erzspiegel en Bohême Occidentale, est remplacé dans certaines régions par Bergspiegel (par exemple en Carinthie) et par Weltspiegel (en Bade) (1). On a cru que cette appellation provenait du rite d'enfouissement qui consacrait le miroir ou de la pratique qui consistait à remplir de terre la boîte dont il faisait partie (2). Mais les termes équivalents Bergspiegel et Weltspiegel ne s'accommodent pas de cette explication. De même que le Weltspiegel est un miroir qui montre toutes les choses cachées dans le monde (conformément à la promesse de la recette du *Höllenzwang*) et que le Bergspiegel révèle les trésors enfouis dans les montagnes (3) selon une antique illusion, ainsi l'Erdspiegel est spécifiquement le miroir qui aide à découvrir les richesses cachées dans le sein de la terre. En fait, c'est ce but surtout que vise la révélation de la grande recette du *Höllenzwang*.

Le *Höllenzwang* rapporte encore d'autres méthodes de divination par le miroir et le cristal. Au ch. 72, après avoir décrit une pratique de lécanomancie, l'auteur note que le même rite peut être appliqué à un miroir et à un cristal. C'est une consultation de neuf esprits aériens qui doit être pratiquée par temps serein, la lune étant en période de croissance et dans un signe aérien. Les noms des esprits doivent être inscrits sur un parchemin vierge avec de l'or ou de la couleur jaune ou mieux encore, avec du sang de poule noire ou d'agneau. Il est recommandé d'encenser l'endroit, de faire de la musique, de

(1) WUTTKE, *op. c.*, p. 245 ; RÓHEIM, *op. c.*, p. 44 ; E. H. MEYER, *Badisches Volksleben im* 19. *Jahrhundert*, pp. 504, 563, 566, cité par Th. ZACHARIAE, *Zur indischen Witwenverbrennung*, dans *Zeitschrift für Volkskunde*, XV (1905), p. 83, n. 1.

(2) R. WÜNSCH, *op. c.*, p. 156.

(3) E. H. MEYER, *op. c.*, pp. 563 ss.

s'asperger les mains et le visage d'eau de rose. On se tourne vers l'Orient, en tenant le verre, le miroir ou le cristal près de la bouche et l'on invoque les neuf esprits. Dès qu'ils apparaissent, on conjure leur roi de faire apporter le trône royal, de s'y asseoir et de jurer, sur le livre d'or de Salomon, de dire toute la vérité. Après la consultation, on permet aux esprits de faire un bon repas, purement imaginaire, et on les réjouit par des airs de musique. Enfin on leur donne congé en les remerciant.

Comme on le voit, nous sommes ici en plein domaine démonologique : certaines des prescriptions qui sont données, ainsi que les visions dont on fait le complaisant récit ne peuvent s'expliquer que par la magie gréco-égyptienne et son héritière, la sorcellerie de l'époque byzantine (1). Nous reviendrons sur ce sujet. Notons seulement que, bien que le texte décrive avant tout une hydromancie, on fait appel à des esprits aériens. Cela me semble prouver non seulement, comme le dit l'auteur, que la recette peut être employée pour la catoptromancie et la cristallomancie, mais qu'elle avait été conçue originellement dans ce but. En effet, comme nous l'apprenons par l'abbé de Villars, d'après certaine théorie magique ce sont des oracles aériens, c'est-à-dire rendus par des esprits aériens, que l'on consulte dans les miroirs, et un traité de la fin du XVIe siècle a noté la parenté de la catoptromancie avec l'aéromancie.

Au ch. 70, sont décrites deux autres méthodes de divination, pour lesquelles on peut indifféremment se servir d'un vase de verre, d'un cristal ou d'un miroir de métal. La première renvoie au cérémonial décrit dans le chapitre relatif à la catoptromancie. La seconde est neuve : le cristal ou le miroir doit être plongé dans l'eau qui a servi à baptiser un enfant premier-né et y rester trois semaines ; après cela, l'eau est versée dans le cimetière et l'on récite sur le miroir ou le cristal le sixième chapitre de l'*Apocalypse* de Saint Jean, ainsi qu'une conjuration de l'instrument. La démonologie est absente de cette recette, comme d'une autre pratique de cristallomancie, connue sous le nom de recette de Ste Hélène, décrite au ch. 72, et qui est déjà rapportée au XVe siècle par Hemmerlin (2). La con-

(1) Cf. infra, pp. 158 ss.

(2) Réimprimée récemment encore dans un ouvrage de magie intitulé : *Œuvres magiques de H. C. Agrippa mises en français par Pierre d'Aban* (Maestricht, s. d.), p. 95 (inutile de dire qu'il n'y a dans ce livre rien qu'on puisse rapporter soit à

sécration magique est remplacée par le séjour dans l'eau baptismale et celui-ci peut être regardé comme un équivalent du baptême. Or nous savons, par le *De caeremoniis magicis* attribué à Agrippa (1), que les magiciens conféraient les sacrements, et entre autres le baptême, à leurs instruments.

Enfin, le *Höllenzwang* connaît encore la divination par l'inspection du miroir improvisé que constitue la paume de la main frottée d'un onguent : on enduit la main d'huile et de suie et on la contemple à la lumière d'un cierge dans un endroit obscur : plus l'endroit est obscur, mieux l'opération réussit. On peut se servir d'un enfant pour pratiquer cet art ; dans ce cas, on lui dira trois fois à l'oreille les noms de trois démons qui sont invoqués, Gardiab, Fardiar, Ipodhar ; on écrira ces noms sur des bouts de parchemin vierge qu'on attachera au bras et au poignet de l'enfant. Cette recette a bien des traits communs avec la description de la palamomancie rapportée par Hartlieb ; le rôle de la lumière et de l'obscurité est parfaitement mis en relief et cette observation comporte un enseignement du plus grand intérêt pour l'explication du phénomène.

Les anciens traités de magie français contenaient aussi diverses recettes de divination par inspection de l'eau et des surfaces brillantes. L'abbé Thiers, dont nous avons mentionné plus haut le *Traité des Superstitions*, a recueilli (2) dans un manuscrit magique quatre recettes de lécanomancie, dans l'une desquelles sont invoqués les génies des quatre régions du monde signalés plus haut, ainsi que cette description d'une pratique d'onychomancie. On racle l'ongle du pouce avec un couteau ou un autre instrument neuf, puis on le frotte d'huile d'olive ou de noix, dans laquelle, on a mis du noir à noircir ou de la suie de cheminée ; on lui donne ainsi l'apparence d'un miroir ou de quelque autre chose resplendissante. On invoque ensuite, pour la découverte des trésors, Uriel (3), l'ange de l'Orient, dans une oraison qu'on répète trois fois, et dès qu'il apparaît, on le conjure de dire la vérité. Les trois autres anges ou génies des points cardinaux peuvent aussi être évoqués, chacun

Agrippa, soit à P. d'Aban) et dans PAPUS, *Traité élémentaire de magie pratique* (5e éd., Paris, 1893), p. 311.

(1) Supra, p. 67.

(2) I, p. 187.

(3) Sur Uriel, voir supra, pp. 59 et 79.

d'eux ayant la spécialité de certaines révélations : Iniel (au Midi) découvre les personnes qui ont commis une faute, Assiriel (à l'Occident) les voleurs, Gediel (au Septentrion) les assassins. Des conditions de nature astrologique sont requises : la Lune doit être en plein aspect avec Saturne ou être bien disposée. Au dire de J. Belot (1), cette méthode était déjà pratiquée au début du XVIIe siècle par un devin du Faubourg S. Germain des Prés, le sieur Colinet.

On notera que le miroir improvisé sur l'ongle est un miroir à fond noir, comme dans la recette rapportée par Peucer et par l'auteur de l'*Histoire de Christophe Wagner* : cela provient sans doute d'une influence de la palamomancie. Le rôle joué par les esprits des régions du monde appelle les mêmes réflexions que la notice de Fernel sur la catoptromancie. Ces invocations et conjurations sont d'ailleurs communes à la lécanomancie et à l'onychomancie, et l'auteur des recettes ne paraît pas opérer de discrimination entre ces deux sortes de divination.

L'onychomancie apparaît encore, mentionnée incidemment, dans un *experimentum furti* décrit dans un traité de magie qui est conservé par plusieurs manuscrits de la Bibliothèque Nationale. L'ouvrage porte tantôt le titre de *Testament* ou *Clavicule de Salomon*, tantôt celui de *Commentaires aux Secrets des Secrets de Salomon*, par le philosophe grec Thoz ou Toz (=Thot-Hermes) (2). L'opération se passe en un endroit propre, secret et d'accès difficile, que l'on encense au préalable. On trace le cercle magique, on évoque les esprits, on récite une prière et, en encensant l'enfant qui sert de voyant, on l'adjure de voir clair et de ne rien celer. L'auteur ajoute que, si l'expérience a lieu à l'aide des ongles, il convient de les polir (3).

(1) *Œuvre des Œuvres* (Paris, 1623), livre *De la chiromancie*, ch. 22. Le second génie porte ici le nom de Ariel.

(2) Ms. latin 15127 (XVIIe s.) : *Toz graeci philosophi nominatissimi expocitio super libros Salomonis de secretis secretorum* etc. ; latin 18510 (XVIIIe s.) : *Testamenti sive clavicula(e) Salomonis scientia enucleata* etc. ; français 24244 (XVIIIe s.) : *La grande clavicule de Salomon* fils de David roi des Israélites qu'il donna à son fils Roboham en hébreux original traduit de cahathave d'égiptien en latin par Mescere Pere Hermitte dans la montagne des Olives l'an 1040 (« Toz grec » est mentionné entre autres pp. 7 et 187).

(3) C'est du moins ainsi que je comprends l'expression obscure du ms. 15127 : *rade sibi ungulas si sit cum ungulis* (p. 43), où *sibi* doit être corrigé en *ei* (= puero)

Il existe une recette de fabrication d'un miroir divinatoire, attribuée à Salomon, qui est particulièrement bien connue parce qu'elle nous est rapportée par plusieurs intermédiaires avec quelques variations sans grande importance (1). Celui qui veut fabriquer un tel miroir doit s'abstenir de toute action charnelle pendant la durée de la consécration et s'adonner à des œuvres de piété et de miséricorde. On prend une plaque rectangulaire d'acier, luisante et légèrement concave. Aux quatre coins, on écrit avec du sang de pigeon blanc (mâle, selon d'autres formules), les mots Jéhovah, Elohim, Mitraton (variante : Mébiaton), Adonaï, et l'on place le miroir dans un linge blanc et net. A la nouvelle lune, à la première heure après la coucher du soleil, on ouvre une fenêtre et, invoquant Dieu, on le prie d'envoyer dans le miroir l'ange Anaël et ses compagnons. On fait alors des fumigations avec du safran déposé sur des charbons ardents provenant de bois de laurier, en répétant trois fois une nouvelle prière à Dieu. On souffle alors trois fois sur le miroir en invoquant Anaël et l'on prie Dieu encore une fois de bénir le miroir et d'envoyer Anaël et ses compagnons. Pendant quarante-huit jours (quarante-cinq d'après d'autres auteurs), on fait chaque jour le signe de la croix sur soi et sur le miroir. Le dernier jour — et déjà le quatorzième en cas de réussite parfaite —, l'ange Anaël apparaît sous la forme d'un bel enfant ; il commande à ses compagnons de vous obéir et l'on voit dans le miroir tout ce qu'on souhaite connaître. Lors d'une nouvelle consultation, il suffit de parfumer le miroir et de réciter l'invocation à Anaël. Une

et *sit* rapporté à l'*experimentum*, comme l'indique le texte du ms. 18510, qui a malheureusement intercalé *non* dans la proposition conditionnelle, ce qui donne un non-sens (*rade ei ungulos* (sic) *si non sit experimentum cum ungulis*, f. 20 v°). Le traducteur français du ms. 24244 : *ratissés les ongles en cas qu'il en ait* (p. 75), n'a rien compris au modèle latin.

(1) *Grimorium verum vel probatissime Salomonis Claviculae* etc., traduit de l'hébreu par Plaingière, jésuite dominicain, à Memphis, chez Alibeck l'Egyptien, 1517 (indications fausses), pp. 44-48 ; Ed. LAMBELET, *Les croyances populaires au Pays d'Enhaut*, dans *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, XII (1908), p. 123 ; TUCHMANN, *La fascination*, dans *Mélusine*, IV (1888-1889), p. 279 ; PAPUS, *Traité élémentaire de magie pratique* (5e éd., Paris, 1893), pp. 308 ss. ; E. DEFRANCE, *Catherine de Médicis, ses astrologues et ses magiciens envoûteurs* (Paris, 1911), p. 133 (qui l'attribue à Nostradamus).

formule de remerciement et de congé permet de renvoyer l'ange quand la consultation est terminée.

Un manuscrit français du XVIIIe siècle de la Bibliothèque Nationale (1) présente une forme un peu différente de la même recette : le texte en est malheureusement assez négligé et la tradition a souffert à certaines places. Les mots sacrés doivent être inscrits, au jour et à l'heure de Vénus, sur une feuille de parchemin vierge (2) avec du sang de pigeonneau et c'est également à l'heure de Vénus que la première oraison doit être adressée à Dieu. C'est que, d'après certaine tradition magique, Anaël est l'ange de la planète Vénus (3), et Vénus, qui n'a rien à voir avec la divination, semble ne figurer ici que parce que le miroir est son attribut favori. De même, c'est encore la faveur de Vénus que l'on cherche à obtenir, dans les deux recettes, par l'emploi du sang de colombe (4), si bien qu'on peut croire que ce manuscrit a conservé, malgré ses défauts, une tradition plus ancienne. Il faut noter encore que les fumigations sont faites avec de la poudre de soufre (5) et que l'on souffle non sur le miroir, mais sur la feuille de parchemin.

Ces procédés de fabrication d'un miroir divinatoire rappellent l'une des méthodes très compliquées que décrit le *Höllenzwang* : on y retrouve, en effet, un mélange analogue d'éléments religieux, magiques et astrologiques. Au premier ordre d'idées appartiennent les prières adressées à Dieu, la formule et les signes de bénédiction, l'inscription de mots hébreux ; au second, les prescriptions qui visent la

(1) Français 24245 (XVIIIe s.), gros volume qui contient plusieurs traités de magie et, entre autres, ce qu'on appelle le *Grimoire* d'Honorius (ff. 1-27). La recette se trouve au l. V, ch. 3, f. 18 r°.

(2) Comme dans une recette du *Höllenzwang*, supra, p. 96.

(3) Par exemple dans le *De occulta philosophia* d'AGRIPPA, III, 24, éd. Béring, Lyon, s. d., p. 377, 26 et dans l'*Heptameron* (ou *Elementa magica*) attribué à Pierre d'ABAN, éd. Béring (à la suite du *De occulta philosophia* d'AGRIPPA), pp. 579-581.

(4) Cf. *Anecdota Atheniensia*, I, table alphab., s. v. περιστερά.

(5) Je conjecture que *soufre* est une erreur du traducteur ou du copiste pour *safran*, le safran étant un des aromates favoris de Vénus : AGRIPPA, *De occulta philosophia*, I, 44, p. 80, 9 et 26 (ceci d'après Hermès) ; cf. *Anecdota Atheniensia*, I, pp. 76, 20 ; 78, 16 ; 79, 20 ; 83, 25 ; 91, 4 ; 443, 19 ; 504, 20 ; 548, 3 ; 620, 16 ; 644, 4, 6 ; 653, 6.

pureté rituelle, l'emploi du sang, les fumigations, le rite de l'insufflation dont nous avons signalé l'existence dans le *Timandre* de Bertaut (1). Enfin, les doctrines astrologiques expliquent le choix des jour et heure de l'opération, le nombre sacré de semaines nécessaire pour la consécration, l'évocation d'un ange planétaire.

Les livres de magie anglais contiennent aussi des recettes de ce genre. Un manuscrit d'Oxford, Rawlinson. D 252 (XVIe siècle) décrit trois opérations de cristallomancie et de catoptromancie (2). L'une (ff. 6^r- 8^v) s'intitule : « expérience du cristal pratiquée à l'aide d'un enfant ». Le magicien, accompagné d'un enfant vierge qui fait l'office de voyant, demande d'abord à Dieu de bénir et de consacrer la pierre afin qu'y apparaissent trois anges. Suit une conjuration des trois anges « qui ont l'habitude d'apparaître dans le cristal ». A son tour, l'enfant les conjure, en invoquant sa virginité et celle d'une foule de saints et de saintes, d'apparaître et de répondre à toutes les questions qu'il leur posera. Le magicien s'adresse de nouveau à Dieu et lui demande de consacrer sa personne et celle de l'enfant, d'éclaircir leur vue, d'*illuminer* leurs sens et leur intelligence et d'envoyer trois anges qui fassent des révélations, tant de vive voix que par écrit, sur le présent, le passé et l'avenir. Il le prie encore de les protéger contre toute illusion d'origine diabolique. Après ces conjurations et oraisons, l'enfant voit dans le cristal trois esprits vêtus de blanc. Il commande à l'un d'eux d'apporter des sièges d'or ; il les invite à y prendre place, puis il entre en conversation avec eux. La consultation terminée, l'enfant leur donne congé au nom de son maître, en les priant de revenir lors d'une prochaine convocation.

Ce texte, qui rappelle en plus d'un point la recette de cristallomancie rapportée par Hartlieb, décrit une opération de caractère essentiellement religieux. L'un des éléments les plus intéressants est

(1) L'auteur du *De caeremoniis magicis* faussement attribué à Agrippa recommande aussi de souffler sur les objets que l'on veut consacrer pour des usages magiques : éd. Béring, (Lyon, s. d.), p. 540.

(2) Je dois à l'obligeance du Conservateur de la Bodléenne des photographies qui m'ont permis d'étudier ces textes. M. Holloway, assistant, a eu l'amabilité de rechercher dans le manuscrit et de me signaler les passages intéressants. Les recettes sont rédigées en latin, à l'exception de quelques parties qui sont en anglais.

la prière dans laquelle le magicien demande à Dieu d'*illuminer* ses sens et son intelligence : elle s'inspire, en effet, à travers d'obscurs intermédiaires, des invocations analogues qu'on trouve dans les papyrus (1) et de la théorie néoplatonicienne, admise encore au moyen âge par divers auteurs (2), sur la nature de la divination.

La seconde recette, beaucoup plus longue (ff. 15 r-23 v), concerne l'apparition de quatre rois dans un cristal ou un miroir. Ces quatre rois sont Oriens, Egyn, Paymon, Amaymon. Ils nous sont connus par d'autres textes, entre autres par le *De occulta philosophia* d'Agrippa (3) et par un traité de nigromancie attribué à Zoroastre et cité par Cecco d'Ascoli (4). Ils désignent les rois des démons des quatre points cardinaux, que nous avons vu évoquer à plus d'une reprise dans la catoptromancie, tantôt sous le nom d'esprits, tantôt sous le nom d'anges, comme c'est le cas dans la magie française (5). Leur caractère infernal ressort à suffisance des sacrifices que, d'après Zoroastre, doit leur offrir qui veut les consulter : ils sont friands, en effet, de chair de cadavre et de sang humain. Selon Cecco d'Ascoli, l'art de Zoroastre ne peut être pratiqué qu'avec force oraisons, jeûnes et cérémonies contraires à la foi chrétienne. Dans notre manuscrit, ces rois sont représentés comme des esprits aériens (6). Le magicien emploie simultanément deux instruments : les trois premiers esprits doivent apparaître dans un même cristal ou miroir ; un second miroir (de verre) est réservé à Amaymon.

La recette débute par une série d'oraisons dans lesquelles le magicien prie Dieu d'envoyer les esprits à la consultation que l'on prépare et de les rendre obéissants et inoffensifs. Suit la conjuration des esprits, que l'on somme d'apparaître sous forme humaine, vêtus

(1) Cf. HOPFNER, *op. c.*, II, §§ 246 ss. ; 255-257 ; 264.

(2) Supra, p. 39.

(3) III, 24, p. 378 de l'éd. Béring : *in malis spiritibus praesunt ceteris quatuor reges potentissimi, iuxta quatuor partes mundi, quorum nomina appellantur Urieus* (sic) *rex Orientis* ; *Amaymon, rex Meridiei* ; *Paymon, rex Occidentis* ; *Egyn, rex Septentrionis... sub quibus plures alii dominantur principes legionum et praesides, innumeri quoque privatorum officiorum daemones.* Cf. encore supra, p. 80.

(4) Dans le *Commentaire à la Sphère de Sacrobosco*, in cap. III, p. 23 a ; cf. supra, pp. 44 ss.

(5) Supra, p. 98.

(6) Cf. supra, p. 84.

de robes blanches ou rouges et portant une couronne royale. La conjuration est répétée trois fois s'il le faut, jusqu'à ce que l'enfant soit favorisé de la vision. Après la consultation, le magicien récite une formule (*licentia*) par laquelle il leur donne congé, trace le signe de la croix sur l'enfant et sur lui-même et récite le début de l'Evangile selon S. Jean. L'opération est accompagnée de fumigations, pour lesquelles on emploie des feuilles de laurier (l'arbre prophétique), de baume et de bois d'aloès.

Le manuscrit contient encore deux évocations de la Sibylle dans la flamme d'une chandelle (ff. 13 r-14 v ; 92 r-94 v). Cette opération est du ressort de la pyromancie (1), mais le second texte a conservé des traces d'une utilisation des mêmes cérémonies et des mêmes formules pour provoquer l'apparition d'un esprit dans une pierre et particulièrement dans une gemme de cristal (2) : c'est donc que le texte primitif de la recette décrivait une cristallomancie. Après la récitation de psaumes, une oraison, une prière adressée à la Sibylle, dont la personne est confondue de singulière façon avec celle de la Vierge Marie (3), le magicien conjure le vent, l'air, la lumière et la Sibylle elle-même. Celle-ci apparaît sous l'aspect d'une femme portant une couronne de reine et elle prend place sur un trône d'or, d'où elle donne consultation à l'enfant. On la renvoie ensuite par la formule ordinaire de congé.

On devine pour quelle raison la Sibylle est évoquée dans un rite de divination : nous la retrouverons dans d'autres recettes analogues à celle-ci (4).

(1) Supra, p. 55.

(2) Au f. 93 r°, dans la conjuration de la lumière, les mots *gemma cristalli* ont été biffés et remplacés par *camera*, mais le rédacteur a omis de corriger les mots *in isto lapide*.

(3) Certaine forme de la légende italienne relative à la « Reine Sibylle » qui habitait une grotte de l'Apennin repose sur une confusion analogue : cf. F. DESONAY, *Antoine de la Sale, Le paradis de la reine Sibylle*, éd. et commentaire (Paris, 1930), pp. XCLI et CIII.

(4) En 1586 le tribunal des Echevins de Leipzig condamna à la peine de mort un certain Staden qui faisait apparaître la Sibylle et en apprenait les moyens de découvrir un trésor caché ou des objets perdus. Le texte du jugement ne nous apprend pas dans quel objet se produisait l'apparition, mais il rapporte que le devin se flattait de pouvoir évoquer dans un verre toute espèce de mauvais

Un manuscrit anglais du British Museum, Sloan. 3849 (XVe-XVIe siècle) (1), décrit, sous le nom d'*experimentum* (ff. 17 r-18 r), l'évocation d'un esprit appelé Andromalcus, dans un cristal, un béryl ou un (miroir de) verre. On peut obtenir par là des renseignements sur un voleur, la condition d'un ami, la situation d'un trésor ou sur toute autre chose qui existe dans le monde. Le voyant est un enfant légitime (2) âgé de douze ans. La gemme ou le miroir doivent être oints d'une huile que l'on a au préalable bénite et consacrée. Comme dans l'une des recettes du ms. Rawlinson., l'esprit apparaît vêtu de rouge ou de blanc ; après la consultation, le magicien le renvoie par une formule de congé et il termine l'opération par un signe de croix et la récitation de l'Evangile selon S. Jean.

Voici encore une curieuse recette, tirée d'un manuscrit de l'Ashmolean Museum et rapportée par Percy (3) : « Pour avoir une fée : prendre un carré de cristal de trois pouces de côté ou une glace de Venise ; laisser le cristal dans le sang d'une poule blanche pendant trois mercredis ou trois vendredis ». Le rôle du bain de sang dans lequel on plonge le miroir ou le cristal n'est pas très clair. Ce bain a-t-il une valeur magique et sert-il, comme le bain d'eau baptismale dans une recette du *Höllenzwang*, à la consécration de l'instrument ? Ou remplace-t-il les sacrifices de chair humaine et de sang d'homme ou de chat qui sont recommandés par les sorciers du moyen âge dans les opérations de catoptromancie ? Il est difficile de se prononcer, mais la longue durée du bain fait penser plutôt aux effets de la magie de contact.

Dans sa *Discoverie of witchcraft* (1584), un ouvrage courageux et éclairé où se réflète l'esprit de Wier, Reginald Scot rapporte une

esprits (B. CARPZOV, *Practica nova rerum criminalium*, pars I, qu. 50, § 41). PÉTRONE, déjà, fait raconter à Trimalcion (*Sat.*, 48) qu'il a vu, à Cumes, la Sibylle dans une fiole, et des enfants qui l'interrogeaient. C'est là le plus ancien exemple, déformé d'ailleurs intentionnellement par l'auteur pour montrer la sottise de Trimalcion, de gastromancie et d'évocation de la Sibylle ; cf. supra, p. 8.

(1) Des photographies des feuillets intéressants de ce manuscrit m'ont été obligeamment communiqués par la Direction du British Museum, que je remercie.

(2) Comme dans l'opération cristallomantique dite de Ste-Hélène : supra, p. 61.

(3) D'après Miss X. (Miss Goodrich FREER) dans les *Proceedings of the Society for psychical research*, V (1889), p. 501.

longue série de formules magiques du moyen âge et de son époque, parmi lesquelles figurent cinq recettes de cristallomancie (1). Deux s'intitulent *expérience concernant un mort* et elles sont destinées à faire apparaître dans un cristal ou un verre l'âme d'un suicidé, sous promesse de prier pour elle et de faire des aumônes en son nom pour assurer son salut. Certaines conditions astrologiques, ainsi que la prière, le jeûne, la pureté sont requises pour la réussite de l'expérience. La première action se passe d'abord auprès du tombeau du suicidé : vers onze heures du soir, le magicien muni d'une baguette de coudrier s'y rend avec son acolyte, qui porte un cierge et un cristal. Il frappe trois fois la terre (2) en évoquant l'âme du mort ; puis il la conjure à plusieurs reprises d'apparaître dans le cristal et d'envoyer au magicien la fée Sibylle qui complétera les révélations. L'esprit se montre dans le cristal sous l'aspect d'un jeune garçon d'une douzaine d'années ; on le conjure d'y rester, puis l'on se rend dans une chambre proche de là et l'on trace à la craie deux cercles sur le parquet : l'un est destiné au magicien et à son acolyte, l'autre à la Sibylle. Après des apparitions et des révélations, on conclut avec l'esprit et avec la Sibylle une sorte de pacte en vertu duquel ils reviendront à l'avenir obéissants et fidèles à l'appel du magicien.

Cette action magique est inspirée en bien des points d'une recette attribuée à Pitys et rapportée dans le papyrus de Paris, v. 2006 ss (3). Pitys y dévoile les moyens par lesquels on peut se procurer un esprit familier, πάρεδρος, qui fera toutes vos volontés et particulièrement vous enverra des songes prophétiques. C'est là un genre d'opérations dont on trouve d'autres exemples dans les papyrus gréco-égyptiens, par exemple dans un papyrus de Berlin I, 42 ss. (4). Mais la méthode de Pitys a ceci de particulier, qui se retrouve dans la recette anglaise, que le magicien cherche à domestiquer l'âme d'un mort et de préférence l'âme d'une personne qui a péri de mort violente. Le magicien conclut avec elle une sorte de pacte (συντίθεσθαι) : il lui promet des sacrifices, si elle le sert fidèlement, il la menace de châtiments, si elle lui désobéit. Le papyrus de Paris rapporte encore, v. 2145 ss. (5), diverses recettes propres à faire, de l'âme d'un βίαιος

(1) Réédition de Nicholson, 1886, pp. 335-346 ; 344-340 ; 354 s. ; 356-362.
(2) Comparez le rite décrit, ci-dessus, p. 83, par Bertaut.
(3) HOPFNER, *op. c.*, II, p. 159 (§ 367).
(4) Id. *ibid.*, p. 67 (§ 135). (5) Id. *ibid.*, p. 161 (§ 371).

ou d'un ἄωρος (c'est-à-dire d'une personne morte de mort violente ou prématurément) un démon familier, qui, entre autres services, procurera au magicien des révélations prophétiques. Les éléments essentiels de la recette du manuscrit anglais ont donc un caractère de haute antiquité qui leur confère une grande valeur. Nous y constatons en outre un exemple très net de cette alliance de la cristallomancie ou catoptromancie et de la nécromancie, dont nous avons, en étudiant les notices de Michel Scot et de Cecco d'Ascoli ainsi qu'une recette du *Höllenzwang*, conjecturé l'existence, parce qu'elle paraissait seule capable d'expliquer certains rites.

La seconde recette rapportée par Scot sous le titre : *expérience concernant un mort*, ne diffère pas essentiellement de la première, sauf qu'il n'y est plus question de la Sibylle. Il est évident d'ailleurs que dans le premier texte ont été combinées, d'assez maladroite façon, deux recettes originellement indépendantes.

Une troisième opération a pour but d'enfermer un esprit dans un cristal, un béryl ou quelque autre objet. Après des préparatifs qui durent cinq jours, destinés à assurer la pureté rituelle du consultant par la prière, la confession, le jeûne, etc. (1), on décrit sur le sol cinq cercles qui portent les noms de cinq rois des esprits infernaux du Nord ; on tourne vers le midi cinq épées où sont gravés les mêmes noms (fig. 6). Entre les cercles et les épées est tracé un grand cercle magique où se tient le magicien, un cristal à la main. Après une longue conjuration, les rois apparaissent et ordonnent à un esprit très savant en toute espèce d'art et de science (2), de se montrer dans le cristal et d'y rester à la disposition du magicien, qui en obtiendra tous les renseignements qu'il voudra. Dans ce texte, il subsiste quelque trace des croyances démonologiques relatives aux régions du monde, dont nous avons observé maintes fois, au cours de

(1) Cf. supra, p. 58.

(2) On constate aussi cette croyance en l'existence d'esprits savants que l'on peut emprisonner dans le cristal, dans la légende de Pierre d'Aban (XIIIe s.) : « la commune opinion de presque tous les auteurs est qu'il étoit le plus grand magicien de son siècle, qu'il s'étoit acquis la connoissance des sept arts libéraux par le moyen de sept esprits familiers qu'il tenoit enfermés dans un cristal » (NAUDÉ, *Apologie pour les grands hommes soupçonnez de magie*, éd. de 1712, pp. 270 et 276).

cette étude, la liaison avec la catoptromancie. On notera encore que les génies évoqués sont des démons infernaux, ce qui indique une fois de plus des rapports étroits avec la nécromancie. D'ailleurs l'esprit qui reçoit, des rois des Enfers, l'ordre de devenir un esprit familier est très probablement l'âme d'un mort.

Une autre recette, beaucoup plus courte, mais qui a le même but, concerne surtout la révélation des trésors cachés. On y trouve, comme dans la première, la croyance que l'esprit se manifeste sous la forme d'un garçon d'une douzaine d'années.

La dernière action, qui n'est rapportée que dans l'édition de 1665 (1), vise à obtenir l'apparition du génie personnel ou ange gardien du magicien ou du consultant. On la pratique dans une chambre garnie d'un tapis, devant une table qui porte deux cierges allumés et un cristal taillé en forme de triangle (2). Après avoir consacré tous ces objets et les avoir arrosés de son sang, le magicien se tourne successivement vers les quatre points cardinaux et invoque son ange gardien. Puis il s'assied devant le cristal et attend l'apparition. Il a d'abord une foule de visions : une route avec des voyageurs, des paysages (rivières, mers, montagnes, un berger avec son troupeau, un coucher de soleil), des apparitions innombrables d'animaux et de monstres, des éclats de lumière (3) ; enfin tout s'évanouit devant le génie ou ange gardien. Celui-ci donne au consultant des instructions pour la conduite de sa vie et exerce une action bienfaisante sur ses sens, son cœur et son intelligence (4).

C'est la première fois que nous voyons attribuer un rôle semblable à l'ange gardien. Toutefois on se tromperait, si l'on en déduisait que c'est là une conception récente. A l'époque de la magie gréco-égyptienne, la croyance antique à l'ἴδιος δαίμων ou au δαίμων

(1) Ed. Nicholson, pp. 483 ss.

(2) Sur le cristal triangulaire ou plutôt pyramidal, cf. supra, pp. 47, n. 1 et 75 ; les miroirs divinatoires de Walpurgis, dont il est question dans certaine légende de la Basse Autriche, sont aussi de forme triangulaire (G. RÔHEIM, *Spiegelzauber*, Leipzig, 1919, p. 47).

(3) Les mêmes visions variées sont observées par les expérimentateurs modernes : cf. infra, p. 116.

(4) Le même texte est rapporté par J. C. DAVIES, d'après une recette trouvée dans les papiers d'un magicien gallois qui vivait vers le milieu du siècle dernier : *Ghost-raising in Wales*, dans *Folk-lore*, XIX (1908), pp. 327 ss.

φύλαξ qui guidait, protégeait, éclairait l'individu auquel il est attaché, soit par des suggestions, comme dans le cas de Socrate, soit par des apparitions, avait fourni aux magiciens matière à des recettes de conjurations propres à convertir le génie personnel en une espèce particulière de démon familier (1). L'élément essentiel de cette recette, l'apparition dans le cristal mise à part, provient donc aussi de l'antiquité. Le sacrifice de sang s'explique par la conservation d'un rite nécromantique qui est commun dans le type de divination que nous étudions.

* * *

La catoptromancie, l'onychomancie (2) et la cristallomancie étaient encore pratiquées au siècle dernier dans la plupart des pays de l'Europe et notamment dans les pays de l'Europe centrale, selon des rites qui sont identiques à ceux que décrit le *Höllenzwang*, comme nous l'avons observé plus haut. Dans beaucoup de régions, le domaine de la consultation catoptromantique s'est restreint aux questions amoureuses et la pratique est le plus souvent limitée à certaines époques : au cours de la nuit de la St André, de la St Thomas, de la Toussaint, de la Noël, de la St Sylvestre, la jeune fille consulte le miroir pour y apercevoir la figure de son futur époux (3).

(1) JAMBLIQUE, *De mysteriis*, IX, 9 ; cf. HOPFNER, *op. c.*, I, pp. 27 (§§ 117 ss.) et 29 (§§ 128-132).

(2) A noter qu'en Hongrie le sujet préféré est d'ordinaire le septième enfant d'une famille (G. RÔHEIM, *Spiegelzauber*, pp. 19 à 23) ; cf. p. 116, n. 2.

(3) A. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart* (3e éd. 1900), n°s 355 et 362 (pp. 246 et 250) ; RÔHEIM, *Spiegelzauber*, pp. 130-133. Le témoignage le plus ancien relatif à cet usage figure peut-être dans l'Edit de Maximilien de Bavière de 1611 : n° 7 : an S. Andreas, S. Thomas und der h. Christnacht oder andern dergleichen nächten, schädliche superstitiones, das ist aberglaubische sträfliche wort oder werk gebrauchen, *verborgene haimliche und künfftige ding ires standts, verheiratung* und andershalben zu erfaren ; cf. n° 35 (F. PANZER, *Bayerische Sagen und Bräuche*, Munich, 1855, II, pp. 271 et 284). Comme on sait, il est fait allusion à cette coutume dans le *Faust* de GŒTHE : « Cette sorcière m'a fait voir, la nuit de St-André, mon futur amoureux en chair et en os. — A moi, elle me l'a montré dans le cristal, en soldat, en vaillante compagnie ». — On se rappelle aussi qu'au cours de la visite à l'antre de la sorcière, Faust s'écrie :

Des rites secondaires, dont la signification symbolique est apparente, accompagnent l'inspection du miroir, qui doit être faite généralement à minuit, à la lumière des cierges : le plus souvent la consultante doit être nue ; elle doit tenir la table prête, ou se voiler la tête de la nappe, ou balayer la chambre ou se peigner, manger une pomme, jeter des grains d'avoine dans son sein, etc.

L'abbé Thiers (1) rapporte une autre recette qui a, elle aussi, une application restreinte : « écrire avec son sang sur son front, la nuit des Rois, les noms des trois rois mages, pour se voir dans un miroir tel qu'on sera à l'heure de la mort ».

Le *Dictionnaire infernal* de Collin de Plancy (2) décrit la catoptromancie pratiquée dans un village français, au début du XIXe siècle, pour la découverte des voleurs. Le devin bandait les yeux du consultant avec trois mouchoirs blanc, noir et bleu, et il le plaçait devant un miroir où il faisait apparaître le diable et toutes les personnes qu'il voulait évoquer. Il lui recommandait de penser fortement à celui qu'il soupçonnait du vol et de se représenter les choses et les personnes : finalement des visions se produisaient. Le fait que les yeux du consultant sont bandés indique une forme fort évoluée de la catoptromancie, puisque le miroir dont le rôle est, à l'origine, essentiel pour la production des hallucinations, est devenu dans cette pratique un simple agent de suggestion. L'auteur assure qu'on trouvait encore à son époque dans beaucoup de villages des devins qui pratiquaient l'art spéculaire « dans une chambre obscure, à demi éclairée par quelques flambeaux. On n'y peut entrer qu'avec un bandeau sur les yeux. Alors le devin fait des évocations et le diable montre dans un grand miroir le passé, le présent et le futur. Malgré le bandeau, les crédules villageois

« Que vois-je ? Quelle céleste image se montre dans ce miroir magique ? ». — M. A. Corin me signale encore la consultation catoptromantique de la *Genoveva* (1843) de HEBBEL, IVe acte, sc. 6. La sorcière fait entrer le consultant dans un cercle qu'elle a tracé sur le sol. Elle emploie un miroir de cristal couvert d'un voile et devant lequel s'élève une flamme qui s'éteint aussitôt. Le consultant y voit sa femme, qu'il croit adultère ; ses soupçons, injustifiés d'ailleurs, sont confirmés par le miroir. Le consultant se voit aussi lui-même dans le miroir ; plus tard, un démon y fait encore son apparition.

(1) *Op. c.*, I, p. 304.

(2) Paris, 1825, s. v. cristallomancie. Même texte dans MIGNE, *Dictionnaire des sciences occultes*, I, p. 414.

ont la tête tellement montée qu'ils ne manquent pas de voir quelque chose » (1).

Cahagnet décrit ainsi la pratique usitée vers la fin du siècle dernier dans les campagnes françaises (2) : « les sorciers posent leur glace dans un endroit convenable pour que la personne qui doit regarder dedans ne puisse s'y voir (3) ; puis ils la font asseoir à quelques pieds de distance de ce miroir et récitent mentalement ou à haute voix une conjuration à l'esprit familier de leur famille, qui, de père en fils, leur a toujours prouvé sa bienveillante protection ». On notera dans ce texte une singulière extension du sens de l'expression : esprit familier ; on peut même se demander si elle ne repose pas sur une fausse étymologie.

La catoptromancie est aussi pratiquée en Russie, en vue surtout d'obtenir la révélation du futur mari, suivant un rite un peu particulier qui nécessite l'emploi de deux miroirs. L'un est placé sur une table ; l'autre disposé vis-à-vis du premier et éclairé par des chandelles, sert à l'observation de la devineresse. Celle-ci prétend y voir apparaître successivement douze miroirs : le dernier reflète l'image de l'objet de la consultation (4).

Plus intéressants sont les rites qui nous montrent une combinaison de la catoptromancie avec l'hydromancie, suivant une coutume que nous avons constatée très tôt. Ce genre hybride de divination est pratiqué par exemple en Hongrie, dans la nuit de la St Sylvestre : vers minuit, la jeune fille plonge un miroir dans une source et, à la lueur d'un cierge, y voit l'image de son futur époux (5). Une coutume semblable existe à Andros, où la jeune fille tient un miroir au-dessus d'une source pour voir l'image désirée réfléchie par l'eau dans le miroir (6). J'ai signalé plus haut qu'au siècle dernier une famille de

(1) *Op. c.*, s. v. catoptromancie. MIGNE, *op. c.*, I, p. 322. Cf. encore l'article onychomancie.

(2) L. A. CAHAGNET, *Magie magnétique* (3e éd. Paris, 1895), p. 82.

(3) Cf. supra, p. 17.

(4) SSACHAROW, *Légendes du peuple russe* (St-Pétersbourg, 1841), I, p. 63, cité par A. BIRLINGER, *op. c.*, dans *Alemania*, IX (1881), pp. 80 s.

(5) RÓHEIM, *Spiegelzauber*, p. 128.

(6) ROOD, *The customs and lore of modern Greece* (1892), p. 185, cité par RÓHEIM, *Spiegelzauber*, p. 128.

Nairn en Ecosse recherchait les jeteurs de sorts en plongeant une boule de cristal dans un seau d'eau (1). De même on rencontre parfois une association de l'art spéculaire et de l'oniromancie : dans l'Ardenne belge (2), en Serbie (3), en Angleterre (4), la jeune fille place un miroir sous son oreiller afin d'obtenir un rêve où elle verra l'époux que le sort lui réserve : pour être plus mystérieux, le rôle du miroir n'en est pas moins efficace.

De nos jours, la pratique de la cristallomancie et de la catoptromancie devient de plus en plus rare ; si elle n'a pas entièrement disparu, c'est que son existence est en quelque sorte prolongée artificiellement par la littérature magique qu'on peut appeler savante. Il y a une cinquantaine d'années, les magnétiseurs Du Potet et Cahagnet, qui étaient en même temps des occultistes, se servaient de miroirs d'une nature particulière. Du Potet (5) se contentait souvent d'un cercle ou disque noir tracé sur le parquet avec du charbon de bois. Ses élèves employaient « un morceau de carton taillé en ovale, de dix cm. environ dans sa partie la plus longue ; une feuille d'étain est collée sur un côté et un morceau de drap noir sur l'autre côté. L'opérateur magnétise fortement ce miroir, le porte continuellement sur lui et, lorsqu'il en trouve l'occasion, il le prend

(1) Supra, p. 15.

(2) A Chiny et à Villance, à la veille des Rois, en se couchant, les jeunes filles glissaient, sous leur oreiller, un miroir recouvert de leurs jarretières croisées et disaient : « Je mets mon pied sur l'antibois en l'honneur des trois Rois. Gaspar, Melchior et Balthasar, faites-moi voir dans mon dormant qui j'aurai dans mon vivant ». A Baronville, Bouillon et Grupont, elles placent simplement un miroir sous leur oreiller (L. BANNEUX, *L'Ardenne superstitieuse*, Bruxelles, 1930, pp. 51 et 54).

(3) RÔHEIM, *op. c.*, p. 133.

(4) BRAND, *Popular antiquities of Great Britain* (1777), éd. de C. Hazlitt, III, p. 152 : On écrit, à minuit, son nom sur un papier, on brûle le papier et on en recueille les cendres que l'on enveloppe dans un papier et que l'on place, avec un miroir marqué d'une croix, sous son oreiller. BRAND connaît encore la pratique de l'onychomancie en Angleterre : III, p. 301.

(5) Baron DU POTET, *La magie dévoilée* (3e éd., Paris, 1893), pp. 88 ss., pp. 124-147, où l'on trouvera une description des expériences au cours desquelles les sujets tombaient souvent dans des crises épileptiformes. Du Potet traçait parfois, à l'entour du disque noir, un cercle à l'intérieur duquel les sujets devaient se tenir : ceci aussi est un souvenir de la magie du moyen âge.

dans sa main droite, collé contre la paume de la main. Ses doigts entourant les bords comme autant de pointes magnétiques par lesquelles s'échappe le fluide, il présente ce miroir d'un côté ou de l'autre, à un pied environ de distance de la racine du nez... dix minutes environ de fixité sont suffisantes pour obtenir la vision, si elle doit avoir lieu » (1).

Cahagnet (2), selon une recette qui lui avait été révélée, disait-il, par l'esprit de Swedenborg, l'illuminé suédois, couvrait une glace non étamée d'un enduit fait de mine de plomb et d'huile d'olive ; cette composition rappelle la substance qui était employée dès le XVe siècle pour enduire la paume et, plus tard, l'ongle des sujets. Le consultant regardait dans ce miroir sombre, tandis que Cahagnet, se tenant derrière lui, le fixait magnétiquement vers le cervelet, « avec l'intention que le fluide que je projette sur lui par mon regard aille joindre le sien pour l'illuminer ; je prie également l'ange commis à la garde de cette personne de lui faciliter cette vision, s'il le trouve convenable ». Cahagnet conseillait, pour se servir avec avantage de son miroir, « d'entourer la cérémonie d'une certaine dignité et de n'avoir recours qu'à tout ce qui peut agir sur l'imagination et les nerfs, tant par un magnétisme moral ou spirituel que par le secours des parfums » (3). Il employait encore un instrument qu'il appelait miroir galvanique et qui était composé d'un disque concave de zinc adossé à un disque convexe de cuivre ; des globes polis faits des métaux consacrés aux planètes, dont il usait pour obtenir des révélations dans les différents domaines patronés par les dieux ou génies planétaires, et qu'il nommait miroirs cabalistiques (4). Selon Cahagnet, « les visions proviennent de la simple vue naturelle stimulée par une addition de lumière magnétique, lumière qu'il serait peut-être plus rationnel de nommer lumière des lumières ». « L'état du voyant, dit-il encore, n'est donc dans cette circonstance que l'animation d'un flambeau attendant le contact d'une molécule lumineuse qui lui manque » (5). On reconnaît aisément l'analogie de cette conception avec les doctrines du *De mysteriis* de Jamblique.

(1) L. A. CAHAGNET, *Magie magnétique* (3e éd., Paris, 1895), p. 84.
(2) Id., *ibid.*, p. 87.
(3) *Arcanes de la vie future dévoilés* (3e éd., Paris, 1896), I, p. 304.
(4) *Magie magnétique*, pp. 91 et 105 ss.
(5) *Magie magnétique*, pp. 80 et 91.

L'influence, directe ou indirecte, de ce livre est plus patente encore dans l'explication que propose Papus (Dr G. Encausse) dans son *Traité élémentaire de magie pratique* (1) : « les miroirs magiques sont essentiellement des organes de condensation de la lumière astrale ; aussi le charbon, le cristal, le verre et les métaux pourront-ils être employés ». « Tous ces miroirs ont pour unique effet de concentrer en un point une parcelle de lumière astrale et de mettre la vie individualisée en chacun de nous en rapport direct avec la vie universelle, conservatrice des formes » ou encore, comme il dit ailleurs, « de réfléchir la force psychique et les images astrales sans les absorber » (2). La description qu'il donne, d'après des expériences personnelles, des signes avant-coureurs des phénomènes des visions mérite aussi d'être rapportée : « on verra d'abord le miroir prendre une teinte différente de celle qu'il présente habituellement : des effluves rouges, puis bleuâtres et semblables aux effluves électriques se montreront et c'est alors seulement que les formes apparaîtront » (3). Parmi les objets qui doivent figurer dans la chambre des opérations d'un magicien moderne, Papus cite le miroir aux apparitions à côté de l'épée, du pentagramme, de la croix martiniste, etc. (fig. 7) (4).

Pour Sédir (Leloup) aussi (5), le miroir magique est « l'instrument de la culture ésotérique des sens astraux ». Son rôle est double : il est destiné d'abord à « soutirer des yeux du sujet toute la lumière physique » ; ensuite à « concentrer en un point de l'espace une parcelle de la lumière hyperphysique » (6). « Le commençant, dit-il (7), devra pour percevoir l'invisible, s'abstraire du visible, c'est-à-dire en perdre la conscience, dormir de cette espèce de sommeil physique dont nos savants modernes ont redécouvert les variétés les plus rudimentaires sous le nom d'hypnotisme ». Cette remarque rappelle singulièrement l'observation faite au XIIIe siècle par Guillaume d'Auvergne et ses devanciers. Ce sont les miroirs sphériques, c'est-à-dire formés d'une portion de sphère, qui conviennent le mieux pour cette opération,

(1) 5e éd. (Paris, 1893), pp. 176-177.
(2) *La magie et l'hypnose* (Paris, 1897), p. 373.
(3) *Traité élémentaire* etc., p. 178.
(4) *La magie et l'hypnose*, p. 375.
(5) *Les miroirs magiques* (Paris, 1902 ; 2e éd. 1907), p. IX.
(6) *Ibid.*, pp. 25-27.
(7) *Ibid.*, p. 23.

parce qu'ils sont plus puissants : l'auteur les appelle miroirs solaires. Les disques plats ne possèdent que la propriété d'absorption ; c'est pourquoi ils sont toujours de couleur noire, dans la magie du temps, et sont appelés miroirs saturniens. Ils ne montrent d'ailleurs que des esprits inférieurs ou mauvais (1). L'auteur décrit comme suit le processus d'une vision dans un miroir formé par un disque de bois légèrement carbonisé : « Après quelques minutes de fixité, la surface du miroir se voile et se couvre d'une légère vapeur blanchâtre. Peu à peu, cette vapeur augmente et se transforme en une sorte de lumière bleuâtre et phosphorescente. Elle se répand même sur les objets environnants, auxquels elle communique un éclat particulier. A la fin, elle roule en gros nuages qui traversent rapidement le champ du miroir. C'est alors seulement que les formes se montrent et que je distingue parfois très nettement ce que je désire apercevoir » (2).

Pour expliquer les phénomènes de la catoptromancie, Sédir combine de singulière façon l'action de la lumière astrale, l'influence de l'hypnotisme et les révélations du monde des esprits et des anges. Il croit, en effet, que certains rites de consécration sont nécessaires pour donner au miroir toute sa vertu (3). Il rapporte, par exemple, la recette de fabrication du miroir divinatoire attribuée à Salomon que nous avons étudiée plus haut, ainsi que d'autres formules d'évocation et de renvoi des esprits. Il décrit encore, sous le nom de miroir de Ste Hélène, la recette de cristallomancie connue dès le XVe siècle, et, sous le nom de miroir de Nostradamus, une recette qui fait apparaître dans un cristal l'ange gardien du consultant, à la suite d'une prière adressée à Dieu et à l'ange. L'ange gardien pourra d'ailleurs y attirer d'autres esprits et révéler à quel moment il convient de les évoquer ; une formule de congé complète cette recette dont j'ignore l'origine, mais qui est semblable à l'une de celles que rapporte Réginald Scot.

En Angleterre, c'est le *crystal-gazing* qui est resté spécialement en faveur depuis le XVIe siècle ; mais il a passé du domaine de la divination magique et de la mystique dans celui de l'observation objective

(1) *Ibid.*, pp. 26 et 53.
(2) *Ibid.*, p. 47, d'après l'*Almanach du magiste* de 1894.
(3) *Ibid.*, pp. 51 ss.

des faits. La Society for psychical Research de Londres s'est particulièrement intéressée à ces phénomènes et elle a accueilli dans ses *Proceedings* et son *Journal* les notes et les études de ses correspondants. Le sujet d'expériences le plus intéressant est Miss Goodrich Freer, qui a décrit elle-même ses observations avec un esprit d'analyse et une objectivité remarquables (1). Ses visions représentent, dit-elle, soit des souvenirs conservés seulement dans le subconscient et émergeant tout à coup dans le champ de la conscience, soit des idées ou images qui sont présentes ou non dans sa conscience normale, soit enfin des révélations qui paraissent appartenir au domaine de la télépathie et de la double vue et qui impliquent l'acquisition de connaissances par des moyens supérieurs aux facultés ordinaires. Un autre sujet, Miss A., qui expérimente à l'aide d'un miroir, d'une boule de cristal ou de n'importe quel objet poli et brillant, rapporte ainsi ses impressions (2) : « Je mettais le cristal dans le coin obscur d'une chambre ou bien je l'enveloppais d'une étoffe noire en en découvrant seulement une petite partie, ou, s'il était petit, je le tenais dans le creux de ma main et je regardais bien au milieu. Je puis voir dans l'obscurité. Au bout d'une minute ou deux, il me semble voir une lumière très brillante qui disparaît après quelques secondes ; alors la surface paraît nuageuse, trouble. Ce brouillard s'éclaircit et je vois quelquefois des paysages, quelquefois des lettres et toute espèce de choses (3). Ces visions ne durent que quelques

(1) Surtout dans les *Proceedings of the Society for psychical research*, V (1888-1889), pp. 486-521. Cf. *Annales des sciences psychiques*, XI (1901), pp. 184 ss. (comptes rendus de M. Mangin). Cette dame garda longtemps l'anonymat dans ses communications (Miss X.).

(2) *Proceedings*, VIII, p. 500 ; *Annales*, XI (1901), p. 289 (traduction de Mangin). Voir encore d'autres observations et expériences dans les *Proceedings*, XII, pp. 259 ss. ; XIV, pp. 367 ss. (avec hypnotisme) ; XV, p. 477 ; XVII, p. 70 et XVIII, p. 113 (sujet : Mrs. Thompson) ; XX, p. 7 ; XXI, p. 463 ; dans le *Journal of the Society*, etc., XVIII, p. 191 (sujet : Miss Taylor). La cristallomancie continue, d'ailleurs, à être pratiquée en Angleterre, comme le montrent les actes d'un procès intenté en 1863 (*Archaeologia*, published by the Society of Antiquaries of London, XL, 1866, p. 390) et un fait divers relaté par le *Manchester Guardian* du 28 octobre 1909 (HALLIDAY, *Greek divination*, Londres, 1913, p. 151). Dans le *Devin de Welby*, roman de Nigel WORTH, le devin, septième fils d'un septième fils, emploie un boule de cristal.

(3) Cf. supra, p. 108.

secondes ou bien quelques minutes et entre chaque nouveau tableau, je vois la même lumière et le même brouillard... Je suis dans un état tout à fait normal quand je regarde ; je ne suis ni endormie, ni en transe, ni inconsciente de ce qui m'entoure ».

Les psychologues et les psychiatres modernes, Görres (1), Maury (2), Janet, Lehmann, Joire, De Rochas (3), etc., ont songé à expliquer par le magnétisme ou l'hypnose les phénomènes de vision qui sont produits par la contemplation des surfaces brillantes. Tous les procédés d'hypnotisme se ramènent, comme on sait, à deux éléments : sensoriel et suggestif (4). L'élément sensoriel, c'est, par exemple, pour ce qui regarde la vue, la fixation du regard du sujet sur un point brillant, sur les yeux de l'opérateur, sur « le miroir aux alouettes » (instrument employé par Luys), sur la lumière solaire ou artificielle (procédé de Charcot). L'élément suggestif consiste en des pensées, des sentiments, des volitions imposés au sujet par l'opérateur. La ressemblance entre les phénomènes d'hallucination obtenus par l'hypnotisme et ceux qui sont décrits par les théoriciens de la catoptromancie, ainsi qu'entre les procédés en usage de part et d'autre, est apparente et devait orienter dans cette voie l'interprétation. Toutefois, comme les sujets visionnaires, enfants ou autres, employés dans la catoptromancie, ne paraissent pas toujours être, au moment des hallucinations, dans un état d'hypnose caractérisé, mais conservent la conscience de ce qui se passe, qu'au surplus la catoptromancie, sous ses diverses formes, peut être pratiquée sans l'aide d'un opérateur qui suggère les visions, il subsiste une certaine difficulté à assimiler les deux ordres de phénomènes, et c'est ce que les psychologues modernes ont parfois perdu de vue. « Les sujets, dit Janet (5), sont des personnes disposées au rêve, à la rêverie presque incon-

(1) GÖRRES, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, trad. Ch. Sainte-Foi (Paris, 1862), IV, p. 125.

(2) *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* (Paris, 1860), pp. 424 ss. (3e éd., 1864, p. 432).

(3) *Les états superficiels de l'hypnose* (5e éd. Paris, 1898), pp. 86 ss. Cf. encore C. LOMBROSO, *Hypnotisme et spiritisme* (trad. fr. Paris, 1920), pp. 94, 126 ss.

(4) Voir, p. ex., Dr GRASSET, *L'hypnotisme et la suggestion* (3e éd., Paris, 1909), pp. 61 ss.

(5) *Névroses et idées fixes* (Paris, 1898), I, pp. 420 sq. ; cf. la critique de F. W. H. MYERS, *Proceedings*, XV (1901), p. 385.

sciente ; la fixation prolongée de cette boule de cristal favorise cette disposition ; elle détermine une sorte d'hypnotisme incomplet ; elle écarte les autres pensées en fixant l'esprit sur un objet peu intéressant en lui-même. Ceci fait, ces mêmes personnes ayant l'attention dirigée sur les images visuelles, prennent conscience de ces images évoquées par leurs rêves ; elles saisissent leurs rêveries au passage et en sont elles-mêmes surprises. Cette double opération n'est pas sans quelque difficulté : elle exige une certaine disposition à l'automatisme mental, à la rêverie subconsciente, et en même temps, un certain effort d'attention pour prendre momentanément conscience de ces rêves ».

Selon Lehmann (1), les visions qui apparaissent dans le miroir ou le cristal semblent dues à un état particulier de sommeil, semblable à l'hypnose. La condition nécessaire pour l'apparition de conceptions inconscientes dans le domaine de la conscience est un état de sommeil qui se produit soudainement et qui entrave l'attention volontaire. Sous sa forme la moins prononcée, c'est une simple distraction, mais celle-ci peut insensiblement (?) se transformer en un état d'âme fort voisin de l'hypnose.

Selon le Dr Joire (2) « le sujet se trouve forcément amené à un certain état d'hypnose, le plus souvent léger, il est vrai. Mais il ne faut pas perdre de vue que beaucoup de ces sujets, placés ainsi devant un objet brillant sur lequel ils fixent longtemps leurs regards avec attention, sont disposés à tomber dans un état hypnotique plus profond qui se détermine d'abord par la fascination ». « Parfois, c'est l'image apparaissant dans le globe qui est utilisée pour former la vision... d'autres fois, il n'y a pas ce point de départ... Alors, faisant abstraction des images réfléchies, la vue du sujet se fatigue et se trouble devant la surface brillante ; c'est alors que cette surface combinée avec le fond sombre vu par transparence ne forme plus qu'un nuage, puis la pensée se concentrant sur ce point fixe ne présentant aucun contour régulier, l'hallucination se produit » (3).

(1) *Aberglaube und Zauberei* (trad. allemande, 2e éd., 1908), pp. 537 sq.

(2) *De la méthode d'expérimentation des phénomènes psychiques*, dans les *Annales des sciences psychiques*, XI (1901), p. 330. Comparez les hallucinations visuelles qu'avait dans sa jeunesse George Sand en contemplant le rayonnement du feu à travers le taffetas usé d'un vieil écran (*Histoire de ma vie*, éd. Calmann-Lévy, II, p. 274).

(3) *Ibid.*, p. 329.

« Le sujet doit fixer bien attentivement les yeux au centre de l'objet, quel qu'il soit, et attendre dans l'immobilité et le silence. Tout d'abord il verra la surface brillante réfléchir l'image des objets qui l'entourent ; il ne doit pas alors attacher ses regards sur l'image, mais chercher toujours des yeux le centre du globe. Cette fixité de l'attention portée sur l'objet brillant finit par fatiguer le regard et la vue se trouble. C'est alors que commence le rôle de l'imagination. Quand on a affaire à un sensitif, les rayons irisés qui traversent la boule transparente prennent bientôt l'apparence de nuages de différentes couleurs et, comme les moindres mouvements font varier la direction des rayons qui arrivent à l'œil, ces nuages semblent être animés de mouvements divers. En même temps il se produit chez le sujet un état hypnotique superficiel qui le rend apte à recevoir des hallucinations. C'est à ce moment qu'il commence à percevoir dans le globe transparent la formation d'images variées » (1).

D'autres théoriciens considèrent ces phénomènes de vision et d'audition comme des automatismes sensoriels semblables par leur nature aux illusions hypnagogiques (2). D'autres encore les attribuent à la faculté qu'ils appellent la conscience subliminale, c'est-à-dire au subconscient, et reconnaissent à certaines d'entre elles, qui ont un caractère de sensation supranormale, la qualité de clairvoyance ou double vue. Myers, par exemple (3), se demande s'il n'y a pas des raisons d'espérer « qu'une expérience que nous pouvons faire, un artifice que nous pouvons employer sera capable d'étendre notre vision interne, comme le microscope et le télescope ont étendu la vision externe. Un tel artifice, semble-t-il, doit être ordonné en vue de perfectionner, non la perceptivité supranormale de prévision elle-même, que nous ne pouvons pas espérer atteindre directement, mais la facilité de transmission, de la couche subliminale à la couche supraliminale, des symboles visuels de cette perceptivité inconnue. La vision dans le cristal est un artifice empirique qui est précisément

(1) *Ibid.*, p. 328.

(2) André LANG, *The book of dreams and ghosts* (Londres, 1899), pp. 57 ss., et article Crystal-gazing dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings, IV (1911), pp. 351 ss.

(3) *The subliminal consciousness*, dans les *Proceedings*, VIII (1892), p. 533. Même attitude chez Ch. RICHET, *Traité de Métapsychique* (Paris, 1923), pp. 257-275.

de cette sorte. Il cherche non à étendre la portée du subliminal lui-même, mais à exprimer sous une forme claire et commode, les messages visuels du subliminal ».

On aura remarqué que ces théories modernes rappellent par beaucoup de traits l'explication proposée par les devanciers de Guillaume d'Auvergne et par Agrippa ; si l'on ne se laisse pas impressionner par l'appareil des mots nouveaux et des formules à la mode, on ne voit pas bien quels progrès la psychologie a faits dans l'interprétation des phénomènes de la catoptromancie.

Tout récemment, la psychanalyse s'est emparée, comme de toute autre chose, de la catoptromancie et de toutes les croyances et pratiques magiques relatives au miroir. Róheim leur a consacré tout un volume dans la Bibliothèque psychoanalytique internationale (1). A titre de curiosité, voici, extraites de la conclusion générale par laquelle se termine cette étude, d'ailleurs abondamment documentée, les parties qui se rapportent à notre sujet. « Nous trouvons la clef de toutes les conceptions et de tous les rites collectifs qui se sont formés et groupés autour du miroir, dans la seconde étape ontogénétique du développement psychosexuel, dans l'amour de soi ou narcissisme. De même que c'est à l'âge infantile que l'individu montre sous sa forme la plus pure cette étape de son développement, ainsi les tabous qui concernent le miroir (défense de se mirer, etc.) se groupent pour la plupart autour de l'enfant, et les motifs donnés pour expliquer les tabous trahissent la connaissance inconsciente du vrai sens des interdictions. L'engourdissement et la conservation de la suspension spirituelle propre aux enfants caractérisent le visionnaire qui prédit au moyen du miroir... L'oracle d'amour obtenu par la contemplation du miroir au cours de laquelle la jeune fille aperçoit l'image de son futur époux au lieu de la sienne propre indique que l'homme aimé prend la place du moi comme but de la *libido*, et que le choix de l'objet a été déterminé sur une base narcissistique. Cependant, même alors, à ce stade décisif du transfert de la *libido*, à la suite de la fixation sur soi-même peut se produire le refoulement, la régression vers l'étape autoérotique, et, comme une projection (de cet état d'esprit), se manifeste alors l'apparition dans le miroir d'une tête de mort ou la représentation de la personne

(1) Dr Géza Róheim, *Spiegelzauber* (Internationale Psychoanalytische Bibliothek, 6), Leipzig, 1919.

privée de sa tête... Le démon qui se montre dans le miroir est la projection des représentations refoulées ». Ces extraits suffisent pour montrer qu'il ne faut chercher dans ce livre ni une interprétation historique des conceptions et des faits de la magie, ni même les constatations du simple bon sens (1).

(1) Cf. la critique de R. MERINGER, *Der Spiegel im Aberglaube*, dans *Wörter und Sachen*, VIII (1923), pp. 17 à 21.

2. — Orient.

Le monde oriental a connu également diverses espèces de divination par l'inspection des surfaces brillantes. Dans le texte de Pic de la Mirandole que nous avons rapporté plus haut (1), un miroir particulier, œuvre d'Almuchesi, apparaît comme l'instrument nécessaire d'un genre de divination où l'astrologie est associée à la catoptromancie. Le même auteur, critiquant les superstitions et les pratiques magiques d'Alkindi (IXe siècle), mentionne l'usage du miroir consacré où apparaissent des figures imaginaires (2). Sans aucun doute, Alkindi avait établi un rapport entre les vertus de ce miroir divinatoire et l'émission des influences astrales par laquelle il expliquait tous les phénomènes et toutes les merveilles qu'on attribuait à la magie (3).

La littérature arabe et persane, si friande de magie, mentionne souvent le miroir divinatoire. L'auteur de l'*Abrégé des merveilles*, ouvrage qui paraît remonter au Xe siècle, transporte dans une Egypte légendaire l'usage de la catoptromancie : « On dit que le roi Markounos dressa à la porte de Sâ une colonne sur laquelle il plaça l'image d'une femme assise tenant en main un miroir. On regardait dans ce miroir pour connaître le sort des malades ; si le malade allait mourir, on l'y voyait mort ; s'il devait vivre, on l'y voyait vivant. On consultait aussi cette idole au sujet des voyageurs.

(1) Supra, p. 18.
(2) *Adversus magiam*, 7, 6, éd. de Bâle, II, p. 430.
(3) Cf. supra, p. 22.

Lorsque le miroir montrait le voyageur de face, on savait qu'il revenait ; lorsqu'il le montrait de dos, qu'il s'éloignait ; s'il était malade ou mort, le miroir le faisait voir en cet état » (1). De même « le roi Sâ dressa dans Memphis un miroir qui permettait de prévoir les époques de fécondité et de sécheresse et les divers événements qui devaient s'accomplir dans le pays » (2), et le roi Koftarim inventa un miroir où l'on pouvait voir tout ce qu'on désirait connaître (3). Le même ouvrage attribue à divers souverains légendaires de l'Espagne et de l'Egypte la fabrication de miroirs composés d'un mélange de substances diverses et dans lesquels il était possible d'observer tout ce qui se passait dans les sept climats du monde (4).

Le polygraphe arabe du XIe siècle (El-) Bekri raconte que « pendant la domination byzantine, il y avait dans l'église de Chikka Benaria (Sicca Veneria, aujourd'hui Kef, en Tunisie), un miroir dans lequel tout homme qui soupçonnait la fidélité de sa femme n'avait qu'à regarder pour voir la figure de son séducteur » (5). Le *Mostatraf* (XIVe s.) rapporte la même chose d'une église de Césarée (6). Cette curieuse spécialisation de la divination catoptromantique est analogue à cette restriction du domaine de la mantique que nous avons observée dans des pays occidentaux, où nous voyons parfois l'art spéculaire réservé tantôt à la découverte des voleurs ou des jeteurs de sort, tantôt à la révélation du futur mari.

Le roman persan intitulé le *Printemps de la science* mentionne un de ces miroirs à fond sombre dont j'ai parlé plus haut (celui-ci est enduit d'encre) et qui révélait tout ce qu'on désirait savoir (7). Dans le poème des *Aventures de Salâmân et d'Absâl* (XVe s.), il est

(1) *L'abrégé des merveilles*, traduit de l'arabe par le Baron Carra de Vaux, dans les *Actes de la Société philologique*, XXVI (1897), p. 288.

(2) *Ibid.*, p. 293 ; cf. p. 282.

(3) *Ibid.*, p. 238. LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* (Heilbronn, 1879), pp. 85 ss., mentionne des traditions arabes provenant d'une légende byzantine qui attribuait à l'empereur Léon le Sage (ou le Philosophe) la fabrication d'un miroir qui montrait le présent, le passé et l'avenir.

(4) Pp. 122, 201, 234, 250, 275.

(5) *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. par M. de Slane dans le *Journal asiatique*, 5e série, t. XII (1858), p. 498.

(6) *Al-Mostatraf*, trad. de G. Rat (Paris, 1899-1902), II, p. 362.

(7) D'après REINAUD, *Monumens arabes, persans et turcs du cabinet de M. le duc de Blacas* (Paris, 1828), II, p. 402.

question d'un « miroir magique qui enlève le voile de toutes les énigmes de l'univers. Pareil au cœur du parfait mystique, ce miroir n'ignorait rien des biens et des maux du monde entier. Le roi le fit apporter pour y voir se réfléter l'image de ce qui le préoccupait et à peine y eut-il jeté un regard qu'il eut des nouvelles des disparus » (1). Un miroir du même genre est utilisé pour des fins merveilleuses par un personnage des *Aventures d'Abdalla* (2).

Au XIIe siècle, le philosophe juif Maimonide fait probablement allusion aux pratiques des Arabes de l'Espagne quand il cite, parmi les instruments des sorcières devineresses, le miroir d'acier, à côté du vase de verre (lécanomancie), du sable (géomancie), du bâton et des pierres (3). Nous savons encore, par Wier (4), qu'au XVIe siècle des magiciens turcs et des sorcières égyptiennes pratiquaient à Constantinople la divination par l'eau, le miroir, le verre et d'autres instruments du même genre.

Certaines recettes de fabrication de miroirs divinatoires sont rapportées dans les manuscrits arabes. L'une d'elles recommande d'écrire sur les bords d'un miroir les noms des quatre archanges Gabriel, Michel, Azraël, Asrafel, ainsi qu'une parole du Coran, de parfumer le miroir, de jeûner pendant sept jours en vivant dans la retraite, de réciter certaines prières ; on obtient ainsi l'appariton d'un ange dans le miroir et on peut lui exposer ses demandes. Ces rites qui rappellent étonnamment ceux de la catoptromancie occidentale, sont évidemment destinés à faire du miroir un miroir consacré, pour reprendre l'expression par laquelle Pic de la Mirandole désigne l'instrument du magicien Alkindi. Reinaud, à qui nous

(1) Trad. de Bricteux (Paris, 1911), p. 134. Cf. REINAUD, *op. c.*, p. 419 : « plusieurs auteurs racontent sérieusement que le roi Gemschid et ses successeurs au trône de Perse possédaient une coupe ou plutôt un globe ou un miroir dans lequel venait se réfléchir l'univers tout entier ».

(2) *Cabinet des Fées*, tome XII, p. 396.

(3) *Mišne Tora*, *'Aboda Zara*, XI, 7 ; cf. LEWY, *Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit*, dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, III (1893), p. 27. Peut-être faut-il expliquer par une allusion à la catoptromancie le passage suivant du *Talmud babylonien* : « Tous les prophètes regardaient dans un miroir qui n'était pas resplendissant, mais Moïse regardait dans un miroir resplendissant » (trad. L. Goldschmidt, Berlin, 1931, t. IV, p. 481).

(4) *De praestigiis daemonum*, II, 15.

devons la révélation de cette recette (1), a cru reconnaître des miroirs magiques dans quelques monuments de la collection du duc de Blacas, qui portent sur leur surface polie des caractères et des figures magiques et astrologiques (2). Ces miroirs sont très probablement des miroirs constellés, analogues à ceux dont parle Paracelse.

Le monde arabe contemporain connaît encore la catoptromancie, comme le montre cette recette tirée de : *Le trésor enfoui et le secret gardé* du cheik 'Aly ibn Sina (3). « Sans te retirer dans la solitude, tu prends un miroir neuf et tu écris à la surface le sceau de la révélation ; tu fais cela un dimanche, en état de pureté dans tes vêtements et sur ton corps. Ce jour-là, tu le passes en retraite, mais sans obligation de jeûner ; pourtant, le jeûne est préférable. Tu fais brûler des parfums tels que la coriandre et la résine. Ensuite tu te recueilles avec attention et tu fixes ton regard (sur le miroir). Alors dans le miroir s'ouvre une grande fissure et tu aperçois une personne qui boit les paroles de ton adjuration : prononce-lui ta formule trois fois. La personne te dira : « La paix soit sur toi ». Réponds-lui : « Sur toi la paix, de toi la paix et en toi la paix » ; dis-lui ensuite : « Mets-toi à ma disposition pour me servir, régler mes affaires et accomplir ce que je te demanderai ».

L'historien Ibn Khaldoun, du XIVe siècle, s'est intéressé à la divination de son temps ; il a décrit les phénomènes de la divination par inspection des surfaces brillantes et il en a proposé une explication psychologique qui est d'un grand intérêt (4). « Comme l'âme est par sa nature (dans certains hommes) trop faible pour parvenir à pénétrer dans le monde spirituel et que cette faiblesse est un obstacle à son progrès, elle s'attache, par une impulsion naturelle, aux moyens secondaires, dont les uns appartiennent au domaine des sens et les autres à celui de l'imagination. Parmi ces moyens, nous remarquons les corps diaphanes, les os d'animaux, les discours cadencés, les augures fournis par les oiseaux et les quadrupèdes. Ici la faculté sensitive ou celle de l'imagination s'emploie avec

(1) *Op. c.*, p. 401.
(2) *Op. c.*, p. 404.
(3) D'après le P. J. A. JAUSSEN, *Coutumes palestiniennes, I, Naplouse et son district* (Paris, 1927), p. 207, n. 3.
(4) *Prolégomènes historiques*, trad. par M. de Slane dans les *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, t. XIX (1862), pp. 207, 221, 236.

persistance afin de dégager l'âme de la nature humaine... La puissance imaginative existe chez elle dans toute sa force... L'imagination reproduit les formes des idées particulières et sert de miroir dans lequel l'âme ne cesse de regarder...Ceux qui regardent dans les corps diaphanes, tels que les miroirs, les cuvettes remplies d'eau et les liquides, ceux qui inspectent les cœurs, les foies et les os des animaux ; ceux qui prédisent par le jet de cailloux ou de noyaux, tous ces gens-là appartiennent à la catégorie des devins (d'un grade inférieur)... Pour écarter le voile des sens, le vrai devin n'emploie pas de grands efforts ; quant aux autres, ils tâchent d'arriver au but en essayant de concentrer en un seul sens toutes leurs perceptions. Comme la vue est le sens le plus noble, ils lui donnent la préférence ; fixant leurs regards sur un objet à superficie unie, ils le considèrent avec attention, jusqu'à ce qu'ils aperçoivent la chose qu'ils veulent annoncer. Quelques personnes croient que l'image aperçue de cette manière se dessine sur la surface du miroir ; mais ils se trompent. Le devin regarde fixement cette surface jusqu'à ce qu'elle disparaisse et qu'un rideau, semblable à un brouillard, s'interpose entre lui et le miroir. Sur ce rideau se dessinent les formes qu'il désire apercevoir et cela lui permet de donner des indications soit affirmatives soit négatives sur ce qu'on désire savoir. Il raconte alors les perceptions telles qu'il les reçoit. Les devins, pendant qu'ils sont dans cet état, n'aperçoivent pas ce qui se voit réellement (dans le miroir) ; c'est un autre mode de perception qui naît chez eux et qui s'opère, non pas au moyen de la vue, mais de l'âme. Il est vrai que, pour eux, les perceptions de l'âme ressemblent à celles des sens, au point de les tromper... La même chose arrive à ceux qui examinent les cœurs et les foies d'animaux ou qui regardent dans l'eau, dans les cuvettes ou dans d'autres objets du même genre. Nous avons vu quelques-uns de ces individus entraver l'opération des sens par l'emploi de simples fumigations, puis se servir d'incantations afin de donner à l'âme la disposition requise ; ensuite ils racontent ce qu'ils ont aperçu... Pour parvenir (à apercevoir les mystères qui se comprennent par le sens intérieur), les géomanciens doivent s'arracher complètement à l'influence des sens, éviter les perceptions qui sont spéciales à la nature humaine et viser à celles du monde spirituel... L'opération dont nous venons de parler s'emploie aussi dans la divination où elle consiste à fixer ses regards sur des os, des liquides ou des miroirs ».

La description des symptômes avant-coureurs des hallucinations rappelle ce que nous disent les occultistes et les expérimentateurs modernes dans des déclarations que nous avons rapportées (1). Pour le reste, on notera surtout l'analogie frappante qui existe entre cette explication psychologique de la catoptromancie et l'interprétation qui est rapportée par Guillaume d'Auvergne à certains de ses devanciers : c'est la même ignorance volontaire de la démonologie, la même théorie de l'intuition favorisée par la contemplation d'objets brillants, le même rôle attribué à l'imagination. Ces ressemblances s'expliquent vraisemblablement par l'utilisation d'une source commune, que nous ne pouvons malheureusement identifier.

Le miroir divinatoire est généralement remplacé à l'époque contemporaine chez les Arabes par ce qu'ils appellent le *miroir d'encre*: cette pratique est bien connue par les relations qu'ont laissées William Lane et le comte de Laborde, de certaines expériences auxquelles ils ont assisté au Caire il y a un siècle environ (2). Elle consiste en ce que le magicien crée une sorte de miroir dans la paume de la main du sujet (enfant impubère, vierge, femme enceinte, esclave noire) en l'enduisant d'une encre épaisse ; après avoir fait des fumigations, invoqué certains génies (3) et prononcé des incantations, le magicien fait appa-

(1) Supra, pp. 114 à 116 ; cf. p. 68.

(2) DE LABORDE, *Magie orientale*, dans la *Revue des deux mondes*, III (1833), pp. 332-343, et *Recherches sur ce qu'il s'est conservé dans l'Egypte moderne de la science des anciens magiciens* (Paris, 1841). LANE, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians written in Egypt during the years* 1833-34 *and* -35 (Londres, 1837). Cf. GÖRRES, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, trad. Ch. Sainte-Foi (Paris, 1862), IV, pp. 117 ss. (avec un essai d'explication de ces faits, p. 125) ; KIESEWETTER, *Faust in der Geschichte und Tradition*, pp. 481 ss. ; E. LEFÉBURE, *Le vase divinatoire*, dans *Sphinx*, VI (1903), pp. 74 ss. ; *Le miroir d'encre dans la magie arabe*, dans la *Revue Africaine*, t. 49 (1905), pp. 213 ss.

(3) Voici les invocations du magicien que Lane a vu opérer : « Therscho, Theryouscho, faites descendre, faites descendre, faites venir le Fils du Doré, l'émir et ses troupes, le Fils du Rouge, l'émir et ses troupes. Amène à l'*expérience* les serviteurs de ces génies. Et ceci est l'enlèvement du *voile*. Nous avons enlevé ton voile. Que tes regards soient aujourd'hui perçants : sois exact, sois précis ». (La traduction des paroles arabes proposée par Lane a été corrigée par DE LABORDE, *Recherches* etc.). Le terme *expérience* par lequel est désignée l'opération a déjà été signalé dans les textes du moyen âge occidental. Quant à l'enlèvement du voile symbolique qui empêche la révélation de se produire, on l'a comparé à

raître dans le miroir d'encre des êtres fantastiques que le sujet voit agir, festoyer, etc., et dont il peut obtenir des révélations, par exemple pour la découverte d'un voleur. Le magicien congédie ensuite les génies évoqués. Nous avons signalé la divination par la paume de la main d'un enfant ou d'une vierge dans l'Espagne du XIIIe siècle et nous avons observé que Hartlieb décrit, au XVe siècle, en Allemagne, une palamomancie tout à fait semblable à la méthode du miroir d'encre. Quant au festin imaginaire que l'on offre aux génies et aux démons qui apparaissent, nous l'avons vu mentionner dans une recette de catoptromancie du *Höllenzwang* (1).

Ce genre de divination est très répandu aujourd'hui chez tous les Musulmans : on l'a observé particulièrement en Syrie, en Egypte, au Soudan, au Maroc, en Algérie (2). Le P. Jaussen décrit ainsi une méthode pratiquée, avec des variations sans importance, à Naplouse, à Jérusalem et à Kérak (3). Les magiciens inscrivent sur la main du voyant (un enfant non nubile ou une femme à l'âge de la ménopause) des noms divins ou un rectangle avec des noms d'anges et de génies ou ils dessinent un nègre accompagné d'un lion, et ils déposent sur la paume de la main ou l'ongle du pouce (4) un peu d'encre à laquelle ils mélangent de l'huile. Ils jettent ensuite des grains d'encens et adjurent les esprits, en invoquant la puissance de Salomon, de descendre dans ce miroir improvisé. Le voyant, fixant la goutte d'encre, y voit apparaître un ange, qualifié de serviteur. Il lui ordonne d'asperger le sol, de le balayer, d'apporter un tapis, sept chaises, une table, d'amener, tuer, dépecer et faire cuire une vache et de servir un repas à sept rois cavaliers qui sont convoqués à un festin. Après cela, l'ange-serviteur, interrogé, répond à toutes les questions.

juste titre à l'illumination subite du sujet qui est souhaitée et décrite par les magiciens dans les papyrus gréco-égyptiens (E. LEFÉBURE, *op. c.*, dans *Sphinx*, VI (1903), p. 77).

(1) Supra, p. 97.

(2) F. LENORMANT, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens* (Paris, 1875), p. 78; LEFÉBURE, dans la *Revue Africaine*, t. 49 (1905), p. 221; E. COMBE, *Notes sur quelques coutumes des populations soudanaises*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. 63, (1911), p. 324.

(3) *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris, 1908), p. 380; *Coutumes palestiniennes, I, Naplouse et son district* (Paris, 1927), p. 208.

(4) C'est la forme pratiquée à Kérak (*Coutumes des Arabes*, p. 380).

Cette opération peut être pratiquée aussi à l'aide d'un miroir, d'un verre d'eau, d'une tasse de café (1). Les hallucinations propres à cette méthode ont leur équivalent dans une recette du *Höllenzwang* et dans une opération décrite par Réginald Scot. D'autres signes de parenté de la magie orientale avec la catoptromancie occidentale s'observent encore dans une recette rapportée par Lefébure (2). On fait prêter aux esprits le serment de dire la vérité et, l'opération terminée, on les renvoie par une formule de congé, En outre, la tache d'encre du creux de la main est encadrée des noms des anges Mikaïl, Djebraïl, Azraïl et Israfil, inscription conforme à celle du miroir magique dont la recette de fabrication est rapportée par Reinaud (3). La méthode est parfois simplifiée à l'extrême, si l'on en croit Mrs Crowe : « en Barbarie, les magiciens s'oignent les mains d'un onguent noir et, les élevant au soleil, y voient ce qu'ils veulent, de même que les Egyptiens » (4).

Par l'intermédiaire des Musulmans, le miroir d'encre a passé dans l'Inde, où il est appelé *noir* (de fumée) *de lampe* (*unjun*). Jaffur Shurreef, auteur du *Qanoon-e-Islam*, ouvrage où sont rapportées les coutumes des Musulmans de l'Inde (5), décrit la composition de quatre *unjun* qui servent à des buts différents dans la divination. Les ingrédients les plus employés sont l'huile, le suc de certaines plantes et le noir de fumée produit par une lampe qui brûle de l'huile de castor. On enduit, de la composition que l'on obtient en les mélangeant, la paume de la main du sujet, qui est généralement un enfant et qui doit la contempler avec fixité. Les hallucinations obtenues par ce procédé rappellent, dans certains cas, les apparitions de génies et de démons qui caractérisent la magie arabe, avec une

(1) *Coutumes palestiniennes*, p. 213, n. 1.

(2) *Revue Africaine*, t. 49 (1905), pp. 222 ss.

(3) Supra, p. 124.

(4) D'après LEFÉBURE, dans *Sphinx*, VI (1903), p. 76.

(5) Jaffur SHURREEF (a native of the Deccan), *Qanoon-e-Islam or the customs of the Mussulmans of India*, trad. Herklots, 2e éd. (Madras, 1863), pp. 254 ss. Il arrive même, au Penjâb, que le magicien se contente de faire le miroir d'encre sur une feuille de papier couverte de formules magiques ; un enfant, à qui on place des fleurs dans la main, doit évoquer « les quatre gardiens » : W. CROOKE, *The popular religion and folk-lore of Northern India* (Westminster, 1896), I, p. 153 sq.

conformité de traits telle qu'on peut conjecturer une origine commune des deux méthodes (1).

L'onychomancie est aussi pratiquée dans l'Inde, sous une forme rudimentaire : lorsque, dans une maison, un vol a été commis, tous les membres de la famille s'assemblent et se polissent les uns aux autres l'ongle du pouce ; le nom du voleur apparaît alors sur l'un des ongles (2).

D'ailleurs, la catoptromancie proprement dite est en usage chez les Hindous, sans qu'on puisse dire, avecc ertitude, si elle s'y est développée spontanément ou si, ce qui est cependant plus vraisemblable, elle est d'introduction étrangère. Une recette est rapportée dans un livre de magie sous le titre : Pour voir l'invisible. Il faut passer la nuit, muni d'un miroir, auprès d'une fillette non nubile et chanter une incantation ; à l'aurore, on reprend l'incantation, puis on se lave la bouche et l'on dit à la fillette : « Vois (dans le miroir) » (3). Ce genre de divination est aussi mentionné dans les livres sacrés des Jaïnas et dans les livres canoniques des Boudhistes sous les titres : Interrogation du miroir, ou interrogation de la fillette. On pose des questions à une divinité qui est censée descendre dans le miroir ou dans la fillette (4). Jaffur Shurreef (5) décrit aussi une méthode de catoptromancie propre aux Musulmans : un enfant contemple un miroir au dos duquel a été collé un dessin géométrique formé de carrés contenant des chiffres et auquel on attribue la vertu d'un phylactère. Enfin, on a conjecturé encore que le miroir porté par la veuve qui se sacrifie sur le bûcher de son mari servait à la divination (6) : mais ce n'est là qu'une hypothèse.

(1) On retrouve même, dans les conjurations prononcées sur le sujet, des formules analogues à celles de la magie arabe (cf. supra, p. 127, n. 3), telles que celle-ci : « Nous avons enlevé le voile qui te couvrait et aujourd'hui ta vue a été renouvelée. Viens, Génie » (*Qanoon-e-Islam*, p. 257).

(2) F. A. WIESE, *Indien* (Leipzig, 1836), II, p. 464, cité par K. HABERLAND, *Der Spiegel im Glauben und Brauch der Völker*, dans *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, XIII (1882), p. 337.

(3) Th. ZACHARIAE, *Zur indischen Witwenverbrennung*, dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, XV (1905), pp. 83 ss.

(4) Id., *ibid.*, pp. 84-85.

(5) *Op. c.*, p. 256.

(6) Th. ZACHARIAE, *op. c.*, *ibid.*

Le miroir à fond sombre est ou du moins a été aussi usité dans l'Inde. Un Français, Bellanger de Lespinay obtint à Pondichéry en 1673, une consultation divinatoire de certains magiciens versés dans cette espèce de catoptromancie (1). L'opération se passa la nuit en un lieu solitaire avec l'aide d'une fille pucelle, « dans un pagode ruiné dans le fond duquel ils firent apporter une table et un tapis, deux vaisseaux de cuivre fort larges et fort clairs, du ris, de l'encens et un reschault... Sur la table qui estoit proche la muraille, il y avoit un de ces bassins graissé d'huille composée, qui estoit fort noire et reluisante. La petite fille estoit devant ledit bassin, les yeux fort attachez à regarder. Derrière elle,il y avoit deux de ces devins qui regardoient et attendoient le temps pour voir ce qui devoit paroistre. A deux pas de là estoit un vieillard qui marmottoit assez bas et de temps [en temps] jettoit des poignéez de ris dans l'air et sur le plancher et ensuite encensoit ». Non seulement l'enfant eut des visions, mais Bellanger lui-même en fut aussi favorisé. Les fumigations, les offrandes de riz, les chuchotements du magicien indiquent une réception d'êtres démoniaques analogue à celles que nous avons fréquemment rencontrées dans la magie occidentale et orientale.

Enfin la cristallomancie est aussi pratiquée dans l'Inde et d'une façon assez originale, puisqu'on convertit le cristal en une sorte de miroir à fond noir. Au cours d'une fête célébrée par des Brahmanes magiciens à Muttra, le colonel Fraser eut, tout comme les indigènes, des visions dans une plaque de cristal convexe sur laquelle on avait versé un liquide noir et visqueux (2).

Maintenant que nous connaissons les formes sous lesquelles la catoptromancie et les méthodes qui en sont dérivées ont survécu et ont été pratiquées à l'époque médiévale et moderne, il nous est loisible de remonter aux origines et d'essayer de combler les lacunes de l'information que nous possédons sur l'antiquité par ce que nous ont appris les textes plus récents. Cette méthode est d'autant plus

(1) *Mémoires de L. A. Bellanger de Lespinay sur son voyage aux Indes orientales* (1670-1675), publiés par H. Froidevaux (Vendôme, 1895), pp. 206 ss.

(2) Colonel Stephen FRASER, *Twelve years in India*, cité par SÉDIR, *Les miroirs magiques* (Paris, 1902), pp. 62 ss.

légitime que les procédés de la divination catoptromantique et les courants de doctrine savants ou mystiques qui les ont créés ou justifiés se sont conservés à travers les siècles avec des caractères fondamentaux qui apparaissent comme indépendants du temps et de l'espace. Une telle constance atteste une tradition antique fort vivace que nous allons essayer de reconstituer.

CHAPITRE II

ANTIQUITÉ

I. — Les textes.

J'ai dit, au début de cette étude, que la catoptromancie est inconnue de la divination antique de l'Orient et de l'Egypte, à en juger du moins par le silence des documents et des textes littéraires. C'est en Grèce qu'il convient d'en étudier les origines.

Le texte le plus ancien qui paraît y faire allusion est un passage des *Acharniens* d'Aristophane, v. 1128 ss., dans la scène où Lamachos s'apprête à partir pour la guerre et Dicéopolis à festoyer. Lamachos ordonne à son esclave d'apporter son bouclier et de verser de l'huile sur la surface. Il dit alors : « Sur l'airain, je vois un vieillard qui sera poursuivi pour lâcheté » (1). Les scholiastes anciens ont reconnu en ce passage une allusion à une pratique divinatoire du genre de la catoptromancie : « Verse, toi, garçon, sur l'ombilic du bouclier, pour qu'il devienne plus brillant. (Lamachos ordonne de verser

(1) Vers 1124 : φέρε δεῦρο γοργόνωτον ἀσπίδος κύκλον.
V. 1128 : κατάχει σύ, παῖ, τοὔλαιον. Ἐν τῷ χαλκίῳ
ἑνορῶ γέροντα δειλίας φευξούμενον.

de l'huile sur la partie du bouclier recouverte d'airain afin qu'elle resplendisse). Il y a des gens, en effet, qui pratiquent la divination en regardant dans l'huile. (Explication de Symmaque). Il fait donc reluire le bouclier en versant de l'huile sur la plaque d'airain ; ensuite, comme elle est rendue brillante, il y regarde comme en un miroir et dit à Dicéopolis : « je vois sur cette plaque un vieillard qui est poursuivi pour lâcheté », attendu qu'il ne peut plus voir le bouclier à cause de l'éclat de l'airain ; Homère ⟨N 340⟩ : [« l'éclat de l'airain des casques brillants, des cuirasses fraîchement polies et des boucliers resplendissants] éblouissait les yeux ». Il dit cela comme s'il pratiquait la divination » (1).

Dans ce texte qui ne présente plus que des fragments des anciens commentaires, on peut distinguer deux interprétations d'origine différente, concordantes d'ailleurs pour le fond, dont l'une remonte à Symmaque (Ier-IIe siècle de notre ère). Toutes deux reconnaissent dans cette scène une sorte de parodie d'une pratique divinatoire ; toutes deux expliquent l'ordre de verser de l'huile sur le bouclier par l'intention de faire resplendir l'airain et d'improviser ainsi un miroir (2). La seconde interprétation est plus complète et on peut y découvrir, malgré l'extrême concision de la rédaction, comme l'embryon d'une explication du phénomène de la catoptromancie analogue à l'explication que nous avons découverte au moyen âge, tant en Orient qu'en Occident. La remarque : le resplendissement de l'objet empêche de voir l'objet lui-même à cause de l'éblouissement de la vue, n'a pas de sens dans le contexte si l'on n'ajoute : l'éblouissement favorise la divination.

Il subsiste cependant une légère difficulté, soulignée par le fait que le scholiaste ne répète pas textuellement les mots d'Aristophane : « je vois un vieillard qui *sera* poursuivi », mais les modifie ainsi : « je vois un vieillard qui *est* poursuivi ». La vision divinatoire, en effet, se représente l'avenir comme présent et le devin le décrit

(1) Ed. Dübner (Paris, 1843), p. 29. Les textes placés entre parenthèses manquent dans les scholies du codex Ravennas ; dans les crochets droits j'ai complété le texte d'Homère cité par le scholiaste.

(2) Que le bouclier pût servir occasionnellement de miroir, c'est ce que montre l'une des formes du mythe de la Gorgone, selon laquelle Persée regarda le reflet de Méduse dans un bouclier d'airain (APOLLODORE, II, 4, 2). C'est ce qui est représenté sur la coupe d'argent de Lameira (*Arch. Jahrb.*, 1910, *Anz.*, p. 334). L'onction d'huile a aussi son importance car on voit, dans les vers suivants, Dicéopolis, qui parodie les gestes de Lamachos, inviter son esclave à verser du miel sur le gâteau apprêté pour la fête.

généralement comme tel. On pourrait donc croire, de prime abord, que Lamachos voit simplement l'image de Dicéopolis présent se refléter dans le miroir du bouclier. Mais adopter cette interprétation du texte, c'est renoncer à expliquer pourquoi Lamachos fait verser de l'huile sur le bouclier et inspecte le miroir ainsi improvisé et pourquoi il ne se contente pas de regarder Dicéopolis en lui annonçant prophétiquement un procès, comme nous le voyons faire dans le *Plutus* (v. 382 ss.) à Blepsidème : « Je vois quelqu'un qui ira... s'asseoir sur le bêma, un rameau de suppliant à la main, avec ses enfants et sa femme ». Dans ce texte, manifestement inspiré, en vue de produire un effet comique, des visions des prophètes, on trouve aussi le futur, alors que le présent serait de mise. Je ne pense donc pas que cette petite difficulté doive nous empêcher d'accepter l'interprétation des scholiastes anciens. Il est tout à fait remarquable que nous trouvions attestés dès le Ve siècle déjà, deux usages qui nous sont connus par la tradition catoptromantique du moyen âge, à savoir que le miroir peut être remplacé par n'importe quel objet réfléchissant la lumière, et qu'on avive l'éclat des dits objets en y versant de l'huile (1). Cette dernière concordance, par son caractère très particulier, est de nature à lever les derniers doutes sur l'exactitude de l'interprétation des scholiastes.

Le second texte grec où le miroir intervient dans une pratique de divination est le passage si souvent cité de Pausanias, VII, 21, 12, où il est question du temple de Déméter à Patras. « Devant ce temple, il y a une source. Un mur de pierres sèches s'élève du côté du temple ; du côté opposé, on a ménagé une pente qui y donne accès. Il y a là un oracle infaillible, non à vrai dire pour n'importe quel objet, mais concernant les malades. Après avoir attaché un miroir à une ficelle, on le laisse descendre en prenant garde qu'il ne pénètre pas bien

(1) W. R. HALLIDAY, *Greek divination* (Londres, 1913), p. 153, n. 5, rapproche l'usage dont il est question dans le texte des *Acharniens* de l'emploi combiné de l'eau et de certains objets à surface polie, que l'on observe dans diverses pratiques divinatoires de l'époque moderne et il introduit sa remarque par cette phrase : « *in the Acharnians the use of liquid is referred to, line* 1128 ». Ce serait une erreur, cependant, de croire que l'on verse l'huile dans le creux du bouclier pour obtenir une nappe liquide. Que l'explication des scholiastes soit juste, c'est ce que montrent les nombreux parallèles moyenâgeux et modernes.

avant dans la source (1), mais que le contour du miroir effleure seulement l'eau. Ensuite, après avoir adressé des prières à la déesse et brûlé de l'encens, on regarde dans le miroir. A cela se borne la vertu de révélation que possède cette eau ».

Il y a dans ce texte divers points à préciser et à mettre en relief, pour redresser les opinions souvent erronées des commentateurs modernes. Le premier et le plus important : nous n'avons pas affaire ici à un rite de catoptromancie proprement dite, mais à une pratique principalement hydromantique. Cela résulte non seulement de l'observation du rite et de la comparaison des rôles de la source et du miroir, mais Pausanias lui-même note expressément que la révélation est une vertu de l'eau de la source. Au reste, il compare à la pratique qu'il a observée à Patras, un oracle d'Apollon Thyrxeus à Cyanées (Lycie), où « l'on voit dans l'eau d'une source tout ce que l'on veut » ; ici le miroir ne joue aucun rôle. On connaît la vertu mantique reconnue à l'eau par les anciens (2) ; elle est renforcée ici du fait que la source est consacrée à Déméter, déesse du monde des morts, lequel détient tous les secrets. Nous avons découvert fréquemment une association du même genre dans l'étude de la catoptromancie moyenâgeuse : là nous avons observé que la vertu révélatrice du miroir est renforcée par des rites propres à la nécromancie.

Que vient faire dans cette pratique le miroir ? Il faut écarter l'explication de Ganszyniec qui repose sur une intelligence défectueuse du texte. « Après avoir, dit-il, retiré le miroir, on y voyait le malade bien portant ou à l'état de cadavre, c'est-à-dire, manifestement, on interprétait les traces de l'eau qui apparaissaient sur la surface du miroir, d'après leur formes, comme représentant un homme sain ou un mort » (3). Non seulement Pausanias ne dit pas qu'on retirait le miroir pour l'examiner, mais il a observé que le consultant prend soin que le miroir ne pénètre pas dans l'eau, mais l'effleure seulement de son contour. Hopfner, après avoir cité le texte de Pausanias, ajoute, influencé peut-être par son devancier : « en

(1) μὴ πρόσω καθικέσθαι τῆς πηγῆς : littér. qu'il ne touche pas la source bien avant.

(2) M. NINCK, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten* (*Philologus*, Supplementband XIV, 2), ch. 2 : Wasser und Weissagung, pp. 47 ss.

(3) Art. κατοπτρομαντεία dans la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa-Kroll, XI, 1921, p. 27. Plus étrange encore est l'opinion de V. MACCHIORO, *Zagreus* (Florence, 1930), p. 85, d'après qui le malade lui-même se regardait dans le miroir.

outre, la vapeur d'eau qui se déposait sur la surface du miroir, jouait certainement un rôle » (1). Cela non plus, Pausanias ne le dit pas et, après notre étude des phénomènes de la catoptromancie du moyen âge et de l'époque moderne, nous pouvons dire catégoriquement non seulement que cela n'est pas requis, mais que cette vapeur aurait gêné la vision révélatrice, puisqu'une condition essentielle de la production des phénomènes est précisément l'éclat resplendissant de l'instrument divinatoire. D'ailleurs, la catoptromancie, nous l'avons vu, n'a jamais le caractère de la divination ominale, laquelle procède par interprétation de signes, mais elle est, nettement et avec une constance parfaite, hallucinatoire.

L'explication de l'emploi du miroir est tout à la fois plus simple et plus compliquée. Nous avons vu qu'à Cyanées la source se suffit à elle-même ; c'est dans le sein de la source ou, ce qui est plus vraisemblable et rapproche davantage le principe de cette pratique de celui de la catroptomancie, à la surface miroitante de l'eau que le consultant voit des apparitions. A Patras, on a jugé bon de rendre ces visions plus claires ou plus aisées à observer par l'adjonction d'un miroir qui doit refléter les apparitions de la masse ou de la surface des eaux. Ce serait là un motif d'ordre pratique. Mais il est croyable que l'adjonction du miroir est due à une raison plus profonde et plus significative : le miroir passait pour avoir la vertu d'aider à révéler les mystères de l'avenir et en général tous les secrets, au moins dès cette époque comme nous le verrons plus loin, à supposer qu'on ne veuille pas faire état du texte d'Aristophane. Dans cette hypothèse, le miroir n'est qu'un double de l'eau, destiné à renforcer la vertu mantique de l'hydromancie. Nous avons trouvé au moyen âge et à l'époque moderne maint cas d'une association analogue : ainsi Artéfius combinait les baquets de liquides de l'hydromancie avec les instruments de la catoptromancie ; ainsi encore avons-nous vu (et nous observerons plus loin encore cet usage) d'autres devins renforcer l'effet de la lécanomancie par l'immersion de pierres brillantes, de plaques de métal ou même d'un miroir. La pratique moderne qui se rapproche le plus du rite de Patras est celle qui a été observée à Andros, parce que le miroir y est, non immergé, mais suspendu à la surface de la source. Quoi qu'il en soit, Pausanias

(1) *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, II (*Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, XXIII (1924), p. 132 (§ 272).

ne semble pas avoir connu une raison de ce genre, puisqu'il attribue la révélation au pouvoir de l'eau ; au reste, l'adjonction du miroir ne paraît pas avoir piqué sa curiosité. En définitive, dans cette hypothèse, la pratique de Patras aurait été constituée de trois éléments : hydromancie, catoptromancie et appel aux facultés prophétiques des puissances chthoniennes.

Il reste à mettre en relief un dernier point, généralement négligé, bien qu'il ait une grande importance : c'est la nature des rites dont la pratique est requise, au préalable, du consultant pour la réussite de l'opération. Avant d'observer le miroir, dit Pausanias, on doit prier la déesse et brûler de l'encens. Sans aucun doute, ces rites constituent, dans la pensée et pour la conscience du consultant, de simples actes de piété : ils sont, à mes yeux, le symbole et le résultat des efforts que firent les prêtres de Déméter pour intégrer dans la religion la consultation hydromantique de la magie primitive, installée à Patras sans doute bien avant eux. Mais quelle signification ils prennent pour celui qui connaît les méthodes de la catoptromancie et de la lécanomancie du moyen âge et qui devine, plutôt qu'il ne se les explique parfaitement d'ailleurs, la nature du phénomène des visions ! Nous avons reconnu, dans l'étude qui précède, que deux types de catoptromancie subsistent côte à côte jusqu'à l'époque contemporaine : l'un ne fait appel à aucune force surnaturelle et se contente d'utiliser la vertu en quelque sorte magique que possèdent les surfaces resplendissantes de favoriser la divination en excitant l'imagination ; c'est à ce genre qu'appartient la méthode parodiée par Aristophane. L'autre a un caractère religieux et démonologique très net et emploie des invocations à Dieu et aux démons, des bénédictions, des conjurations, des incantations, des fumigations, etc. On peut en découvrir l'embryon dans la pratique usitée à Patras. Il devait avoir dans les siècles futurs un succès bien plus considérable que le premier, parce que cet appel aux forces surnaturelles était de nature à impressionner vivement l'imagination, créatrice d'hallucinations. Il devait en être ainsi, particulièrement quand il était combiné avec l'emploi de moyens propres, par leur action physiologique, à renforcer cette influence, tels que les fumigations (1).

(1) Action reconnue déjà des anciens : APULÉE, *Apol.*, 43 ; PS.-GALIEN, *Defin. med.*, 187 (XIX, p. 462 Kühn) ; cf. ROHDE, *Psyché* (trad. Reymond), pp. 277, n. 1 ; 302, n. 1. Il est fait appel souvent à ce moyen pour obtenir des hallucinations dans les papyrus magiques : HOPFNER, *op. c.*, II, p. 137 (§ 285). Cf. supra, pp. 63-67.

L'étrange invention de Lucien dans les *Histoires vraies*, I, 26, paraît être une parodie de quelque pratique divinatoire analogue à celle de Patras. Au cours de son étonnant voyage, Lucien aurait vu, dans le palais royal de la Lune, un puits merveilleux : « un miroir de grandes dimensions est suspendu au-dessus du puits, qui n'est pas profond. Si donc on descend dans le puits, on y entend tout ce que l'on dit chez nous sur la terre ; si l'on regarde dans le miroir, on y voit toutes les villes et toutes les nations, comme si l'on y était. Pour ma part, j'y vis alors les miens et ma patrie tout entière ». Ce miroir n'est pas à proprement parler divinatoire, mais seulement magique, puisqu'il ne révèle que ce qui se passe actuellement en d'autres endroits. C'est le prototype des miroirs merveilleux que des légendes du moyen âge attribuent à Alexandre, à Léon le Sage ou à des princes orientaux, et qui montrent les choses et les événements des contrées les plus lointaines (1). Mais ici, comme dans le rite divinatoire de Patras, il semble qu'il tienne en partie sa vertu de télévision de l'eau voisine, sans quoi la présence du puits n'aurait pas de raison d'être. Mais pourquoi un puits et non une source ? Vraisemblablement pour obtenir une sorte de caisse de résonance et expliquer par là la merveille de la téléphonie qui complète celle de la télévision. On peut se demander d'ailleurs si ce second trait n'est pas une parodie de quelque pratique de divination analogue à la conchyliomancie, qui est en usage chez quelques peuples modernes. Les Bohémiens, par exemple, écoutent les voix révélatrices de l'Esprit des airs dans une conque marine (2) ; une coutume semblable existe, paraît-il, dans le Sud du Maroc et en Algérie (3). Les expériences modernes d'audition dans les conques pratiquées par les mêmes sujets que les essais de vision dans le cristal dont il a été question plus haut, ont révélé les mêmes phénomènes d'hallucination (4). Mais je ne connais rien de semblable dans l'antiquité grecque.

C'est encore au second siècle qu'appartient l'histoire rapportée par Spartien dans la *Vie de l'empereur Didius Julianus*, c. 7. Dans l'espoir de calmer les fureurs populaires et d'arrêter les succès mili-

(1) Supra, p. 123.

(2) F. W. H. MYERS, *The subliminal consciousness*, dans les *Proceedings of the Society for psychical research*, VIII (1892), pp. 492 ss.

(3) E. DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Alger, 1909), p. 394.

(4) F. W. H. MYERS, *op. c.*

taires de ses ennemis, l'empereur aux abois fit appel à des *magi*, qui immolèrent des victimes que répudie la religion romaine et prononcèrent des incantations sacrilèges. « Julien eut aussi recours aux révélations qui proviennent, dit-on, d'un miroir, dans lequel, selon la commune croyance, voient des enfants à qui on a bandé les yeux et enchanté la tête (1). On raconte qu'un enfant vit alors le départ de Julien et l'accession au trône de Sévère ». L'intervention des *magi* et la description des rites nous révèlent la première intrusion de la magie orientale dans la catoptromancie grecque. Les sacrifices que n'admet pas la religion romaine sont évidemment ceux de victimes humaines. Dion Cassius, d'ailleurs, confirme ce fait et aussi, dans une certaine mesure, le reste du récit de Spartien, quand il rapporte que l'empereur « fit mettre à mort beaucoup d'enfants en vue de pratiques magiques, dans l'idée qu'il pourrait encore détourner l'un ou l'autre des événements futurs, *s'il les apprenait d'avance* » (2).

Les rites décrits par Spartien nous montrent une catoptromancie fort semblable à la lécanomancie gréco-égyptienne qui nous est connue par les recettes des papyrus magiques. L'emploi des enfants, — il est ordinairement spécifié qu'ils doivent être vierges, — comme sujets ou médiums, l'usage des incantations ou formules magiques, faites tout à la fois de conjurations, d'évocations de démons et de mots barbares, prononcées sur la tête de l'enfant ou chuchotées à son oreille, constituent deux traits caractéristiques de la lécanomancie. Nous avons vu qu'ils subsistent comme une tradition dans la catoptromancie du moyen âge et de l'époque moderne. Plus singulier est le rite qui consiste à bander les yeux du sujet, puisque la plupart des théories qui expliquent les phénomènes d'hallucination, ainsi que les recettes provenant des magiciens, font jouer un rôle important à l'éclat de l'instrument de la divination. A vrai dire, on pourrait songer à interpréter les mots *praeligatis oculis* comme signifiant que les yeux sont bandés pendant les préparatifs et pendant l'enchantement, puis débandés pour l'inspection

(1) BAUDEMENT (édition de la collection Nisard) traduit : « avec un miroir *derrière lequel* des enfants, *dont la tête et les yeux ont été soumis à certains enchantements*, lisent, dit-on, l'avenir (!) ».

(2) 73, 16, 5 : « ἔκτεινε δὲ καὶ παῖδας συχνοὺς ἐπὶ μαγγανεύμασιν ὡς καὶ ἀποστρέψαι τι τῶν μελλόντων, εἰ προμάθοι αὐτά, δυνησόμενος ».

du miroir (1). Les magiciens des papyrus voilent souvent les yeux du médium pendant les préparatifs de la lécanomancie, pour les découvrir brusquement au moment opportun (2). Mais le texte ne mentionne pas une telle succession des opérations et un parallèle moderne propre à la magie française, que j'ai rapporté plus haut (3), nous permet d'admettre que l'imagination pouvait parfois se passer de l'excitant lumineux et que l'état hallucinatoire pouvait être produit, comme dans certaines expériences modernes, par l'audition et la suggestion. Toutefois, dans cette hypothèse, il y a lieu de remarquer que le texte de Spartien nous révèle un stade déjà avancé de la catoptromancie, puisque le miroir ne joue plus qu'un rôle secondaire et en quelque sorte symbolique.

Quant aux sacrifices humains, Dion Cassius semble dire qu'à côté de leur valeur apotropaïque, ils avaient aussi un certain rapport avec la pratique de la divination. Peut-être, en effet, le choix d'enfants pour victimes indique-t-il qu'on voulait en faire des ἄωροι βιαιοθάνατοι (individus morts jeunes et de mort violente), dont les âmes étaient comme on sait, spécialement recherchées par la magie pour les opérations de la divination, parce qu'elles rôdaient sur la terre et se trouvaient ainsi plus qu'aucune autre à la portée du magicien. Peut-être aussi ces sacrifices étaient-ils destinés, comme il arrive parfois dans la catoptromancie du moyen âge, aux démons infernaux dont on attendait la révélation. Mais la première hypothèse est plus conforme à ce que nous savons de l'intervention, si fréquente à toutes les époques, de la nécromancie dans la divination pratiquée par la contemplation de l'eau et du miroir.

Tels sont les seuls témoignages que nous ait laissés l'antiquité sur l'existence et les caractères de la catoptromancie proprement dite : mais l'alliance que nous avons souvent découverte, tant dans l'antiquité qu'au moyen âge, entre l'hydromancie et la catoptromancie nous pousse à étendre notre enquête dans ce domaine.

(1) GANSZYNIEC, art. κατοπτρομαντεία, dans la *Real-Encyclopädie*, XI, p. 28. De la sémantique de *praeligare*, on ne peut non plus tirer aucune présomption en faveur de cette hypothèse ; il signifie : 1° lier à la partie antérieure ou nouer tout autour ; 2° attacher une chose à une autre ; 3° lier (simplement) ; 4° recouvrir, voiler, bander.

(2) Cf. HOPFNER, *op. c.*, II, §§ 214 s., 222 s., 231, 239, 251, 255 s., 260, 264.

(3) P. 110.

La plupart des ouvrages du XVIe et du XVIIe siècles qui traitent de la divination mentionnent, depuis Agrippa, un type de lécanomancie où des plaques d'or et d'argent ainsi que des pierres précieuses sur lesquelles sont gravés des noms, des figures et des caractères sacrés, sont plongés dans l'eau d'un vase. A vrai dire, ces théoriciens nous apprennent que la révélation démoniaque avait lieu, dans ce cas, par l'émission de sons fort ténus ; ils ne parlent pas de visions. Malgré ce silence, on peut être certain que ce genre de divination comportait aussi des apparitions, d'abord parce qu'il est évident que les plaques d'or et d'argent tenaient lieu de miroir, ensuite parce que cette pratique, qui exista aussi au moyen âge, comme le montre l'exemple d'Artéfius plongeant une pierre d'onyx et un anneau de verre dans ses baquets de liquides, provient directement de la divination antique (1), où elle était destinée à provoquer des apparitions. Chose étonnante, elle n'apparaît pas — et cela l'apparente encore à la catoptromancie — dans les papyrus, mais seulement chez les auteurs qui se sont occupés des vertus des pierres précieuses et en premier lieu chez Pline. D'après lui, l'ananchitis avait la vertu de procurer dans l'hydromancie des apparitions de divinités et la synochitis celle de retenir les ombres évoquées des enfers (2). Un traité latin qui porte le nom de Damigéron rapporte qu'on se servait, dans ce genre de divination, de différentes pierres : l'odontolycius, le topatozontes, le saphir, l'héliotrope, l'émeraude, le diadochos (3). Au moins pour cette dernière pierre, qui ressemble, dit l'auteur, au béryl, il est certain qu'il s'agit d'apparitions : « elle est, dit-il, plus utile qu'aucune autre pierre à la divination par l'eau et à l'évocation des esprits et elle montre fort bien les fantômes des démons ; il faut se garder de s'en servir pour évoquer un mort, car elle résiste aux défunts ; cette pierre est venue d'en haut, elle est sainte et sanctifiée par une perpétuelle consécration ». Des traités grecs (4) mentionnent également l'emploi, dans l'hydromancie,

(1) C'est vraisemblablement par erreur qu'Agrippa fait remonter cette pratique jusqu'aux Assyriens : le silence des documents interdit, me semble-t-il, de le suivre dans cette voie.

(2) *H. N.*, XXXVII, 73, 3. Cf. ISIDORE, *Orig.*, XVI, 14 : *ananchitide in necromantia daemonum imagines evocare dicuntur*, texte où apparaît la combinaison traditionnelle de la nécromancie et de la lécanomancie.

(3) Ed. PITRA, *Spicilegium solesmense*, III, pp. 325, 326, 328, 332.

(4) *Epitomé du lapidaire orphique*, éd. DE MÉLY et RUELLE, *Lapidaires de*

du topaze (pierre qui est dite ressembler au béryl) et de l'émeraude, et dans une recette de deux manuscrits grecs (1), on fait usage d'une pierre d'aimant. Nous savons que, de certaines de ces pierres, précisément l'émeraude et le béryl, on faisait des miroirs (2), qui pouvaient remplacer le miroir de métal et le cristal dans les diverses espèces de divination groupées sous le nom de catoptromancie. Il ne semble donc pas douteux que l'emploi de ces pierres dans la lécanomancie, comme l'usage de plaques d'or et d'argent attesté au XVIe siècle, ait été destiné à produire la réflexion ou la réfraction des rayons lumineux ou, si l'on veut, à causer les mêmes effets d'éblouissement et d'hallucination que le miroir ou le cristal. Nous verrons plus loin que l'époque byzantine a connu, comme la magie allemande du XVIe siècle, l'immersion d'un miroir dans l'eau. Si le vulgaire miroir a été remplacé par des feuilles de métaux précieux et des pierres fines, c'est, je suppose, en raison, d'un côté, des rapports de parenté de l'or et de l'argent avec les deux astres dispensateurs de lumière, le soleil et la lune, de l'autre, à cause des vertus surnaturelles que la magie ancienne attribuait aux pierres précieuses : l'instrument de la divination jouissait ainsi en quelque sorte d'une consécration naturelle. On aura observé que l'une de ces pierres, celle qui précisément ressemble au béryl, le diadochos, est tenue pour sainte et consacrée, deux qualités qu'on s'efforce au moyen âge de conférer par des rites de bénédiction et de consécration au miroir que l'on emploie dans la divination. Nous nous trouvons ainsi en présence, à la fin de l'antiquité, d'un genre de mantique hybride où se trouvent associées l'hydromancie et la catoptromancie, d'une façon bien plus intime encore que dans le rite divinatoire de Patras.

Il est possible que l'emploi des pierres brillantes dans la divination provienne, comme la lécanomancie, d'un usage assyro-babylonien. Certains textes montrent, en effet, que les Chaldéens tiraient des présages des feux que jetaient les diamants (3). En tout cas, il con-

l'antiquité et du moyen âge, II, p. 162 ; Περὶ λίθων, éd. Mesk dans les *Wiener Studien*, XX (1898), p. 310.

(1) *Anecdota atheniensia*, I, p. 496.

(2) Supra, p. 57 ss.

(3) Dès l'antiquité (JOSÈPHE, *Ant. Jud.*, III, 8, 9 ; PS.-EPIPHANE [DE MÉLY-RUELLE, *Lapidaire grecs*, II, p. 198]), on a cru que le grand prêtre des Juifs tirait des présages des signes fournis par l'examen des pierres précieuses qui

vient de remarquer que c'était là une espèce de mantique ominale, tout à fait semblable, pour l'esprit de la méthode employée, à la lécanomancie primitive et très différente de la divination intuitive qui caractérise la cristallomancie de l'antiquité et du moyen âge.

Nous ne pouvons quitter le domaine des lapidaires anciens sans nous arrêter à un cas très typique de divination qui rappelle par certains traits la cristallomancie, la béryllistique et cette espèce spéciale de catoptromancie qui emploie des objets brillants, mais noirs. Cette divination se pratique au moyen d'une pierre dont Apollon, d'après la légende, fit cadeau au devin Hélénos. Le rite est ainsi décrit dans le *Lapidaire* orphique [1] : « Apollon lui donna une pierre douée de la parole, la sidérite [2] infaillible ; il a plu à d'autres mortels de lui donner le nom d'oréite vivante : c'est une pierre ronde, assez rude, compacte, noire, dense ; des veines circulaires semblables à des rides s'étendent de tous côtés à sa surface. J'ai appris qu'Hélénos pendant dix jours s'abstint du lit conjugal et des bains publics, qu'il ne se souilla pas de nourriture animale ; lavant la pierre douée de sens dans une source vive, il l'élevait comme un enfant dans des linges bien propres. En la rassasiant comme un dieu d'onctions sacrées d'huile, il rendait animée la pierre par des chants puissants. Dans une chambre propre, allumant des lampes, il entretenait la pierre divine en l'élevant dans ses mains comme une mère qui tient son enfant dans ses bras. Et toi aussi, si tu veux entendre une voix divine, agis de même, pour prendre connaissance d'un miracle en ton âme. Car quand tu te mettras à la balancer dans tes mains, tout à coup elle fera entendre la voix d'un

ornaient l'éphod et le pectoral. Depuis la Renaissance, un grand nombre de théoriciens de la divination ont prétendu que c'était là l'oracle des Ourim et Thoummim, dont il est question dans l'ancien Testament, et certains (p. ex. J. BELOT, *Œuvre des Œuvres* [Paris, 1623], livre *De la Chiromancie*, ch. 22-24, et plus récemment F. LENORMANT, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens* [Paris, 1875], p. 81) ont déclaré que telle était l'origine de la cristallomancie du moyen âge. Cette explication des Ourim et Thoummim paraît être aujourd'hui abandonnée : cf. H. LESÊTRE, s. v. Urim, dans le *Dictionnaire de la Bible* de l'abbé Vigouroux, et G. H. BOX, dans l'*Encyclopedia Britannica*, s. v. Urim, p. 797.

[1] Vers 357 ss,. p. 147 de l'édition De Mély et Ruelle ; cf. l'*Epitomé*, *ibid.*, p. 163.

[2] Vraisemblablement une pierre d'aimant.

enfant nouveau-né. Il faut l'écouter toujours d'une âme impavide, de crainte qu'affaibli par l'effet de l'émotion tu ne la laisses échapper de tes mains et tomber sur le sol et que tu n'encoures ainsi la colère terrible des immortels. Ose interroger l'oracle, car il te dira tout sans erreur. Ensuite ayant approché la pierre de tes yeux, quand elle cesse de parler, regarde, et tu la verras, ô prodige ! expirer. »

Si l'on dégage les faits magiques du fatras mythologique et littéraire dont les a enveloppés le versificateur, on découvre dans ce texte un genre de divination semblable en certains points à celui que John Dee pratiqua au XVIe siècle : une pierre noire est considérée comme sacrée et animée ; on la baigne, on l'oint d'huile, on l'enveloppe de linges, on l'enchante ; dans une sorte de sanctuaire, on l'élève et la balance à la lumière des lampes ; on l'interroge et elle répond et, si on l'observe à la fin de la consultation, on la voit expirer. Les onctions d'huile me paraissent s'expliquer non seulement par la coutume des anciens d'oindre les pierres sacrées, mais encore par l'intention de donner à l'instrument de la divination l'éclat qui facilite les hallucinations. Quant aux abstinences exigées du consultant, ce sont celles qui confèrent la pureté rituelle nécessaire aux opérations magiques et aux rapports avec le monde des démons. Il faut noter toutefois qu'il n'est pas question, dans cette description, d'apparitions démoniaques, mais seulement d'auditions miraculeuses.

La divination par le miroir n'est pas expressément citée par Jamblique dans le *De mysteriis*. Mais il semble faire allusion dans deux passages aux impostures des magiciens illusionnistes, qui font apparaître de fausses images dans l'eau et dans les miroirs (1). Il distingue ces fantômes, dépourvus de vie et de réalité, des véritables apparitions qui sont l'œuvre des dieux et des autres puissances surnaturelles. Dans un autre passage (2), il se préoccupe d'expliquer les mystères du genre de divination que nous appellerions hallucinatoire et dans lequel les diverses variétés de la catoptromancie rentrent naturellement, quoiqu'elles ne soient pas citées. Les

(1) II, 10 (p. 94, 1, Parthey) : αὐτὰς μὲν οἱ θεοὶ καὶ οἱ τοῖς θεοῖς ἑπόμενοι τὰς ἀληθινὰς ἑαυτῶν εἰκόνας ἀποκαλύπτουσι, φαντάσματα δὲ αὐτῶν οἷα τὰ ἐν ὕδασιν ἢ ἐν κατόπτροις μεμηχανημένα οὐδαμῶς προτείνουσιν ; III, 29 (p. 172, 3) : ταῦτα πολὺ θᾶττον τῶν ἐν κατόπτροις ὁρωμένων εἰδώλων ἀποσβέννυται. Cf. trad. HOPFNER, *Ueber die Geheimlehren von Jamblichus* (Leipzig, 1922), p. 205, note 39.

(2) III, 14. Cf. supra, p. 39.

adeptes de cette méthode, dit-il, ont besoin d'une sorte d'excitant de l'imagination : pour les uns, c'est l'obscurité, pour d'autres, des boissons, des incantations, pour d'autres encore la contemplation de l'eau, des astres, d'un mur (éclairé), etc. Le phénomène des visions s'explique, selon Jamblique, par l'illumination dont la lumière divine éclaire le véhicule éthéré et lumineux de l'âme (une sorte de corps astral) (1) ; à la suite de quoi, des apparitions divines, œuvre de la volonté des dieux, s'emparent de la faculté imaginative. La révélation peut se produire de deux façons, selon que les dieux sont présents dans l'âme ou qu'ils l'éclairent par une lumière qu'ils projettent : en tout cas cette présence divine et cette illumination restent distinctes de l'âme. La lumière divine provient de l'éther, de l'air, de la lumière du soleil ou de quelque sphère céleste. A la différence de ce qui se passe dans la possession divine, l'attention et la raison discursive continuent à s'exercer et le sujet se rend parfaitement compte du phénomène. L'eau convient fort bien à la pratique de l'illumination, parce que, grâce à sa transparence, elle est particulièrement propre à recevoir la lumière. Il y a, ajoute l'auteur, d'autres moyens d'opérer l'illumination, mais ils se ramènent tous au même principe, quels que soient les instruments employés.

En résumé, Jamblique s'est rendu compte que ce genre de mantique a sa source dans l'imagination, que la lumière a une grande influence sur l'activité de la faculté imaginative, que les apparitions sont des hallucinations : quelques-uns de ces points lui étaient fournis par Porphyre dans la *Lettre à Anébon*. Mais il n'admet pas une explication psychologique et naturelle du phénomène, telle que celle que suggérait Porphyre. La lumière, de simple agent physique d'excitation imaginative, devient un principe spirituel d'illumination ; c'est la lumière astrale douée d'une puissance surnaturelle qui, sur l'ordre ou avec la permission des dieux, éclaire l'enveloppe astrale de l'âme et produit les révélations. Cette conception est basée pour une part sur la doctrine, commune aux néo-platoniciens, que toute divination est l'œuvre d'une illumination divine ; mais elle est fondée aussi sur l'observation des diverses méthodes de divination contemporaines, qui nous sont connues par les papyrus : tant dans la lécanomancie que dans la lychnomancie, il est souvent question d'une lumière surnaturelle qui paraît tout à coup illuminer le médium ou le

(1) Cf. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre* etc. (Gand, 1913), p. 89.

consultant et l'on voit que c'est à partir de ce moment que se produisent les apparitions surnaturelles (1).

Nous avons dit un mot plus haut des ressemblances qui existent entre la lécanomancie et la catoptromancie à la fin de l'antiquité. Elles portent essentiellement sur deux points : ces deux genres de divination emploient les mêmes rites magiques destinés à obtenir le concours des dieux ou des démons et ils produisent des visions soit des êtres et des événements que l'on désire connaître, soit des êtres surnaturels qui révéleront les secrets par des signes ou des paroles. L'observation de ces analogies pose un problème intéressant qu'il est temps d'examiner, celui de la priorité (2). La lécanomancie et la catoptromancie ont, en effet, des origines différentes : l'une est grecque, l'autre orientale. De plus, la lécanomancie n'a pas toujours

(1) Supra, pp. 9 et 127, n. 3 ; cf. pp. 115-117.

(2) L'attitude de Ganszyniec à l'égard de ce problème n'est pas très nette. Dans l'article κατοπτρομαντεία (*op. c.*, p. 28) il dit : « Wie der Wasserspiegel Vorbild für den künstlichen Spiegel aus Metall oder Glas ist, wird auch wohl der Zauber jene Geschichte haben. Es ist das nicht von Belang, da in diesem Falle der Charakter des Materials keine Rolle spielt ; dies folgt schon aus dem gleichartigen Ritus der Divination ». (J'ai dit, au contraire, au début de cette étude, quelles raisons on avait de distinguer soigneusement les instruments de ces deux genres de divination). Dans l'article λεκανομαντεία (*op. c.*, pp. 1881 sq.) G. émet l'avis que la lécanomancie du type ominal se transforma insensiblement en une divination du type hallucinatoire de la façon suivante. La croyance se serait d'abord établie que c'était le dieu solaire Samaš, patron de la divination, qui, pour indiquer ses volontés, formait les spires de l'huile versée dans l'eau ; puis, dès qu'on eut songé aussi à observer et interpréter les murmures de l'eau en mouvement (?), on s'imagina que c'était la voix des divinités qu'on entendait ainsi ; enfin, on se représenta ces dernières comme présentes dans l'eau. Par cette conception, la lécanomancie rejoignit la catoptromancie et cette ressemblance et cette alliance furent favorisées par le fait que la surface de l'eau qui emplissait la coupe formait une sorte de miroir comparable au miroir de métal. (Notons que la mention des bruits et des murmures indistincts des démons présents dans l'eau de la coupe n'apparaît que tardivement, dans un texte de Psellus ; v. supra, p. 73, n. 2). D'abord, continue Ganszyniec, on vit des dieux ; puis le dieu qu'on avait invoqué ou conjuré ou le mort qu'on avait évoqué ; enfin avec les progrès du rationalisme, on vit dans le miroir la chose ou l'événement qui formait l'objet de la consultation. — En tout cas cette évolution n'est pas du tout celle que l'on observe dans la catoptromancie, où l'on constate, au contraire, un développement opposé.

eu les caractères qui viennent d'être relevés : à l'époque assyro-babylonienne, c'était un genre de divination du type ominal, qui tirait des présages des formes et des mouvements de l'huile que l'on versait dans une coupe d'eau (1). Quand elle apparaît dans le monde gréco-romain et dans l'Egypte hellénisée, c'est-à-dire non seulement dans les papyrus magiques, qui datent d'une époque assez récente (IIIe-VIe siècles de notre ère), mais dès l'époque de Varron, qui la mentionne dans deux fragments (2), elle comporte des visions et des apparitions d'êtres surnaturels. La comparaison de la date des témoignages nous porterait à croire que c'est la lécanomancie qui, après avoir subi une certaine évolution, a influencé la catoptromancie, puisque l'introduction des pratiques magiques et démonologiques dans cette dernière ne se manifeste à l'historien que plus de deux siècles après la transformation de la lécanomancie. Mais qui raisonnerait ainsi ne tiendrait aucun compte des lacunes de notre documentation. D'autre part, il est deux faits dignes de retenir l'attention : c'est tout d'abord que la catoptromancie a toujours, depuis l'origine, comporté des visions, sinon d'êtres surnaturels, au moins des choses et des événements sur lesquels portait la consultation ; en second lieu, que les instruments employés sont, au jugement des psychologues anciens et modernes, propres à exciter l'imagination par la réverbération de la lumière et l'éblouissement de la vue, et à produire des hallucinations. Il n'en va pas de même de la lécanomancie, qui resta longtemps une divination de type ominal, et la propriété que possède l'eau d'une coupe de réfléchir la lumière n'a pu jouer, dans la fortune de cette espèce de divination, qu'un rôle secondaire, à côté de la vertu mantique reconnue de tous temps à l'eau. Il est donc vraisemblable, si l'on ne peut trancher la question de façon décisive, que c'est dans la catoptromancie que les magiciens ont tout d'abord introduit les croyances et les rites de la consécration démonologique ; puis, à la faveur, d'une part, de l'analogie des effets de lumière produits à la surface de l'eau d'une source ou d'une coupe et de ceux du miroir, de l'autre, des combinaisons variées et des associations, que nous avons observées, de la catoptromancie et de la divination par l'eau, ces rites se seront étendus à l'hydromancie et à la lécanomancie pratiquées sous leur forme

(1) HOPFNER, *op. c.*, p. 115 (§§ 231 ss.).

(2) Dans APULÉE, *Apologie*, 42, et dans S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VII, 35.

la plus simple, sans adjonction d'objet à surface luisante et de pierres brillantes.

Il reste à rechercher pourquoi, seuls de tous les peuples anciens, les Grecs ont eu l'idée de se servir du miroir pour la divination : si cet usage est venu simplement de l'observation des effets d'excitation que la contemplation des surfaces brillantes et réfléchissant les images produisait sur l'imagination ou, pour parler le langage ancien, sur la faculté prophétique, ou bien s'il provient de quelque croyance en une qualité magique qu'aurait possédée le miroir de refléter les choses secrètes et même de révéler l'avenir.

Le folklore grec, chose curieuse, est très pauvre en croyances relatives aux vertus du miroir. Selon une légende rapportée par un scholiaste d'Aristophane et par Suidas, Pythagore aurait inventé un « jeu du miroir » (1) : il consistait en ce que des lettres écrites avec du sang sur un miroir étaient réfléchies par ce dernier sur la lune, où elles pouvaient être lues par un assistant (2). On ne voit pas bien quelle opération magique a été déformée pour aboutir à cette légende. Aristote rapporte que les miroirs se ternissent quand les femmes s'y mirent à l'époque des règles, et il se donne beaucoup de mal pour fournir une explication rationnelle de cette croyance populaire (3). Selon Proclus (4), les images (des miroirs), comme les ombres,

(1) Παίγνιον analogue aux παίγνια de Démocrite-Bolos. Sur la nature de cet ouvrage, voyez WELLMANN, *Die Georgika des Demokritos* (*Abhandlungen der preuss. Akad. der Wissensch.*, 1921), p. 12.

(2) *Scholie* aux *Nuées*, v. 752 = SUIDAS, s. v. Θετταλὴ γυνή. Les deux textes sont d'ailleurs défectueux : ἀτενίσας doit être corrigé en ἀτενίσαι et il faut ajouter ἄν avant ἀναγνοίη. Cette légende a eu une fortune considérable. Agrippa prétendait avoir refait l'expérience et vérifié le phénomène (*De occulta philos.*, I, 6, p. 14). Au XVIe siècle, on racontait que pendant la campagne de François Ier en Italie, on savait à Paris, la nuit, par ce procédé, tout ce qui s'était passé le jour au château de Milan : cf. NAUDÉ, *Apologie pour les grands hommes soupçonnez de magie* (Amsterdam, 1712), pp. 156 ss., qui raille cette fable ; COLLIN DE PLANCY, *Dictionnaire infernal* (Paris, 1825), s. v. miroir. On racontait encore que le maréchal de Schomberg entretenait ainsi une correspondance secrète avec Mazarin pendant sa campagne du Portugal (BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, éd. d'Amsterdam, 1734, IV, p. 691, note R, qui relève les anachronismes de cette légende).

(3) *De insomniis*, 2, p. 459 b 26. Cf. PROCLUS, *In Remp.*, I, p. 290 Kr.

(4) *In Remp.*, I, p. 290, 10 Kr.

conservent par une sorte de communion (συμπάθεια), bien des caractères des corps dont elles proviennent, et les sorciers mettent à profit ces rapports naturels pour se livrer à certaines opérations, vraisemblablement de magie sympathique.

Le Traité des songes d'Artémidore consacre un chapitre (1) à la symbolique du rêve où intervient un miroir. *1) a* : « se mirer et voir dans un miroir sa propre image non déformée est un bon signe pour qui veut contracter mariage, homme ou femme ; car le miroir annonce à l'homme une femme, à la femme un mari, puisqu'il montre les figures comme les époux se montrent l'un à l'autre les enfants (2). *b.* C'est aussi un bon signe pour ceux qui sont dans la tristesse ; car se mirer est une chose que l'on fait quand on n'a point de chagrin. *c.* Par contre, c'est un signe de mort pour les malades, car le miroir est composé de l'élément terrestre (3), de quelque matière qu'il soit fait. *d.* Quant aux autres, cela leur fait entreprendre un voyage, parce qu'ils voient dans une autre terre leur propre figure. *2)* Voir dans un miroir sa figure non ressemblante annonce qu'on sera appelé père de bâtards ou d'enfants étrangers. *3)* Se voir plus laid que nature n'est avantageux pour personne, car cela annonce des maladies et des afflictions ; *4)* de même que se mirer dans l'eau annonce la mort soit de celui qui se voit soit de quelqu'un de ses proches ». Les présages varient selon que la vision est conforme ou non à la réalité ; ils varient encore d'après la situation ou l'état momentané du sujet qui rêve. Tout ce symbolisme s'explique par une sorte de dédoublement de la personnalité que présage la vision dans le miroir : dans *1a* et *2*, le reflet du miroir est l'image d'un enfant, le miroir lui-même représentant l'autre conjoint ; dans les autres

(1) II, 7, p. 90 Hercher ; ce passage a été compris d'étrange façon par V. MACCHIORO, *Zagreus* (Florence, 1930), p. 86. Cf. l'application dans V, 67 (p. 266).

(2) Ceci demande un mot d'explication : à un homme, par exemple, le miroir présage une bonne épouse parce qu'il reflète sa figure sans la déformer, comme l'épouse fidèle donne à son mari des enfants qui reproduisent ses traits.

(3) Explication tirée aux cheveux et trop savante pour reproduire l'opinion populaire : cf. RIESS, *Volkstümliches bei Artemidoros*, dans *Rheinisches Museum*, t. 49 (1894), p. 185. Je n'accepte pas cependant l'interprétation de Riess. Je crois que le présage de mort, qui est particulier au malade, s'explique par son état et ses appréhensions : il voit son εἴδωλον, c'est-à-dire tout à la fois son image et son double de l'au-delà.

cas, le dédoublement symbolise un changement de l'état du sujet : voyage, maladie, mort.

Dans les textes que nous venons d'examiner, on ne trouve aucun élément propre à expliquer la vertu magique, reconnue au miroir par l'usage de la mantique, de révéler les secrets et de dévoiler l'avenir (1). J. von Negelein a consacré à la magie du miroir une étude (2) où il a réuni et combiné des conceptions et des croyances prises à toutes les époques et à tous les pays. Même si l'on acceptait les conclusions générales auxquelles il aboutit, à savoir que le miroir présente non un reflet, mais un double de l'individu et, qui plus est, une réalité supérieure à l'être matériel, qu'il conserve les doubles non seulement des hommes et des choses, mais également des esprits et qu'il peut par conséquent révéler la véritable identité masquée par de trompeuses apparences, il faudrait remarquer qu'on ne trouve pas en tout cela de quoi expliquer la vertu divinatoire attribuée au miroir et, surtout, qu'on n'y reconnaît aucune conception de l'antiquité grecque. C'est donc que ni en Grèce, lieu de ses origines, ni ailleurs, la catoptromancie ne s'explique par des croyances. On est donc amené à penser que cette pratique est née de l'observation des effets que produit sur l'imagination la contemplation des miroirs et en général des surfaces brillantes. Or, si nous n'avons pas, dans la littérature grecque, de textes où se trouve notée cette particularité, nous en avons toutefois qui sont relatifs au pouvoir de fascination qui s'exerçait par l'intermédiaire des dites surfaces.

(1) Il n'y a rien à tirer non plus du texte fameux de S. PAUL, *Ad Cor.*, I, 13, 12 : βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δ' ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην, que V. MACCHIORO, *Zagreus* (Florence, 1930), p. 87, interprète ainsi : « Io *specchiarsi* allegorizza il penetrare a fondo le verità supreme », alors qu'il est question simplement de la vision imparfaite que nous avons de Dieu. C'est de ce texte, sans aucun doute, que s'inspirent TERTULLIEN, *Adv. Praxeam*, 16 : *Ipse enim* (*Deus Filius*) *et ad humana semper colloquia descendit ab Adam usque ad patriarchas et prophetas in visione, in somnio, in speculo, in aenigmate* (il ne s'agit pas d'apparitions de Dieu dans un miroir), et GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, VII (MIGNE, *Patr. gr.*, t. 35, p. 776c) : οὗ μικρὰν ἀπορροὴν ἐντεῦθεν δεξάμενοι, ὅσον ἐν ἐσόπτροις φαντάζεσθαι καὶ αἰνίγμασιν, αὐτῇ τῇ πηγῇ τοῦ καλοῦ μετὰ ταῦτα ἐντύχοιμεν. Voir sur ce dernier texte la singulière note de MACCHIORO, *op. c.*, p. 87.

(2) *Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*. V (1902), pp. 1 ss. ; voir surtout p. 26.

On expliquait par là, par exemple, qu'un certain Eutélidas se fût fasciné lui-même et eût dépéri en se mirant dans l'eau d'un fleuve (1) et l'on peut croire que la légende de Narcisse est née d'une conception de ce genre (2). Plutarque traite ce sujet dans les *Propos de table* ; à vrai dire, il ne s'est pas rendu compte de la véritable nature du phénomène, car il fait appel, pour l'expliquer, à la théorie atomiste des émanations : celles-ci transportent avec elles les dispositions et les passions des êtres qui les émettent et c'est ainsi qu'en se mirant, si l'on projette des émanations nuisibles, on peut en subir l'effet par une sorte de réverbération et s'ensorceler soi-même. Que les Grecs aient perçu l'effet nuisible pour la santé de l'âme et du corps produit par la contemplation prolongée dans un miroir ou une autre surface brillante, c'est ce que montrent encore le symbole ou tabou pythagoricien : « il ne faut pas se mirer auprès d'une lampe » (3), et cet autre d'origine inconnue : « il ne faut pas se mirer dans l'eau d'un fleuve » (4). Au reste, cette croyance a subsisté en Grèce jusqu'à l'époque contemporaine (5).

On arrive à des conclusions semblables quand on étudie les textes néo-platoniciens qui se rapportent au miroir de Dionysos. Dans le

(1) PLUTARQUE, *Qu. conv.*, V, 7, 4 : αὐτὸν βάσκαινεν ἰδὼν ὀλοφώιος ἀνήρ δινήεντι ποταμῷ · τὸν δ' αὐτίκα νοῦσος ἀεικὴς <ἔφθειρεν>, d'après un fragment de poème cité par Plutarque.

(2) Autres explications dans GRUPPE, *Griechische Mythologie*, p. 1027, n. 6, et FRAZER, *The golden Bough*, 2e éd. (1900), I, p. 293. J. C. LAWSON, *Modern greek folklore and ancient greek religion* (Cambridge, 1910), p. 10, veut interpréter de la même façon le geste de Damœtas qui, dans l'*Idylle* VI, v. 39, de Théocrite, après s'être miré dans la mer, crache trois fois dans son sein pour éviter les effets du mauvais œil. Mais ce geste s'explique par les compliments qu'il s'est adressés (v. 36) après sa contemplation.

(3) JAMBLIQUE, *Protr.*, symbol. 25, p. 360, éd. Kiessling.

(4) MULLACH, *Fragm. Philos. gr.*, I, p. 510, n° 24 (tiré de GIRALDI, *Pythagorica praecepta mystica a Plutarcho interpretata* (éd. de Leyde, 1696, II, pp. 681 ss.). On peut comparer encore un texte de COLUMELLE, *De re rustica*, VI, 35 : cet auteur rapporte qu'il arrive que des cavales, ayant contemplé leur image dans l'eau, s'enflamment d'un vain amour et périssent de langueur à cause de leur désir.

(5) BYBILAKIS, *Neugriechisches Leben* (Berlin, 1840), p. 9, cité par TUCHMANN, dans *Mélusine* V (1890-1891), p. 55 ; J. L. S. BARTHOLDY, *Voyage en Grèce* (trad. franç. Paris, 1807), II, p. 59 ; LAWSON, *op. c.*, p. 10.

culte dionysiaque, certains objets étaient tenus pour sacrés et jouaient un rôle soit comme instruments du culte, soit comme symboles : les auteurs citent un miroir, une toupie, une pomme de pin, des pommes, des osselets, une balle, etc. (1). La légende orphique racontait que c'étaient les jouets avec lesquels Héra ou les Titans avaient amusé le dieu enfant Zagreus, afin de pouvoir plus aisément perpétrer leur forfait : on sait qu'après l'avoir assassiné, ils le mirent en pièces. Le rôle du miroir dans cet épisode est particulièrement mis en relief par Nonnus et par Firmicus Maternus (2).

Les néo-platoniciens se sont emparés de cette légende et, selon leur habitude, l'ont interprétée symboliquement. « Le miroir, dit Proclus (3), a été traité par les théologiens comme un emblème de l'aptitude à l'achèvement spirituel de l'Univers. C'est pourquoi Héphaistos, disent-ils, fabriqua pour Dionysos un miroir : le dieu y ayant contemplé son image sortit (de lui-même) et se répandit dans toute la création divisible ». Ailleurs (4), il rappelle que, d'après les poèmes orphiques, « les images de Dionysos régissent la génération et reçoivent la forme complète du modèle », et qu'il faut leur attribuer « les compositions et les divisions (des êtres) et les lamentations » (5). On trouve la même doctrine chez Olympiodore (6) : « Dionysos ayant mis son image dans le miroir, la suivit ; il fut ainsi divisé et forma les éléments de l'univers ». Plotin y fait aussi allusion dans un passsage (7) où il compare les âmes qui sont attirées sur la terre par la contemplation de leurs propres images à Dionysos qui, en regardant son reflet dans le miroir, a subi la même attraction.

(1) Fragment orphique (n° 34 Kern, p. 101) rapporté par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, II, 17, 2 ; Papyrus du IIIe s. av. J.-C. dans DIELS, *Fragm. der Vorsokratiker*, 3e éd., Nachträge, II, p. XXIV ; ARNOBE, V, 19 ; LYDUS, *De mens.*, IV, 51.

(2) FIRMICUS MATERNUS, *De err. prof. relig.*, VI, 2 ; NONNUS, *Dionys.*, VI, 169.

(3) *In Timaeum*, II, p. 80, 19 Diehl ; cf. I, p. 142, 26 (KERN, *Orph. fragm.*, n° 229, p. 227).

(4) *In Timaeum*, I, p. 336, 29 D (KERN, *ibid.*).

(5) *In Remp.*, I, p. 94, 5 Kroll (KERN, *ibid.*).

(6) *In Phaed.* B, ρκη', p. 111, 14 (KERN, *ibid.*).

(7) *Ennéades*, IV, 3, 12 (KERN, *ibid.*) : ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ εἴδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὁρμηθεῖσαι etc. Il faut entendre cette expression elliptique de la façon suivante : « comme Dionysos a vu l'image) de Dionysos dans le miroir ».

D'après l'ancienne légende, la contemplation dans le miroir avait été simplement l'occasion du démembrement du dieu. Voici que la théologie établit entre ces deux actions une affinité, on pourrait même dire une certaine identité et, influencée d'une part par la doctrine platonicienne selon laquelle le monde est créé à l'image des idées divines, de l'autre par la théorie de l'émanationnisme, elle explique la création du monde par l'extériorisation de Dieu qu'a provoquée la contemplation de son image et elle attribue la formation des êtres humains à une dissociation analogue des essences psychiques (1). D'où provient cette curieuse conception, sinon de l'idée, basée sur l'observation, que la contemplation dans le miroir produit une sorte de désintégration de la personnalité ? On peut reconnaître en cette doctrine comme une anticipation, grossière sans doute et déformée par le mysticisme religieux, de la théorie moderne des phénomènes de l'hypnose.

Bref, les textes que nous avons examinés montrent au moins que les anciens avaient observé certains effets psycho-physiologiques de la contemplation des surfaces brillantes. On peut croire qu'ils avaient été frappés aussi de la propriété qu'elle a de déterminer une excitation de l'imagination et de faire sortir le sujet de lui-même, pour parler le langage des néo-platoniciens. Cette hypothèse cadre bien, au surplus, avec le fait que la catoptromancie primitive, telle que nous l'observons dans la parodie d'Aristophane, se passe de tout rite magique comme de toute cérémonie religieuse.

* * *

La catoptromancie a été pratiquée sous ses formes les plus variées pendant la période byzantine. J'ai édité dans mes *Anecdota athe-*

(1) La philosophie hermétique s'est sans doute inspirée de ces conceptions pour expliquer l'union de l'Homme-Dieu et de la Nature : *Poimandres*, 14 (*Hermetica*, ed. W. Scott, I, p. 120) : ἡ φύσις... ἐμειδίασεν ἔρωτι ἀκορέστῳ τοῦ ἀνθρώπου ἅτε τῆς καλλίστης μορφῆς τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ἀναδιδοῦσα καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς. ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφὴν ἐν ἑαυτῷ οὖσαν ἐν τῇ γῇ καὶ τῷ ὕδατι ἐφίλησε καὶ ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν . ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια καὶ ὤκησε τὴν ἄλογον μορφήν . ἡ δὲ φύσις λαβοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη ὅλη καὶ ἐμίγησαν.

niensia (1) un certain nombre de recettes qu'il vaut la peine de confronter avec ce que nous ont appris les textes de l'antiquité et avec les rites du moyen âge et des temps modernes. Etant donné qu'une bonne partie des recettes magiques rapportées dans les manuscrits grecs de l'époque byzantine ont conservé en général les conceptions et les rites de la magie de la fin de l'antiquité, à peine déformés par quelques infiltrations étrangères, j'estime que c'est à cette place que ces textes doivent être étudiés.

En premier lieu (pp.81 et 396) vient un rite destiné à assurer l'invisibilité, que j'ai étudié ailleurs (2) : ce n'est pas à proprement parler une pratique de divination, mais on y voit cependant que le miroir sert à révéler une propriété conférée par la magie et qui échappe aux sens. Dans un crâne humain ou un crâne de chat (3), on plante des fèves ; quand elles ont produit des fruits, on prend en main une à une ces nouvelles fèves en s'observant dans un miroir. Dès que l'on n'aperçoit plus son reflet, c'est un signe qu'on tient en main la fève qui assure l'invisibilité. Une recette tirée d'un livre de magie qui provient des Sporades (4) offre quelques variations intéressantes : « Le premier mai, tue un serpent, prends sa tête, enfouis-la quelque part et dépose une fève dans sa bouche pour l'y planter. Et dès que les fruits sont formés, recueille toutes les fèves (n'en oublie pas une). Prends un miroir pour y regarder ton visage et mets les fèves une à une dans ta bouche. Et garde la fève grâce à laquelle tu ne vois plus ton visage quand tu la tiens en bouche. Et quand tu veux qu'on ne te voie pas, mets-la en bouche ».

Un traité de magie qui s'intitule le *Grimoire vrai ou Clavicule de Salomon* (5), rapporte une recette semblable avec d'importantes variations. Un mercredi, avant le lever du soleil, on plante dans un crâne humain sept fèves noires que l'on introduit dans les sept

(1) Liége, Vaillant-Carmanne ; Paris, Champion, 1927.

(2) *Faba Pythagorae cognata* dans *Serta Leodiensia* (Paris, Champion, 1930), p. 45. Cod. Athen. B. N. 1265 (XVIIe s.), f. 34 et cod. Harleianus 5596 (XVe s.), f. 6v.

(3) Cf. infra, p. 156, n. 1, 2e partie.

(4) W. D. ROUSE, *Folklore from the southern Sporades*, dans *Folk-lore*, X (1899), p. 171, note. Quelques corrections doivent être apportées au texte : λάβε ἕνα καθρέπτη — καὶ ὅ ποιον κουκί — βάλε το ‹στὸ› στόμα σου.

(5) *Grimorium verum vel probatissime Salomonis Claviculae* etc., traduit de l'hébreu par Plaingière, jésuite dominicain, à Memphis, chez Alibeck l'Egyptien. 1517 (indications fausses), p. 60.

cavités du crâne. On les arrose d'eau-de-vie pendant sept jours. Le huitième jour, l'esprit du mort apparaît et réclame impérieusement la charge d'arroser lui-même les plantes. Le lendemain on recueille les fèves qui sont arrivées entre-temps à maturité et l'on procède, à l'aide d'un miroir, à l'expérience de l'invisibilité, comme il a été expliqué ci-dessus.

Dans certaines contrées, en Hesse et en Ruthénie, par exemple, le miroir joue le même rôle dans un rite tout à fait analogue, où les fèves sont remplacées par les os d'un chat âgé de sept ans, que l'on a fait bouillir (1). Cette croyance à la vertu qu'aurait le miroir de révéler un changement dû à la magie se retrouve aussi en Chine, où le magicien qui cherche à se transformer en animal observe dans un miroir la réussite de son opération (2). Inversement, — et cette apparente contradiction s'explique par les lois de la psychologie — si ce n'est pas le magicien halluciné qui s'observe, mais si le profane cherche à se rendre compte de la vraie nature d'un être qu'il soupçonne avoir subi une métamorphose magique, c'est encore le miroir

(1) K. HABERLAND, *Der Spiegel im Glauben und Brauch der Völker*, dans *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, XIII (1882), pp. 340 s.; G. RÔHEIM, *Spiegelzauber*, p. 161. Dans un grimoire découvert dans l'Ardenne belge et attribué à Agrippa, ce sont les os d'un chat noir qui servent à l'expérience. « Vous volerez un chat noir et achèterez un pot neuf, un miroir, un briquet, une pierre d'agate, du charbon et de l'amadou, observant d'aller prendre de l'eau, au coup de minuit, à une fontaine. Après quoi, vous allumerez votre feu ; mettez le chat dans le pot et tenez-le de la main gauche sans jamais bouger ni regarder derrière vous, quelque bruit que vous entendiez. Après l'avoir fait bouillir vingt-quatre heures, vous le mettrez dans un plat neuf ; prenez la viande et la jetez par-dessus l'épaule gauche en disant : *Accipe quod tibi do, et nihil amplius.* Puis vous mettrez les os, un à un, sous les dents du côté gauche, en vous regardant dans le miroir ; et si ce n'est pas le bon, vous le jetterez de même, en disant les mêmes paroles, jusqu'à ce que vous l'ayez trouvé ; et sitôt que vous ne vous verrez plus dans le miroir, retirez-vous à reculons, en disant : *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum.* (L. BANNEUX, *Légendaire ardennais*, Bruxelles, 1929, p. 104, n. 1). La recette est ici corsée d'un sacrifice (sup. p. 47). — Cf. encore J. L. JACOB, *Curiosités des sciences occultes* (Paris, 1862), p. 359, d'après un manuscrit de la Bibl. de l'Arsenal : « Prenez un jeune chat noyé et puis mettez dans son œil une febve, puis l'enterrez et lorsque la febve portera son fruit en maturité, vous déterrerez le chat de la terre, et des febves qui seront venues vous en mettrez une dans votre bouche » etc.

(2) O. STOLL, *Suggestion und Hypnotismus* (2e éd., Leipzig, 1904), p. 53.

qui décèle sa véritable identité : cette croyance a été observée en Allemagne, en Chine (1) et au Japon (2). La vertu révélatrice du miroir employé dans une opération magique, c'est, transposée en langage moderne, son pouvoir remarquable d'hallucination, qui vient au secours de la suggestion.

Voici maintenant un texte qui annonce la véritable divination. P. 549 (3). « A propos d'un chien enragé. — Si un chien enragé a mordu un homme, fais que l'homme se regarde dans un miroir. Et s'il y voit un homme, c'est-à-dire sa propre image, il vivra ; mais s'il y voit un chien, il meurt ». Le miroir révèle ici, par une image symbolique, l'état maladif qui échappe encore aux yeux ; mais on peut concevoir aussi qu'il annonce la maladie future et alors la pratique rapportée est vraiment divinatoire. On observera que cette divination est d'un type très simple et naturel : elle n'emploie aucun rite magique ou démonologique. Il en va autrement dans les textes suivants.

P. 584. (4) « Pratique d'enquête sur ce que tu cherches. — Prends un miroir propre et qu'un enfant vierge le porte. Et dis dans l'oreille droite de l'enfant : « ... (Série de noms magiques, à la suite desquels celui de Salomon) je vous conjure tous, de la part de Belzabel votre chef, de venir immédiatement à cette heure, rapidement, dire à cet enfant toute la vérité sur la question ». Et si l'enfant voit quelque esprit dans le verre, que l'homme de l'art dise à l'enfant : « Tama, soyez les bienvenus ». Ensuite, dites : « Voulez-vous manger ? » Et s'ils disent : « Nous voulons bien », dis à l'enfant qu'il dise : « Fais que viennent cerfs et vaches ». Et que l'enfant ajoute : « Je veux que tu les dépouilles et les apprêtes, et dresse la table ». Ensuite conjure de nouveau : « Je vous conjure, démons, au nom du Père du Fils et du St-Esprit, de faire en sorte que vienne Belzabul, votre chef, et qu'il donne son sceau et la peau (5) à votre maître et que

(1) K. HABERLAND, *op. c.*, p. 340.

(2) BÄLZ, *Die sogenannten magischen Spiegel und ihr Gebrauch*, dans *Archiv für Anthropologie*, nlle série, II (1904), p. 46 b.

(3) Tiré du cod. Paris. gr. suppl. 636 (XVIIe s.), f. 107.

(4) Tiré du Cod. Bononiensis gr. 3632 (XVe s.), f. 347.

(5) Le texte, écrit en partie en signes cryptographiques, est ici corrompu : τὸ σημαντῆριν το πέζη. J'avais cru d'abord que l'ordre était donné à Belzébul d'apporter le sceau et de le déposer sur la table, et j'avais corrigé : <'ς> τὸ τραπέζι. Je pense qu'il est plus simple d'écrire <καὶ> τὸ πεζί.

votre chef s'assoie sur le trône. Et mangez ». Ensuite dis à l'enfant qu'il dise : « O Belzabel, chef des démons, qu'arrive un prêtre apostat (1), qu'il apporte le livre. Quoi que je vous demande, dites-le moi ». Ensuite, dès que tu as terminé ton opération, dis-leur : « Allez en votre demeure, sans faire de tort à personne ».

La recette comprend quatre parties : l'évocation, par conjuration, des démons révélateurs ; leur réception, au cours d'un festin imaginaire ; la consultation ; le congé accordé aux puissances diaboliques. La plupart des recettes divinatoires des papyrus et des manuscrits magiques comportent d'ordinaire ces différentes opérations, à l'exception du festin, qui apparaît rarement. Nous n'avons d'ailleurs ici qu'une assez mauvaise copie du texte primitif : on ne voit plus à quoi servira le sceau et la peau ou parchemin apportés par Belzébul (ou Belzébuth), pas plus que n'est justifiée l'intervention du prêtre apostat. D'autres recettes de catoptromancie, de lécanomancie et de lychnomancie, heureusement mieux conservées (2), nous permettent de combler les lacunes. Le livre ou la feuille en question, scellé du sceau aux trois lettres, est le *Testament* de Salomon (d'ailleurs invoqué dans notre texte), qui par la vertu du sceau d'un anneau magique, a su autrefois capturer tous les démons, les a contraints à travailler à l'édification du temple et a laissé dans son *Testament* l'indication des formules ou des rites propres à les dominer (3). Les démons doivent jurer sur ce livre de dire la vérité. Dans l'un de ces textes le serment est prêté sur l'anneau de Salomon. Dans l'une des recettes du *Höllenzwang*, le magicien exige aussi des démons qu'ils prêtent, sur le livre de Salomon, le serment de dire la vérité (4). L'intervention du prêtre apostat est isolée. Elle sert apparemment à corser le sombre caractère de cette opération de magie noire où Belzébuth lui-même est évoqué.

Il est souvent spécifié dans les textes (5) que les formules d'évocation et de conjuration, pleines d'ἄσημα ὀνόματα selon la mode de

(1) Voir la correction que j'ai apportée au texte dans les *Addenda*, p. 654.

(2) *Anecdota*, I, p. 433, 24 et 594, 4 (ici il est question d'un χαρτί et non d'un βιβλίον, ce qui est l'équivalent du περί de notre recette, voir p. 157, n. 5) ; p. 430, 29 ; p. 497, 13 ; p. 576, 27 (ici il est question aussi du sceau de l'anneau de Salomon). Cf. supra, p. 82.

(3) Cf. *Anecdota*, I, p. 206.

(4) Supra, p. 97.

(5) Cf. *Anecdota*, I, table alphabétique s. v. ὠτίον ; ajouter : p. 37, 17.

la magie gréco-égyptienne, doivent être prononcées dans l'oreille de l'enfant qui sert de médium. A mon avis, cela signifie qu'elle doit être prononcée à voix basse. D'ailleurs, certains textes qui décrivent des pratiques de lécanomancie sont formels sur ce point et prescrivent de chuchoter (ψιθυρίζειν) les formules à l'oreille du sujet (1); Hartlieb a noté aussi ce trait dans la magie de son temps (2). Les sorciers avaient probablement observé que le mystère du chuchotement aidait à la suggestion.

Le repas imaginaire offert aux démons apparaît pour la première fois dans une recette de lécanomancie du papyrus magique démotique (3) et, à ma connaissance, il n'apparaît que là dans les papyrus. Dans les *Anecdota*, on l'observe dans deux opérations semblables dans lesquelles est cité le nom de Salomon (4) et dans deux autres recettes de divination par le miroir et par l'ongle qui seront étudiées plus loin (5). Il remplace, comme l'a noté Hopfner, le repas très réel que certains magiciens apprêtent pour recevoir dignement les démons qu'ils évoquent, par exemple dans un papyrus de Berlin (6) et dans les *Anecdota* (7). Le repas fictif apparaît aussi dans le *Höllenzwang*, comme nous l'avons noté plus haut (8), et dans la pratique du miroir d'encre des Arabes (9). Imaginé pour séduire les démons dont on recherche la faveur, il précède généralement la consultation; il la suit, comme une récompense des services rendus, dans le *Höllenzwang*. Quant à la formule de congé, qui est commune dans les évocations des papyrus et des manuscrits magiques, elle est destinée, en fait, à calmer l'imagination de l'enfant et elle amène la fin des visions.

(1) *Anecdota*, I, pp. 480, 19, 25; 504, 10; 596, 8. De même dans la magie gréco-égyptienne : HOPFNER, *op. c.*, II, pp. 18 (§ 40), 62 (§ 121 s.), 138 (§ 289), 156 (§ 353); la formule πρὸς ου εἰς τὸ οὗς λέγε est ainsi comprise aussi par Hopfner. Cf. PRUDENCE, *Contra Symmachum* I, 96 : *murmure nam magico tenues excire figuras atque sepulcrales scite incantare favillas.*

(2) Supra, p. 61.

(3) HOPFNER, *op. c.*, II, pp. 129 et 130 (§§ 264 et 266).

(4) Pp. 44, 6 et 430, 25.

(5) Infra, pp. 162 et 181.

(6) HOPFNER, *op. c.*, II, p. 68 (§ 135).

(7) Par exemple, pp. 47 et 578. Même coutume dans la magie occidentale d'après le *De caeremoniis magicis* attribué à Agrippa, éd. Béring, p. 544.

(8) Supra, p. 97.

(9) Supra, p. 128.

Le texte du manuscrit est illustré de deux figures qui représentent le magicien et son sujet pendant l'opération : f. 347 et f. 345 (fig. 8 et 9). Dans cette dernière, le magicien est désigné par le nom de Συμονηδης, en sorte qu'on peut croire que dans le texte original la recette était attribuée à Simonide. Cependant, la forme latine du nom de Salomon, qui apparaît dans l'invocation, et l'orthographe du nom de Belzébul (1) semblent indiquer un intermédiaire occidental.

P. 479 (2). « Fabrication d'un miroir grâce auquel apparaîtront tous les mystères. — Si tu désires voir tout ce qui s'accomplit et des mystères invisibles pour les hommes sur la terre, fais comme il va t'être révélé. Je t'adjure par les puissances inénarrables de Dieu et ces noms très grands et cachés, de ne pas révéler ce secret à des personnes indignes, parce que, grâce à ces noms et par l'observation des heures, j'ai réalisé des « effets » (ἀποτελέσματα) et des prodiges dans le monde. Prends de l'airain, du mercure, de l'argent, de l'or, du plomb, de l'étain et du cristal en parties égales et fonds-les dans un creuset. Fabrique avec leur mélange un miroir, en lui donnant les dimensions que tu veux. Sa couleur sera semblable à celle du cristal qui entre dans la composition. Place au dos du miroir quatre petites plaques d'argent et écris nettement ces mots (cinq mots magiques). Tout autour de la face, applique une feuille d'or ; perces-y des trous et sertis sept pierres choisies qui encercleront le miroir. Et grave sur chaque pierre ce « mystère » (suivent sept noms magiques). Lors donc que tu voudras savoir ce qui se passe en les régions de la terre entière et dans le ciel et sur la terre, regarde franchement et joyeusement au milieu du miroir, et tu le vois. Au milieu du miroir grave encore ces quatre « mystères » (quatre signes), où sont comprises les quatre parties du monde. Et tout se passe avec vérité et tu vois toutes choses que tu désires. Et si tu veux voir les enfers, regarde dans la partie inférieure du miroir ; si tu veux voir ce qui est dans le ciel, regarde dans la partie supérieure et tu verras des choses extraordinaires ; et si tu ne détournes pas

(1) Le nom se présente sous deux formes : Μπελτζαμπήλ, Μπελτζαμπύλ. La transcription du β par μπ indique une prononciation *b* qui n'a pas subsisté dans le grec de l'époque byzantine.

(2) Tiré du cod. Paris. gr. 2419 (XVe s.), f. 248 v°. Reproduit aussi dans NAU, *Patrologie syriaque*, I, 2, p. 1389.

la vue, tu commettras une imprudence (?) (1). Dans un autre manuscrit, les noms et les caractères ont cette (autre) forme (neuf noms magiques) ; cela doit être écrit derrière le miroir. Sur la face fais sept sceaux et imprime-les sur le pourtour ; sur chacun des sceaux grave l'un de ces « mystères » (sept noms magiques). Quant aux caractères, ils ont la forme que tu vois (quatre signes) ».

Le style ampoulé du préambule, l'allusion aux ἀποτελέσματα, la croyance à la vertu des vocables magiques et des heures astrologiques, la prescription du secret, tous ces traits indiquent que la recette se rattache aux ouvrages de magie qui circulaient sous le nom d'Apollonius de Tyane (2). Le plus connu d'entre eux est l'opuscule intitulé Βίβλος σοφίας καὶ συνέσεως ἀποτελεσμάτων, où le Pseudo-Apollonius révèle, sous le sceau du secret, les noms mystérieux et magiques des saisons, des heures du jour et de la nuit, des vents, des anges serviteurs des hommes, etc.

Dans le préambule, l'auteur de cette recette annonce qu'il indiquera non seulement les vocables propres à assurer le succès de la catoptromancie, mais encore les heures favorables à la fabrication et à la consultation. Nous avons vu qu'il est souvent question de l'observation des heures et des époques dans l'art spéculaire du moyen âge et de l'époque moderne. Cet enseignement manque, en tout cas, dans le texte actuel. L'influence des doctrines astrologiques apparaît d'ailleurs en d'autres points : le miroir est fait d'un alliage des métaux consacrés aux sept planètes, sous la réserve que le fer est remplacé par le cristal, sans doute pour rappeler la fabrication des miroirs de cristal en usage dans la divination. La lécanomancie employait parfois aussi des vases formés d'un alliage de métaux et de pierres précieuses : Tzetzès, qui nous rapporte le fait (3), cite entre autres l'or, l'argent, l'électron, l'airain, la perle. L'enchâssement de sept pierres précieuses dans la feuille d'or qui sert de cadre doit s'expliquer aussi par des raisons d'ordre astrologique. Même les quatre points cardinaux ou les quatre régions du monde, qui jouent un rôle important dans la magie occidentale et surtout dans la catop-

(1) Le texte grec est ici corrompu : ἐν ἀστολία γενήσῃ cod. ἀγωνίᾳ Nau. J'ai corrigé en ἀστοχίᾳ, mais ne je me fais pas d'illusion sur la valeur de cette conjecture. Peut-être vaudrait-il mieux lire ἀτονίᾳ.

(2) C'est l'opinion de NAU, *op. c.*, pp. 1363 ss. Cf. Fr. BOLL, dans le *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, VII (1908), pp. 174 ss.

(3) *Exeg. in Iliad.*, p. 110, 8.

tromancie, sont ici représentés par des signes magiques ; c'est à eux encore qu'on songe à rapporter les quatre plaques d'argent portant des inscriptions magiques qui sont fixées au dos du miroir.

Il y a lieu sans doute de rapprocher ce miroir des miroirs arabes ornés de signes cabalistiques et astrologiques, dont il a été question dans le chapitre précédent. En tout cas, ce miroir annonce les miroirs consacrés qui seront tant en honneur plus tard en Occident et particulièrement les miroirs constellés (1). Quoique la démonologie paraisse absente de la recette de fabrication comme du rite de consultation, il est déjà en quelque sorte consacré par la vertu de l'alliage dont il est formé, par l'observation des heures astrologiques et par les noms mystérieux et les signes magiques qu'il porte. Il est également le prototype des miroirs magiques faits d'un mélange de substances diverses que les légendes arabes attribuent à maint roi d'Egypte et qui révèlent tout ce qui se passe dans les sept climats du monde (2).

La recette suivante est rapportée dans deux manuscrits (3). Voici le texte du codex Harleianus ; j'indique dans des notes les principales variantes du Bononiensis.

Pp. 432 et 592 (fig. 10). « Autre pratique du miroir (4). — Il faut que tu trouves un enfant vierge, chaste, de huit ans, connaissant aussi ses lettres. Et ayant pris un couteau à manche noir et un miroir, va dans un lieu retiré, sans être vu de personne, et avec le couteau trace sur le sol la forme d'un tombeau et tout autour de ce cercle, dessine des pentalphas, fiche le couteau au milieu et place le miroir au-dessus, au sommet du couteau ; et que l'enfant

(1) Supra, p. 70.

(2) Supra, p. 123.

(3) Cod. Harleianus gr. 5596 (XVe s.), f. 39 ; cod. Bononiensis gr. 3632 (XVe s.), f. 349 v° (ici avec une figure). Sur les dessins qui illustrent les textes du codex Bononiensis, le magicien est vêtu d'une longue robe et coiffé d'une sorte de mitre ou de tiare, généralement arrondie, parfois pointue ou aplatie et semblable à un turban. D'après le *Traité de magie* de Salomon (*Anecdota*, I, pp. 18, 413 et 477), il doit, au cours des opérations, s'envelopper la tête dans un fichu ou porter une couronne. L'enfant est aussi vêtu d'une robe, longue le plus souvent ; il tient un miroir rond ou piriforme, muni d'un manche et dont le pourtour est orné de festons.

(4) « Méthode du miroir pour trouver un voleur ».

le tienne en main (1). Et que l'enfant soit interrogé sur tous les noms (des personnages) qu'il voit dans le miroir et qu'il en informe le maître ; mais que l'enfant ne lève pas les yeux de-ci, de-là, mais qu'il regarde constamment dans le miroir. Il faut que ce que dit le maître, l'enfant le répète (2). Début : « (noms magiques) Dame reine Sibylle, le maître ordonne en ces noms et au nom de... (?) et par la puissance de la virginité de cet enfant (3) : change ce miroir pour le faire devenir noir, rouge et jaune et qu'il se forme en son milieu un chemin public. Que vienne le cavalier boiteux, le cuisinier, que je le voie ». Dès qu'il est venu : « Cuisinier, le maître ordonne que tu envoies ton domestique là-haut, sur la montagne la plus élevée qui soit, qu'il apporte ici trois beaux moutons ». — Demande : « Cuisinier, le maître ordonne que tu les égorges et que leur sang soit recueilli dans un vase d'or (4) et que tu le boives pour te réjouir ; et écorche-les, rôtis certains morceaux, prépare un plat avec les autres » (5). — Demande : « Cuisinier, le maître ordonne que tu apportes des trônes d'or, une table, des nappes, des coupes d'argent, que tu y places du bon pain, du bon vin, que tout soit prêt ». — Demande du maître et réplique de l'enfant : « Cuisinier, le maître ordonne que vienne Dame reine Sibylle, avec ses gens ; qu'elle s'assoie, mange et boive, qu'ils se réjouissent ». Et dès qu'il voit qu'ils ont ainsi fait et qu'ils ont mangé, dis : « Dame reine Sibylle, le maître ordonne que tu envoies ton domestique là-bas à

(1) « Fais un cercle (βίνα) en forme de tombeau et tout autour de cette couronne (ou rouleau κουλούριον) fais cinq alphas. Alors que l'enfant s'assoie au milieu du cercle ou de la couronne ; et ayant planté en terre le couteau, place le miroir sur le couteau et que l'enfant tienne en main ce dernier ». — A noter d'ailleurs que, sur la figure, sont représentés non pas cinq alphas, mais cinq pentalphas, comme il est indiqué dans le texte du Harleianus. En outre le couteau n'est pas planté en terre, mais l'enfant le tient de la main droite et la pointe touche le miroir qui est tenu de la main gauche.

(2) « Que l'enfant répète l'incantation (ἐπῳδή) que récite le maître ».

(3) « Par la puissance de ma virginité ».

(4) « Que tu les égorges, que tu les dépouilles et que leur sang soit recueilli dans un vase d'argent ».

(5) « Demande : « Cuisinier, mon maître ordonne que tu les fendes en quatre et que tu en rôtisses rapidement certains morceaux et en fasses un plat ; que tu en rôtisses (simplement) d'autres, rapidement. Que Dame Reine Sibylle vienne ici avec ses gens, qu'elle s'assoie, mange et boive et se réjouisse ».

Lacédémone vers le roi Salomon ; qu'il lui donne le livre (1) qui est trempé à la trempe d'acier et scellé du sceau aux trois lettres (2) ; qu'il l'apporte ici pour que tu jures, toi et tes princes, honnêtement, avec bonne foi et sincérité, de me dire toute la vérité, quoi que je te demande ». Dès qu'ils ont juré, que l'enfant regarde sans arrêt dans le miroir et que le maître l'interroge sur tous les chapitres. Et d'après ce qu'il voit dans le miroir, il répond. Ensuite, que le maître dise : « Princes, par le serment que vous avez prêté, et le jugement que vous subirez, dites-moi toute la vérité ». Ensuite, demande ce que tu veux (3). Et si tu réussis du premier coup, c'est bien ; sinon recommence l'opération depuis le début, jusqu'à trois fois. Que l'enfant soit chaste (4) et ait de bons yeux. Et dis-leur : « Allez, bon voyage, que chacun de vous rentre en sa demeure et quand je vous rappellerai, venez avec plaisir ». Que l'enfant se lève ; reprends le miroir, efface le cercle avec les pentalphas » (5).

Cette recette paraît être formée par l'association de deux conceptions différentes et originellement distinctes. La première, qui n'apparaît plus que dans la prescription de dessiner un tombeau, cherchait à faire apparaître l'âme d'un mort ou les âmes des morts et les démons chthoniens dans un miroir. Nous avons souvent observé dans le premier chapitre une alliance de la catoptromancie avec la nécromancie : elle se manifeste tantôt dans la combinaison de l'évocation d'un mort avec la vision dans le miroir ou le cristal, tantôt, sous une forme adoucie, dans une consécration du miroir réalisée par le contact avec le monde des morts ou des sacrifices du type funéraire. L'exemple le plus frappant de la première méthode

(1) « La feuille de papier ».

(2) τὸ τρίγραμμα, très probablement le signe magique appelé ailleurs pentalpha, pentaculum, et, quand il affecte une forme un peu différente, hexalpha, hexangulum (deux triangles entrelacés). Il en est très souvent question dans les textes magiques : cf. *Anecdota Atheniensia*, I, table alphabétique, à ces différents mots.

(3) «Ce que tu veux soit au sujet d'un trésor, soit sur tout autre sujet ». (Ceci alors que, dans le titre, il n'est question que de la découverte d'un voleur).

(4) « Expérimenté ».

(5) « Lorsque l'enfant se lève, retire aussi et d'abord le miroir et dis : « Allez, mangez, buvez, et lorsque je vous appellerai, venez ». Ensuite retire aussi le couteau et efface le dessin qui a les cinq alphas. Et qu'il s'assoie de nouveau une autre fois, quand besoin en sera ».

est fourni par deux recettes de la magie anglaise rapportées par Réginald Scot (1) : l'opération se passe, là aussi, auprès du tombeau d'un suicidé avec lequel le magicien conclut un pacte, et elle consiste en l'évocation de l'âme du mort. Dans le texte grec, il ne reste plus qu'un vestige peu important, mais significatif comme un emblème, de cette forme primitive.

D'autre part, on observe dans notre formule, comme dans la première des deux recettes auxquelles je viens de faire allusion, que l'évocation nécromantique était originellement associée à la conjuration de la Sibylle et de certains démons. Dans la méthode que nous étudions, l'évocation de la Sibylle paraît, de prime abord, avoir évincé la nécromancie. Que le magicien ait recours à la Sibylle dans un rite de divination, cela n'est pas fait pour nous étonner ; mais on est surpris de constater que la Sibylle a une escorte de démons infernaux, dont elle est la reine. Au surplus, ce n'est pas à elle, mais aux démons qui l'accompagnent que la consultation mantique s'adresse. Ces anomalies s'expliqueraient, en même temps que nous comprendrions dans les deux textes l'association de la Sibylle et du monde infernal, si l'on admettait que la prophétesse antique a été confondue avec la déesse Hécate-Artémis, si souvent invoquée dans la magie gréco-égyptienne, comme Diane devait l'être dans la magie du moyen âge occidental. Or, c'est ce que l'on constate dans certaine croyance rapportée, au XVIe siècle, par le théologien Barthélémy de Spina et d'après laquelle c'est la Sibylle qui préside au sabbat des sorcières, remplissant ainsi une fonction ordinairement dévolue à Diane (2). De même, dans une recette du manuscrit Rawlinson., elle est invoquée comme la reine de l'Enfer et elle apparaît portant une couronne royale (3). Sans

(1) Supra, p. 106.

(2) *Quaestio de Strigibus*, c. 1 (dans *Mallei quidam maleficarum*, Francfort, 1600, II, p. 456) ; cf. p. 453 pour le rôle analogue de Diane.

(3) Mentionné supra, p. 104 ; les passages en question sont au f. 92 r° et 93 v°. La « Reine Sibylle » qui habite, d'après la légende italienne, une grotte de l'Apennin a pris, elle aussi, vraisemblablement la place d'une déesse infernale. Voyez l'étude de la légende dans F. DESONAY, *Antoine de la Sale, Le paradis de la reine Sibylle*, éd. et commentaire critique (Paris, 1930). — Au XVIe siècle, les magiciens de Nantes avaient conclu un pacte avec les Sibylles qui habitaient, croyait-on, la même grotte de l'Apennin, en vue d'obtenir des apparitions

nul doute, le rôle qu'elle joue dans la Descente aux Enfers de l'Enéide a impressionné l'imagination populaire et a contribué à amener cette transformation de sa personnalité.

Les préparatifs de l'opération sont intéressants : un couteau à manche noir, le « couteau de l'art », qui est décrit ailleurs (1), est planté dans le tombeau fictif et le miroir que tient l'enfant doit reposer sur lui. On peut se demander si le couteau joue ici, avec le cercle et les pentalphas ou pentacles, le rôle prophylactique qui lui est ordinairement assigné dans la magie médiévale, ou s'il sert à établir le contact entre le monde des âmes des morts et l'enfant médium. L'opération elle-même comprend les éléments traditionnels : évocation des démons (désignée dans l'un des manuscrits par le terme ancien ἐπῳδή), invitation à un festin imaginaire préparé par un cavalier boiteux (être légendaire dont je ne connais pas l'origine), serment prêté par les démons sur le livre de Salomon, consultation, renvoi. Le sujet visionnaire doit, comme il est d'ordinaire requis, être vierge : la vertu particulière de cette virginité est invoquée par le magicien au cours de la conjuration. Il doit avoir des yeux perçants et connaître ses lettres : ceci pour le cas où la révélation aurait lieu par manifestation de lettres, comme dans la pratique allemande décrite par Hartlieb.

Un détail fort curieux pour les psychologues est la mention des changements de couleur que va subir, aux yeux du sujet, la surface du miroir avant qu'y apparaissent les êtres surnaturels : il deviendra tour à tour noir, rouge, jaune. Les occultistes modernes et les expérimentateurs ont noté aussi, comme je l'ai mentionné plus haut, l'apparition de nuages, de brumes et d'effluves de différentes couleurs, qui sont comme le prélude des hallucinations visuelles (2), et le même phénomène a été observé dans la lécanomancie en usage chez les Arabes (3). C'est par des considérations analogues qu'il

d'esprits et des révélations (CRESPET, *De odio Satanae*, Paris, 1590, cité par GÖRRES, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, trad. de Ch. Sainte-Foi, Paris, 1862, IV, p. 228).

(1) Voir *Anecdota Athen.*, I, tab. alph. s. v. μάχαιρα ; cf. J. BIDEZ, *Michel Psellus* (Catal. des mss. alch. grecs, VI), pp. 61, 24, 7ϵ, 19, 125, 33, 131, 6 et 103, n. 2.

(2) Cf. supra, pp. 114 ss.

(2) P. J. A. JAUSSEN, *Coutumes palestiniennes, I, Naplouse et son district* (Paris, 1927), p. 209. L'enfant fixe l'eau, qui devient rouge, puis noire. Les modifications dans la couleur de l'eau indiquent, ajoute l'auteur, que l'expérience réussira.

faut expliquer une ancienne tradition relative à la divination que le grand prêtre des Juifs aurait pratiquée à l'aide du diamant qu'il portait sur la poitrine : quand il le consultait, raconte-t-on, il le voyait tantôt brillant comme la neige, tantôt rouge, tantôt noir (1). De même l'ange qui se montrait dans le cristal des devins contemporains de Hartlieb paraissait tour à tour rouge, noir et blanc (2).

Ajoutons, pour finir, que la recette paraît avoir été transmise par un intermédiaire occidental. L'orthographe du nom de la Sibylle (Συμπίλια) indique une prononciation (Sibilya) différente de la prononciation byzantine (Sivil-la). La palatalisation du *ll* fait penser à une contrée où le *ll* est mouillé, et particulièrement à l'Espagne et à la Catalogne ; mais en espagnol (Sibila) comme en catalan (Sibil-la), le mot échappe à la règle commune. On est ainsi amené à songer plutôt à l'influence du parler de certains petits districts, tel que celui de Reggio, si imprégné d'ailleurs, jusqu'à l'époque moderne, de la culture grecque, où le double *ll* latin est prononcé *y* (3). La forme Sibylia apparaît aussi dans la recette rapportée par Réginald Scot.

Les quatre recettes suivantes nous révèlent plusieurs types de combinaison de la catoptromancie avec la lécanomancie.

P. 591 (4). « Prends un miroir propre et, étant allé vers une eau (de source) intarissable, place le miroir à un doigt de l'eau en prononçant le nom du malade au sujet duquel tu veux (consulter). Et tu vois le malade, s'il doit vivre ; s'il doit ⟨mourir⟩, tu le vois emporté pour l'ensevelissement. De même aussi ⟨tu vois⟩ ceux qui arrivent ».

Cette recette rappelle singulièrement, par la simplicité de l'opération, l'absence de médium et le but poursuivi, la pratique associée au culte de Déméter à Patras, à tel point qu'on pourrait croire qu'elle en dérive. Elle pourrait en provenir par deux voies. L'une, littéraire, si l'on supposait que l'auteur avait lu Pausanias et s'est inspiré de

(1) DE MÉLY et RUELLE, *Les lapidaires de l'antiquité et du moyen âge*, II, p. 198, 21 ss.

(2) Supra, p. 53.

(3) Cf. G. ROHLFS, *Zu der Entwicklung von -ll- im Romanischen*, dans *Festschrift für Ed. Wechssler* (Iéna, 1929), pp. 388 ss., article qui m'a été signalé par mon collègue M. Delbouille.

(4) Cod. Bononiensis gr. 3632 (XVe s.), f. 349.

sa description ; on sera d'accord, je pense, pour écarter cette hypothèse. L'autre voie serait une imitation directe du rite observé à Patras, ce qui ferait remonter notre recette au plus tard à la fin du paganisme. Mais il y a dans notre texte un élément important dont la présence rend peu vraisemblable l'une et l'autre hypothèses. Les derniers mots : « tu vois aussi ceux qui arrivent » ne peuvent avoir qu'une signification : c'est que le même rite divinatoire peut être appliqué à la situation des voyageurs qui rentrent au pays. Le sort des malades et celui des voyageurs sont également associés dans deux recettes de lécanomancie publiées dans les *Anecdota* (1). De même, pour citer un autre parallèle, le miroir du roi Marḳounos (2) annonçait par ses images aussi bien le départ, le retour et la mort du voyageur que le sort du malade, et sa vertu ne s'étendait pas au delà de cette double consultation. Or, il est peu vraisemblable que cette divination qui s'applique à deux cas soit sortie du rite plus pauvre de Patras. Il reste à conclure que la pratique de Patras est issue de la même veine magique que la recette du manuscrit miraculeusement sauvée par une fidèle tradition. Cette conclusion est d'accord avec l'opinion que nous avons exprimée plus haut sur l'origine magique de l'oracle de Patras et sur son incorporation assez récente dans un culte voisin.

Une autre survivance d'un rite analogue a été observée à Andros, comme je l'ai noté plus haut : les jeunes filles tiennent au-dessus d'une source un miroir dans lequel elles espèrent voir apparaître les traits de leur futur mari (3).

P. 469 (4). « Hygromancie (5). — Ayant pris de l'eau d'une source intarissable, étant pur et à jeûn, après avoir choisi un jour favo-

(1) P. 42, 6 et 12 : pour un homme qui est à l'étranger : « est-il vivant ou mort, revient-il (ἔρχεται) ou non » ? Pour un malade : « que lui arrivera-t-il et comment se guérira-t-il » ? Même consultation double p. 431. Sans doute le terme κατέρχεσθαι ou ἀνέρχεσθαι serait plus exact que ἔρχεσθαι ; mais nous avons affaire à une langue en décadence et c'est le verbe simple qui est aussi employé p. 42.

(2) Supra, p. 122.

(3) Supra, p. 111, n. 6.

(4) Cod. Paris. gr. 2419 (XVe s.), ff. 199 et 249 ; cod. Mediolanensis gr. H 2 infer. (XVIe s.), f. 263 v°.

(5) Le mot est une variante de *hydromancie*. Il est employé ailleurs encore : voir *Anecdota*, I, table alphabétique, et *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, VIII, 2, p. 143 (Heeg).

rable, avec le concours de Mercure échauffé (?), en s'abstenant de toute parole, le soir, après le coucher du soleil, place l'eau dans une coupe propre et dorée, la nuit par temps serein en un lieu découvert, sous le ciel constellé. Tout autour de l'eau, écris avec l'index le sujet que tu veux. Vers l'aurore, retirant l'eau, apporte un miroir propre et ayant invoqué le nom de Dieu, fais descendre le miroir jusqu'à un doigt (de la surface de l'eau) et répète ce qui a été indiqué ci-dessus, ce que tu as dit et écrit avec l'index, en récitant les psaumes LVII et LXXVII. Et après cela regarde dans l'eau reflétée par le miroir et tu as une vision concernant le sujet que tu as annoncé précédemment».

Ce texte décrit, lui aussi, une pratique qui est fort semblable au rite observé à Patras. Il est même de nature à nous révéler son véritable caractère et à mieux mettre en relief le fait que l'instrument principal de la divination est l'eau et non le miroir. En effet, outre que le titre nous éclaire sur la nature de la méthode, on y indique toute une série de conditions nécessaires pour que l'eau ait la vertu mantique que l'on attend d'elle. Un certain nombre de ces prescriptions se retrouvent ailleurs dans les recettes de lécanomancie ; la pureté (rituelle) du sujet, le jeûne, le silence, le choix d'une eau de source (1). D'autres sont particulières à cette recette : ce sont les conditions de nature astrologique. Il faut faire choix d'un jour favorable, attendre que Mercure soit dans un état particulier (2) et, surtout, exposer la nuit la coupe d'eau aux astres, afin qu'elle recueille leurs influences. Le rite de l'exposition nocturne aux rayons des étoiles se retrouve ailleurs dans les *Anecdota* : p. 490, 5, on expose de la sorte le crâne humain qui servira à une nécromancie ; p. 612, 20 (où ce rite est désigné par le mot ἀστρονομεῖσθαι), on expose une ceinture et un vase auxquels on veut conférer la vertu de délivrer un homme de l'aiguillette. Cette coutume est basée sur une croyance analogue à celle qui apparaît dans les rites de lécanomancie mêlée de catoptromancie que la tradition attribue à Artéfius et dans les théories de Paracelse sur le miroir ou le cristal constellés employés dans la divination.

(1) Voir *Anecdota*, I, table alphabétique aux mots : ἁγνός, καθαρός, νηστεία, νήστης, ἄλαλος, ἄφωνος, πηγάδιν, βρύσις, ὕδωρ, etc.

(2) Ἑρμῆς θερμάριος est inconnu dans les textes astrologiques ; cependant l'auteur de la recette a employé la langue savante.

A côté de ce luxe de prescriptions concernant l'eau, pas un mot d'un rite quelconque propre à assurer la consécration du miroir. C'est l'indice que son rôle se borne à refléter les phénomènes surnaturels qui se produisent dans l'eau douée d'une vertu particulière et à concourir par son éclat au succès de la suggestion et de l'hallucination. La raison pour laquelle il est prescrit que la coupe soit dorée m'échappe, à moins de croire que l'or évoque l'influence de sa planète, le soleil.

En un point, cette pratique est plus proche du rite de Patras que la précédente. On y prescrit, en effet, des prières, qui sont devenues juives ou chrétiennes. Malgré cette transformation, la recette donne l'impression, par le caractère archaïque de la langue et la précision en quelque sorte technique des détails qui concernent la consécration de l'eau, de remonter aux sources antiques de la magie.

P. 584 (1). « Prends un enfant, et qu'il tienne un miroir. Et écris autour du miroir ces (signes) et au milieu : (noms magiques) (2). Grave aussi avec un couteau ces mots : (noms magiques). Place (le miroir) dans un vase d'airain plein d'eau et dis ce que tu veux. Et lorsque le miroir sera descendu au fond, tu verras une tête de bœuf. Et interroge-la et elle te dira tout et tu verras tout ce que tu veux ».

Cette recette diffère des précédentes en quelques points importants. Tout d'abord, c'est le miroir qui est consacré par des signes et des inscriptions magiques qui lui confèrent la vertu divinatoire ; en revanche, l'eau n'a pas retenu l'attention de l'auteur. Par conséquent, ici, à la différence de ce que nous venons d'observer dans les textes qui précèdent, le rôle du miroir l'emporte sur celui de l'eau. Ensuite, le miroir n'est plus suspendu au-dessus de l'eau, mais immergé, comme l'étaient, dans certaine variété de la lécanomancie antique,

(1) Cod. Bononiensis gr. 3632 (XVe s.), f. 347 v°.

(2) C'est la célèbre formule qui forme une sorte de carré magique : chaque mot peut être lu quatre fois, dans des directions différentes. Elle est déjà étudiée par CARDAN, *De rerum varietate*, VIII, 44.

s a t o r
a r e p o
t e n e t
o p e r a
r o t a s

les pierres précieuses et, au moins à la fin du moyen âge, les plaques d'or et d'argent ; comme l'étaient encore l'épée dans la recette rapportée à Artéfius par Guillaume d'Auvergne, et enfin, un miroir même dans la méthode décrite par l'*Histoire de Chr. Wagner* et dans une pratique hongroise dont j'ai parlé plus haut. D'autre part, le magicien emploie ici un enfant en qualité de médium : à vrai dire, cet enfant semble ne jouer un rôle qu'au commencement de l'opération, puisque les visions sont rapportées au magicien lui-même ou au consultant. Mais cela est contraire à toute tradition et il faut admettre ou que la rédaction que nous avons ne reproduit qu'imparfaitement le texte primitif ou, si l'on suppose à sa source non un écrit, mais l'observation d'une pratique vivante, que l'auteur la décrit d'une façon inexacte.

Enfin, la divination ne consiste pas en une vision directe des choses et des événements, comme dans les opérations précédentes, mais les révélations sont l'œuvre d'une tête de bœuf qui parle et accorde des visions. Il n'est pas douteux que ce que l'auteur appelle une tête de bœuf représente un dieu ou un démon, et puisque la lécanomancie démonologique a particulièrement fleuri en Egypte, on pense à l'identifier au dieu Apis. Précisément, le bœuf Apis non seulement passait pour rendre des oracles par des signes que l'on interprétait (1), mais à son culte était associé un genre de prophétie extatique dont les sujets étaient des enfants (2). Dans une recette qui porte le titre de lécanomancie, décrite dans les *Anecdota* (3), en un texte d'ailleurs obscur et certainement incomplet, les révélations sont l'œuvre d'un démon animal qui ressemble à un mouton. S'il n'y a pas eu de confusion dans la pensée de l'auteur, il faut rapprocher ce genre de divination d'un oracle égyptien rendu également par un mouton (4), aussi imaginaire que celui qui apparaît dans la lécanomancie.

P. 460 (5). « Apparition de galères avec une armée. — Prends une lazulite et grave une reine au dos d'un miroir, au nom de la reine

(1) HOPFNER, *op. c.*, II, p. 143 (§ 302).

(2) PLINE, *H. N.*, VIII, 11, 2, ELIEN, *Hist. Anim.*, X, 10, et XÉNOPHON D'EPHÈSE, V, 4 ; cf. HOPFNER, *l. c.*

(3) P. 44, 19 : ζώδιον ὡσὰν πρόβατον.

(4) HOPFNER, *l. c.*

(5) Cod. Parisinus gr. 2419 (XVe s.), f. 146 v°.

Anerada. Et place le miroir dans une hydrie et, sans parler, verses-y de l'eau de pluie, et remplis l'hydrie. Ensuite fais une galère de cire avec ses hommes et place cette galère au-dessus du bord de l'hydrie et prononce trois fois cette conjuration : « Je t'en conjure, reine Anérada, au nom du roi de toutes les eaux, Philban, qui est roi des mers ; toi, reine, quitte la mer Rouge avec la puissance de tes galères, viens en forme de fantôme et montre des galères avec leurs voiles, une flotte avec son armée. Et toi, roi Philban, je te conjure par les sept rois de l'Orient (sept noms magiques), envoie tes milliers de gens et tes armées pour que soit gardée à son arrivée la reine ci-dessus dessinée ». Fais cela quand tu veux et, à l'heure que tu le feras, on verra une foule de vaisseaux et beaucoup de gens ».

A première vue, ce texte n'a rien à voir avec la divination et l'on se demande même à quoi servent les apparitions surnaturelles qui y sont annoncées. L'orientation nous est fournie par la personnalité de la reine Anérada, qui est évoquée avec ses gens. Ἀνεράδα, Ἀνεράϊδα, Ἀνεραΐδα sont des formes modernes du nom antique des Néréides (1). Et les Ἀνεράδες modernes, à l'imitation des Néréides anciennes, sont non seulement des nymphes des eaux, mais aussi des démons doués d'une faculté prophétique (2). Je pense donc que ce texte ne nous a conservé, d'une recette plus ancienne qui lui a servi de source, que la partie où sont exposés les préparatifs de l'apparition. On arrive à la même conclusion par l'étude d'un parallèle que nous fournit la littérature de la fin de l'antiquité. Le Ps.-Callisthène rapporte dans la *Vie d'Alexandre*, I, I (3), que le roi d'Egypte et magicien Nectanébo : « (tradition des mss. B C plus complète et plus correcte en ce passage) pratiquait la lécanomancie et ayant versé de l'eau de source (de pluie : ms. A) dans une coupe, il façonnait de sa main de petits vaisseaux et de petits hommes de cire. Il les plaçait dans la coupe et, ayant revêtu un costume de prophète et tenant en main une baguette d'ébène, il invoquait les dieux des incantations, les esprits des airs et les démons infernaux. Par cette incantation (lécanomancie : mss. A L), les petits hommes s'animaient dans la coupe et puis ils étaient

(1) B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen* (Leipzig, 1871), p. 99.

(2) B. Schmidt, *op. c.*, p. 106.

(3) Ed. Müller (Paris, Didot).

noyés. Dès qu'ils étaient noyés, les véritables vaisseaux des ennemis qui venaient l'attaquer étaient aussi détruits... ».

Nous voyons que les deux versions du texte, représentées chacune par deux manuscrits, A L et B C, appellent lécanomancie une opération de magie imitative analogue à ce que nous appelons l'envoûtement, dans laquelle la divination n'a rien à voir. Cette confusion provient de ce que Nectanébo se servait des mêmes instruments pour pratiquer réellement la lécanomancie, comme nous l'apprend la suite du récit, au ch. 3. Voici la version présentée par les mss. A L, qui est la plus complète en ce passage : « Resté seul, il disposa le bassin et le remplit d'eau. Ayant placé au-dessus les petits vaisseaux de cire et levé la baguette, il prononça la puissante formule. Regardant dans le bassin, il vit que les dieux des Egyptiens pilotaient les nefs des ennemis et conduisaient leurs armées ». Apprenant par cette vision l'imminente catastrophe, Nectanébo prend la fuite. Il faut noter que dans cette seconde opération, les figurines ne sont plus plongées dans le bassin d'eau, mais placées sur les bords, comme dans notre texte : elle jouent le rôle d'agent de suggestion et d'hallucination. C'est là un procédé qui est très rarement employé. Je n'en connais qu'un seul exemple dans la magie gréco-égyptienne et encore est-il de nature un peu différente : l'auteur d'une recette du papyrus démotique recommande de graver une figure d'Anubis sur le fond du vase d'airain employé dans la lécanomancie (1). Artéfius se servait d'un artifice analogue en plaçant, entre les vases utilisés dans son art, des figurines représentant les hommes et les femmes sur lesquels portait la consultation (2). De même, le sorcier espagnol du XVIe siècle dont le miroir a été décrit plus haut employait un instrument truqué pour faire apparaître le diable et mettre en état de transe l'enfant qui servait de médium.

Le texte du Ps.-Callisthène, qui décrit un seul et même rite servant, avec quelques variations de détails, à deux opérations, est propre à éclairer la véritable nature de notre document et la portée de l'opération décrite. La présence du miroir s'explique, comme dans les cas précédents, par une combinaison de l'hydromancie et de la catoptromancie. L'emploi de l'eau de pluie est rare dans la lécanomancie : on l'observe dans une pratique décrite dans un papyrus de Lon-

(1) HOPFNER, *op. c.*, II, p. 125 (§ 257).

(2) Supra, p. 20.

dres (1) et dans une recette des *Anecdota* (2). Le papyrus de Paris la prescrit, par symbolisme, quand la consultation s'adresse à des dieux célestes (3). D'après l'une des deux versions du texte du Ps.-Callisthène, c'est de l'eau de pluie qu'employait aussi Nectanébo.

Voici deux méthodes où apparaît la cristallomancie.

P. 499 (4) (fig. 11). « Autre hygromancie ou cristallomancie. — Prends une pierre de cristal et donne-la à un enfant et qu'il l'élève en face des rayons du soleil en disant : « Le Christ de Nazareth, le roi des Hébreux ». Et dis sept fois dans l'oreille de l'enfant ces mots : « (noms magiques) je vous dis, ô saints noms du Christ et je vous prie d'envoyer le voleur à cet enfant pour qu'il le voie et le reconnaisse ». Que l'enfant élève la pierre en face des rayons du soleil et qu'il regarde bien. Et il réussit ».

Le double nom que porte cette méthode de divination (5) : hygromancie ou cristallomancie, paraît à première vue indiquer une confusion dans l'esprit de l'auteur : elle s'expliquerait d'ailleurs par les analogies qui existent entre les instruments et les rites de ces deux genres de divination. Mais le titre hygromancie a probablement une autre raison d'être : dans deux des quatre manuscrits où cette recette est rapportée, ce n'est pas une pierre de cristal, mais un morceau de glace qui sert d'instrument (6).

Nous avons observé plus haut que Bodin (7) entend de la même façon la cristallomancie pratiquée de son temps (XVIe siècle). Trois siècles plus tôt, Michel Scot (8) mentionne déjà l'emploi de

(1) HOPFNER, *op. c.*, II, p. 117 (§ 239).

(2) P. 496, 1.

(3) HOPFNER, *op. c.*, II, p. 118 (§ 241).

(4) Elle est rapportée dans quatre manuscrits : cod. Paris. gr. 2419 (XVe s.), f. 272 ; Vindobonensis phil. gr. 108 (XVe s.), f. 363 ; Bononiensis 3632 (XVe s.), f. 347 v° (avec figure) ; Mediolanensis H 2 infer. (XVIe s.), f. 244 v°.

(5) Ce double nom ne figure d'ailleurs que dans le ms. de Milan ; le ms. de Paris a simplement ὑγρομαντεία ; le ms. de Bologne : « autre recette » ; le titre manque dans le ms. de Vienne.

(6) P. 500, 1, apparat critique : λάβε ἕναν κρίον (= κρύον) et 8 : τὸ κρίων (= κρύον) dans les mss. de Vienne et de Bologne.

(7) Supra, p. 75.

(8) Supra, p. 25.

la glace dans l'hydromancie et l'on ne doit pas perdre de vue qu'il englobe sous ce nom, à côté de la divination par inspection de l'eau, toutes les variétés de la catoptromancie et de la cristallomancie. Chose plus étonnante, peut-être, cette forme de divination a subsisté dans l'Ardenne belge, où l'on voit les jeunes filles chercher la révélation des traits de leur futur époux dans la glace qui se forme dans un verre d'eau exposé pendant la nuit de Noël (1). L'emploi de la glace est donc bien attesté à des époques et dans des pays très divers et il serait vain de chercher à expliquer les variations de la recette byzantine par une confusion verbale. D'autre part, comme le mot κρύσταλλος désigne primitivement la glace (c'est seulement au premier siècle avant notre ère que se manifeste dans les textes le sens de cristal de roche), on pourrait envisager l'hypothèse que la glace a servi en quelque sorte de transition entre l'eau et le cristal et qu'il convient de chercher dans la substitution du cristal à la glace, l'origine de la cristallomancie du moyen âge. Mais l'identité du nom et la ressemblance d'aspect de la glace et du cristal n'ont pu jouer qu'un rôle secondaire dans la formation de la cristallomancie, puisque l'emploi des gemmes dans la divination ancienne a, comme nous l'avons vu (2), une tout autre origine.

La conjuration magique a fait place ici à une prière chrétienne, chuchotée, selon l'usage (3), dans l'oreille de l'enfant ; toutefois, un élément magique subsiste dans les « saints noms » du Christ qui sont réellement personnifiés (c'est eux que l'on charge d'amener le voleur) et qui sont les vocables par lesquels dans d'autres recettes le magicien invoque le grand Dieu. La démonologie est absente : on ne demande, pour l'enfant, que la vision directe des êtres et des événements auxquels on s'intéresse, en l'espèce un voleur. La prescription, que le magicien répète avec insistance, d'élever le cristal en face des rayons du soleil, se retrouve dans les recettes occidentales (4). On cherche, par la réfraction des rayons lumineux,

(1) Observé dans la région de Grand-Halleux : L. BANNEUX, *L'Ardenne superstitieuse* (Bruxelles, 1930), p. 53.

(2) Supra, p. 142.

(3) Supra, p. 159.

(4) P. ex., supra, p. 73.

à éblouir la vue du sujet afin d'exciter son imagination et de produire des hallucinations.

La méthode suivante est d'un genre très différent.

P. 458 (1). « Fais un anneau d'or et grave profondément sur la tête de l'anneau ce nom : Menozem. Dans le creux des lettres, mets de la couleur bleue et sertis à cet endroit une pierre de cristal ; la pierre doit être limpide pour que les lettres transparaissent (au travers du cristal). Porte l'anneau. A minuit, invoque le nom gravé et, quoi que tu demandes, on te répondra. Pose des questions sur les sujets que tu veux et tu entends toute la vérité. Confectionne cet anneau à l'heure de Vénus, de Jupiter ou du Soleil, quand ces astres sont en puissance, dans leurs confins, leurs trigones, leur domicile ou leur lieu d'ascension, et en aspect avec des astres favorables ; et porte l'anneau la nuit. Après l'avoir achevé, arrose-le d'essence de rose et garde-le ».

Nous savons par Del-Rio (2) le *Trinum magicum* (3) et P. De l'Ancre (4) que les cristaux employés pour la divination étaient parfois enchâssés dans des anneaux et que les magiciens croyaient pouvoir, par certains rites de consécration, amener de gré ou de force les démons à y élire domicile (5). C'est un rite de ce genre qui est ici décrit. Il est d'ailleurs assez simple : il consiste à graver le nom du démon, à lui faire une offrande d'eau de rose et à assurer à l'instrument

(1) Tiré du cod. Parisinus gr. 2419 (XVe s.).

(2) Supra, p. 75.

(3) P. 88 ; supra, p. 75.

(4) *Op. c.*, p. 259 ; supra, p. 75.

(5) Il est souvent question, dans les textes du moyen âge et de l'époque moderne, de la cérémonie magique par laquelle on emprisonne un démon dans un anneau : Michel Scot, p. ex. (*Liber introductorius*, ms. Bodleianus, ff. 22 R° *a* et 22 V° *b*), Guillaume d'Auvergne et le pape Jean XXII (supra, pp. 25, 36, 41) font allusion à cette pratique. Mais nous ne savons pas si ces anneaux magiques et divinatoires portaient des gemmes et, vu notre ignorance, il est préférable de ne pas faire état de ces textes. De même, le papyrus de Londres 46, 206 ss. (TH. HOPFNER, *op. c.*, II, § 294, p. 140), décrit la fabrication d'un anneau d'Hermès, dans lequel est enchâssée une émeraude taillée en forme de scarabée et qui procure la révélation des secrets du passé, du présent et de l'avenir. Mais, si nous ignorons aussi quelle était la forme précise de cette révélation, il est probable qu'elle n'avait rien de commun avec la cristallomancie.

des influences astrales favorables en choisissant bien le moment de la fabrication. La précision et l'étendue des prescriptions astrologiques montrent que cet élément est essentiel et elles dénotent une connaissance parfaite de la doctrine antique sur le sujet. Ces rites rappellent ceux de la *constellation* des gemmes et des miroirs dont parle Paracelse (1).

Les révélations que l'on obtient grâce au cristal et à l'anneau ne comportent pas des visions, comme c'est d'ordinaire le cas dans la cristallomancie ; les hallucinations du devin sont simplement auditives (2). Cependant on peut croire que la contemplation du cristal jouait un certain rôle au cours de l'opération, puisque l'auteur de la recette recommande de choisir une gemme dont la limpidité permette de voir le nom du démon. Le magicien ou le sujet considérait donc le nom à travers le cristal, en même temps qu'il l'invoquait, et cela suffisait sans doute pour que se produisent les illusions ordinaires de la cristallomancie. Au reste, la sidérite d'Hélénos, dont le Lapidaire orphique décrit les remarquables propriétés, ne causait guère, elle non plus, que des hallucinations auditives. De même Psellus (3), Agrippa, Peucer (4), etc. décrivent, en attribuant son invention aux Assyriens, une espèce de lécanomancie dont la révélation consistait uniquement dans l'audition de voix. Comme aucun document historique ne permet d'imputer une telle variété de la lécanomancie à la divination assyro-babylonienne, j'incline à croire que ces auteurs ont, par erreur, reporté dans une antiquité reculée l'origine d'une pratique usitée à leur époque. Quant au rétrécissement des formes de la révélation que l'on constate tant dans l'hydromancie que dans

(1) Supra, p. 70.

(2) Les *Coeranides* (éd. De Mély et Ruelle dans les *Lapidaires de l'antiquité et du moyen âge*, t. II), rapportent plusieurs recettes analogues pour la confection d'anneaux garnis de gemmes et destinés à la divination : voir particulièrement I, N, 10 et I, Ξ, 9-10. Il est bien dit que celui qui porte ces anneaux obtient des oracles (μηνύει, χρηματισθήσῃ),), mais nous ignorons si ce n'est pas par la méthode ominale ; en tout cas, il n'est pas déclaré expressément, comme dans le texte de notre manuscrit, que le consultant entend des voix révélatrices. Les textes anciens relatifs à la lithomancie ont été étudiés par GANSZYNIEC dans la *Real-Encycl.* de Pauly-Wissowa-Kroll, XIII, 1 (1926), pp. 771 s.

(3) *De daem.*, 6 (Patrologie grecque, t. 122, p. 881).

(4) Supra, pp. 63 et 73.

la cristallomancie (1), il est imputable, semble-t-il, à la prédominance, chez certains sujets, des hallucinations auditives ou même à l'incapacité de leur imagination visuelle.

Les deux recettes qui suivent décrivent une méthode de divination dont l'instrument est un œuf et qui rentre, si étrange que cela puisse paraître, dans la divination par inspection des surfaces brillantes. En plus d'un endroit, en effet, Guillaume d'Auvergne mentionne l'œuf à côté du miroir, du bassin, de l'épée, de l'ongle, des objets en ivoire, etc., qui sont les instruments ordinaires de ce genre de divination (2). L'œuf n'a certes pas été choisi, comme c'est le cas pour d'autres objets, à cause de l'éclat naturel de sa surface. L'antiquité a utilisé l'œuf dans la divination (3) ; mais les méthodes employées, qui sont du type ominal, sont très différentes de celle que nous allons étudier. Il est vraisemblable pourtant que c'est à cette tradition que l'on doit son emploi dans la divination imaginative. On y ajoutera, peut-être, l'influence de l'usage de l'œuf dans les rites funéraires ; on notera, à ce propos, que l'une des recettes prescrit que l'œuf provienne d'une poule noire (4).

(1) Le miroir de la marâtre de Blancheneige (Sneewittchen) des *Contes de* Grimm, qui parle et fait des révélations à sa maîtresse, se rattache à la même tradition catoptromantique.

(2) Supra, p. 35.

(3) Cf. là-dessus, HOPFNER, *op. c.*, II, p. 148 (§ 324). Un autre type de divination par l'œuf apparaît dans une recette du *Grimoire vrai* ou *Clavicule de Salomon* dont il a déjà été question ci-dessus (p. 155, n. 5). On prend un œuf d'une poule noire, pondu du jour, on en retire le germe que l'on met dans un verre d'eau en plein soleil, à midi, en été. Après une conjuration, on remue l'eau pour faire tournoyer le germe et l'on voit alors ce qu'on souhaite. L'auteur ajoute que si l'on veut reconnaître la virginité d'une personne, on observe si le germe tombe ou non au fond du vase (pp. 52 s.). Ce sont deux combinaisons, l'une du type imaginatif, l'autre du type ominal, de l'oomancie avec la lécanomancie.

(4) Pour l'emploi du sang de poule dans la catoptromancie, cf. supra, p. 96 et 105. Un manuscrit allemand du XVIe/XVIIe siècle donne une recette pour obtenir un anneau qui rend invisible, un florin qui constitue une fortune inépuisable et un miroir qui montre tous les secrets : on cuit trois poules noires et on les enterre dans un carrefour ; le lendemain, on trouve à la place des poules les trois objets désirés (K. BARTSCH, *Zauber und Segen*, dans *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*, III, 1855, p. 330).

P. 581 (1) (fig. 12). « Prends le premier œuf d'une poule noire, pondu un jeudi, et place-le dans l'huile depuis le matin jusqu'à midi. Ensuite, reprends-le et tiens-toi dans un lieu isolé et tranquille et qui soit bien exposé au soleil. Et élève l'œuf en face des rayons du soleil et dis : « Je te conjure, œuf, au nom du vrai Dieu, du Dieu vivant, du Dieu saint qui règne sur toutes choses, de m'honorer et de me dire toute la vérité sur le sujet que je veux rechercher ». Alors, prononce le nom de la chose que tu veux et tu la vois immédiatement. Fais cela à l'époque de la nouvelle lune ».

Le séjour dans l'huile sert à donner à la coque de l'œuf l'éclat nécessaire à l'opération : nous avons vu plus haut (2) que les autres instruments sont parfois aussi frottés d'huile dans le même but ; cela était en tout cas indispensable pour l'œuf. On remarquera ici la même recommandation d'élever l'œuf en face des rayons du soleil que nous avons vu appliquer au cristal dans un texte précédent. De la conjuration de l'œuf, ainsi que de la vision révélatrice, est absente toute démonologie. Les prescriptions de nature astrologique ont survécu ; mais nous ne connaissons plus les raisons qui les ont dictées.

P. 596 (3). « Prends un œuf frais, prononce et écris le nom de celui qui voyage à l'étranger et fais une conjuration au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et au nom de St-Georges, de St-Démétrius, de St-Théodore, de St-Christophe et du St-Précurseur. Et que les lettres soient écrites avec du safran et de l'essence de rose. Et qu'un enfant vierge file un cordonnet ; et prends de l'eau volée et mets-la dans une écuelle propre dont on ne s'est jamais servi. Puis suspends l'œuf (par le cordonnet) et qu'il n'approche pas de l'eau, et dis ainsi : « S'il vit, que l'œuf paraisse blanc ; s'il est mort, qu'il devienne noir ». Et s'il vit, l'œuf paraît blanc ; s'il est mort, il noircit. Fais cela quand tu veux ».

Ce texte offre un singulier mélange de plusieurs méthodes disparates de divination. On y reconnaît d'abord une combinaison de la lécanomancie et de la divination par l'inspection des surfaces brillantes. Mais le caractère propre à cette dernière y est à peine sensible et

(1) Tiré du codex Bononiensis gr. 3632 (XVe s.), f. 347 (avec figure), et du cod. Vindobonensis phil. gr. 108 (XVe s.), f. 363.

(2) Pp. 17, 35 etc.

(3) Tiré du codex Bononiensis gr. 3632 (XVe s.), f. 351.

il semble qu'il subsiste quelque chose des anciennes méthodes qui employaient l'œuf dans la divination ominale. En effet, le consultant n'a pas de visions, comme dans les autres cas ; il n'observe que des signes. Cependant, comme ces signes (le changement de couleur de l'œuf) (1) sont purement imaginaires, le caractère hallucinatoire de cette méthode la rapporte au genre que nous étudions. De même la religion et la magie sont mêlées dans les rites et les conjurations. Le choix d'un enfant vierge, l'emploi d'eau dérobée et d'encre faite de safran et d'essence de rose, l'état de fraîcheur de l'instrument sont autant d'éléments propres à conférer une valeur magique à l'opération (2). Il est douteux que l'enfant vierge se borne à tenir le cordonnet ; on imagine qu'à l'exemple de ce qui se passe dans les pratiques analogues, il sert aussi d'observateur.

Voici des recettes d'onychomancie et de palamomancie.

P. 57 (3).« Pour poser des questions sur les sujets que tu désires, qu'ils soient lointains ou proches, concernant la guerre ou la mer ou la mort : tu vois devant toi, comme s'ils étaient présents, les êtres et objets qui sont éloignés, et tu ne te trompes jamais. — Prends un jeune garçon vierge ou une fillette ; prends de la soie rouge et avec un morceau de verre racle les ongles des deux grands doigts de sa main (4) et joins les deux doigts en les liant avec le cordon de soie. Et oins les deux ongles avec de l'huile pure et élève-les en face du soleil quand l'astre se lève. Soyez tous deux sur des tabourets. Et dis à l'oreille de l'enfant ⟨qu'il regarde⟩ ses ongles. Et toi, prononce ces noms : (sept noms magiques). Et lorsque tu les auras dits sept fois, demande à l'enfant s'il voit un démon posé sur ses ongles ; et dès qu'il te dit qu'il y est posé, demande ce que tu veux et le démon le montrera à l'enfant. Si c'est la vérité, il hoche la tête ; si c'est un mensonge, il reste immobile ».

A peu de chose près, tous les caractères de cette méthode nous

(1) Sur les changements de couleur des objets qu'observent les sujets dans la lécanomancie et la catoptromancie, cf. supra, p. 166, n. 2.

(2) Cf. *Anecdota*, I, table alphabétique, aux mots κρόκος, ζαφαρᾶς, ῥόδόσταγμα, κλέπτειν, κλεψίμόν, κοῦπα, πιβακτόριον, βικίν, γαστέρα etc.

(3) Tiré du cod. Atheniensis, Bibl. Soc. Histor. 115 (XVIIIe s.), f. 42.

(4) Deux doigts, comme dans une méthode pratiquée en Hongrie (RÓHEIM, *Spiegelzauber*, p. 22 : mais ici il s'agit des ongles des deux pouces).

sont connus par le moyen âge occidental. Il faut noter que le sujet n'a pas des hallucinations auditives, mais seulement une vision : le démon qui apparaît communique avec lui par des signes.

P. 580 (1) (fig. 13). « Prends un enfant vierge et assieds-le sur un tabouret à trois pieds. Et tout d'abord apprête bien la maison ; qu'elle soit vide, qu'il n'y reste rien. Et fais un cercle sous le tabouret et fiche en terre, à l'intérieur du cercle, un couteau à manche noir attaché par trois clous ; puis racle l'ongle droit (de la main droite) de l'enfant et oins-le de bonne huile. Et sous l'ongle de l'enfant, c'est-à-dire sur la face interne du doigt, écris ce caractère..., puis sur la face externe du doigt écris l'autre caractère... Ecris aussi ce signe avec du cinabre sur le front de l'enfant... et dans l'oreille de l'enfant dis ces paroles : (noms magiques). Ces noms-là, dis-les dans l'oreille de l'enfant quatorze fois. Alors interroge l'enfant, et il te dira ce qu'il voit. Et avant d'adresser la parole à ce roi (2), parle encore et dis ces mots : (noms magiques). Et s'il ne te dit la vérité sur aucun point, conjure-*les* et dis : « Je vous conjure par ces noms du Seigneur, je vous conjure au nom du Dieu vivant et roi céleste, et par les noms (cinq noms magiques). Et dis qu'ils apportent un bœuf ou un mouton, qu'ils l'égorgent avec le couteau qui est sous le tabouret, qu'ils l'apprêtent et le mangent devant toi ; et que l'enfant regarde constamment dans son ongle. Et quand ils ont mangé et bu, alors interroge sur les points que tu désires. Dès que tu les as interrogés et que tu veux leur donner congé, fais des fumigations d'encens en cet endroit, retire le couteau de dessous le tabouret, efface le signe qui est sur le front de l'enfant et dis : « Bon voyage ». Fais cette opération avant que le ciel s'obscurcisse de nuages, par un beau jour, serein, non venteux » (3).

Cette recette est moins simple. D'abord elle comporte des visions fort détaillées du monde des démons, une invitation à un festin imaginaire et une formule de congé : ces trois points l'apparentent étroitement aux recettes de catoptromancie que nous avons analysées plus haut. Ensuite les rites sont plus compliqués. Le tabouret à trois pieds tient lieu de l'antique trépied prophétique. Le nettoyage

(1) Tiré du cod. Bononiensis gr. 3632 (XVe s.), f. 346.

(2) Il n'a pas encore été question de l'apparition de ce roi ; il y a donc une lacune dans la description.

(3) Temps serein : cf. supra, pp. 20, 25 etc., et *Anecdota*, p. 45, 20.

de la maison est parfois prescrit dans les évocations de démons qui sont considérées comme de réelles invitations (1). L'inscription de signes magiques sur la personne de l'enfant, qui a dû originellement servir à la consécration du sujet (2), joue dans la magie d'une certaine époque un rôle défensif : ce sont des phylactères analogues à ceux qu'emploie la magie gréco-égyptienne des papyrus (3).

Le traçage d'un cercle sur le sol et la présence du couteau à manche noir posent un problème intéressant. On pourrait croire, de prime abord, que ce cercle détermine l'aire neutre dans laquelle l'opérateur et son sujet sont à l'abri des entreprises hostiles des démons évoqués : il est souvent employé tant dans la magie byzantine que dans la magie occidentale. De même, le couteau pourrait être le « couteau de l'art » qui sert aussi de phylactère dans certaines des ces opérations. Mais comme, dans l'une des recettes de catoptromancie analysées ci-dessus (4), le cercle figure, à côté du même couteau, pour représenter un tombeau, on peut se demander s'il n'a pas ici aussi la même signification.

Il faut noter encore que sur la figure qui accompagne ce texte et qui représente une fillette assise sur un escabeau devant le magicien, l'enfant tient de la main gauche une torche et élève la main droite. Il est donc vraisemblable que l'auteur de la recette a omis un point important dans sa description (5). Le sujet doit tenir une torche allumée dont les rayons viennent frapper l'ongle de la main levée, comme le font les rayons solaires dans l'onychomancie qui précède, dans la recette rapportée par Peucer et dans la divination par le cristal et par l'œuf.

P. 577 (6). « Prends une natte de papyrus, brûle-la et réduis-la en cendres. Ensuite prends de la bonne huile et enduis ta paume et tiens un cierge allumé donnant une flamme brillante. Et dis alors : « Au nom du Père, du Fils et du St-Esprit, Saint Georges le cavalier, roi Hyxabel, je t'adjure et je te conjure de la part de

(1) Supra, p. 25, n. 3.

(2) Autre exemple dans une recette de lécanomancie : *Anecdota*, I, p. 55; dans l'« art du cercle », pp. 18 ss.

(3) HOPFNER, *op. c.*, II, table, s. v. Amulet.

(4) Supra, p. 162.

(5) Ce n'est pas le seul, comme je l'ai observé p. 181, n. 2.

(6) Tiré du cod. Bononiensis gr. 3632 (XVe s.), f. 345 v°.

Dieu, de la part de la très sainte Mère de Dieu et par la puissance de la royauté céleste et avec la vérité de Salomon et par l'équilibre de mon corps (1) et ma virginité, je te conjure de venir ici dans ma paume et d'apparaître et de me dire la vérité sur tout ce que je veux et demande ».

Ce texte, qui est contemporain des notices de Hartlieb, nous présente le plus ancien exemple, dans le domaine grec, du « miroir d'encre » de la paume de la main, particulièrement connu par la place qu'il a prise dans la divination arabe contemporaine. Au reste, il est postérieur de deux siècles à la première mention qui en est faite dans les textes législatifs espagnols et la pratique remonte sans doute bien plus haut. La mention de la natte de papyrus fait d'ailleurs penser à l'Egypte (2).

Le flambeau remplace le soleil comme dans diverses recettes et entre autres dans la précédente ; les sorciers allemands qu'a connus Hartlieb employaient indifféremment les rayons solaires ou la lumière d'un cierge dans la palamomancie. La conjuration mêle des éléments religieux avec des éléments magiques : la Ste Vierge et la Ste Trinité voisinent avec Salomon, St Georges paraît être devenu un roi des démons et, en tout cas, il en remplit les fonctions, puisqu'il doit apparaître et faire des révélations. Dans la formule d'abjuration d'un sorcier qui est rapportée dans la *Practica inquisitionis* de l'inquisiteur toulousain Bernard Guidon (vers 1320) (3), il est question de la pratique d'un art magique qui porte le nom de St Georges. Peut-être s'agit-il de ce genre de divination. Il est vraisemblable qu'ici, comme dans d'autres domaines, St Georges a remplacé quelque héros ou démon cavalier dont nous avons peut-être, dans *Hyxabel*, le nom déformé : pareille aventure est arrivée aussi à Salomon (4).

(1) διὰ τὸ ἴσον τοῦ σώματος. On songera à rapprocher cette expression du texte de Pic de la Mirandole (supra, p. 18) où sont formulées, d'après Artéfius et Bacon, les conditions nécessaires à la pratique de la catoptromancie : « il est besoin d'abord de la science chimique, afin de préparer au consultant un corps bien tempéré ». Comparez les prescriptions diététiques des magiciens qui s'apprêtent à pratiquer l'« art du cercle » : *Anecdota*, I, pp. 18 et 412.

(2) Cf. THÉOPHRASTE, *H. Pl.*, IV, 8, 4 : ποιοῦσιν.... ἐκ τῆς βίβλου.... ψιάθους.

(3) HANSEN, *Quellen* etc., p. 49, 15.

(4) P. PERDRIZET, *Negotium perambulans in tenebris* (Strasbourg, 1922), pp. 1 ss.

Dans les méthodes rapportées par Hartlieb, Peucer, Belot et Thiers et dans le *Höllenzwang*, l'onguent noir qui doit rendre la paume ou l'ongle brillants est obtenu par un mélange d'huile et de suie provenant du dos d'une poêle ou de la cheminée (1). La même composition apparaît dans deux autres recettes de divination où le miroir de la paume de la main ou de l'ongle est associé à la lécanomancie (2).

P. 434 (3). « Autre pratique du même art. — Fais asseoir semblablement un enfant chaste devant une fiole et frotte la paume de la main de l'enfant avec de l'huile et de la suie prise au dos d'une poêle. Puis, dis ces mots sept fois... (noms magiques) ».

P. 591 (4). « Formule des ongles... (longue série de mots magiques). Formule de la fiole... (idem) ». Suit le même texte que ci-dessus.

Le texte des deux recettes est malheureusement incomplet : nous ne savons plus comment on combinait l'usage de la fiole et celui de la main ou de l'ongle ainsi enduits. Mais comme la première recette est intitulée « autre pratique du même art » et que l'*art* qui précède est une opération de catoptromancie, nous pouvons supposer que la paume de la main et l'ongle du doigt jouaient à l'égard de la fiole d'eau, le même rôle qu'ailleurs le miroir ou l'œuf par rapport au bassin. Nous aurions donc affaire une fois de plus à une méthode où la lécanomancie ou plutôt la gastromancie est associée à la catoptromancie.

(1) En Hongrie, à l'époque moderne, on emploie dans l'onychomancie l'huile de lin et d'œillette, l'huile de lézard ou le jus des racines de certaines plantes (G. RÓHEIM, *Spiegelzauber*, pp. 22 ss.) : à rapprocher des ingrédients employés dans la magie hindoue, supra, p. 129.

(2) Le magicien s'en sert encore dans une recette de lécanomancie décrite *Anecdota*, I, p. 55, 1 ; mais il ne s'agit pas ici d'improviser un miroir dans le creux de la main, mais d'inscrire des signes magiques sur la paume, le front et le nez du sujet. Je ne pense donc pas que cette recette ait un rapport avec la catoptromancie.

(3) Tiré du cod. Harleianus gr. 5596 (XVe s.), f. 39 v°.

(4) Tiré du cod. Bononiensis gr. 3632 (XVe s.), f. 349.

2. — Les Monuments.

Il nous reste à examiner les monuments où il est possible qu'une scène de catoptromancie soit représentée, comme le sont parfois des scènes de lécanomancie (1). Le plus ancien monument de ce genre pourrait être la coupe à figures rouges (Ve siècle) du Musée de Berlin, où est figuré Egée consultant l'oracle de Thémis (2) (fig. 18). A droite un homme barbu, la tête couronnée, vêtu d'un manteau qui laisse le buste à découvert, se présente à une jeune femme assise sur le trépied delphique : celle-ci tient de la main droite un rameau de laurier, de la gauche une phiale sur laquelle elle se penche avec tous les signes d'une vive attention. Le regard d'Egée est fixé droit devant lui. On suppose généralement que la phiale de Thémis contient de l'eau puisée à la source sacrée et qu'elle obtient, par la contemplation de cette eau, soit l'inspiration prophétique, soit une vision révélatrice (3). Mais les prophètes ou prophétesses des cultes

(1) PERROT, *Les peintures du Palatin*, dans la *Revue archéologique* 1870-1871, pp. 193, avec figures. Cf. Ganszyniec, art. λεκανομαντεία, *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa-Kroll, XII (1925), p. 1888.

(2) GERHARD, *Auserlesene gr. Vasenbilder*, IV, pp. 103-104, planche 328 ; FURTWÄNGLER et REICHHOLD, *Griechische Vasenmalerei*, III, p. 110, planche 140 ; ROSCHER, *Lexikon der Mythologie*, s. v. Themis, p. 579 ; Ch. DUGAS, *Aison* (Paris, 1930), p. 59 et fig. 7, que reproduit notre fig. 18.

(3) Cf. Miss Mudie COOKE, *The painting of the Villa Item at Pompei*, dans *Journal of roman studies*, III (1913), p. 169. Voir la critique de HOPFNER, *op. c.*, p. 133 (§ 272 fin) qui serait tenté plutôt d'y reconnaître une scène de cléromancie (?).

d'Apollon, à Delphes comme à Claros et au Didymaion de Milet, obtenaient l'inspiration non en contemplant l'eau de la source sacrée, mais en en buvant. Pour ce qui est de l'autre hypothèse, la pratique de la lécanomancie n'est pas attestée dans le monde gréco-romain avant Varron. A vrai dire, celui-ci attribue déjà l'hydromancie à Numa et à Pythagore (1) ; mais comme son affirmation en ce qui concerne Numa provient d'une interprétation rationaliste de la légende des rapports du roi avec la nymphe Egérie et que le témoignage concernant Pythagore est isolé et s'explique par la tendance, commune à tous les biographes, de rapporter au maître ce qu'il voyait pratiquer aux disciples de son temps, nous n'avons pas à tenir compte de cette opinion. Nous n'accordons, d'ailleurs, pas plus de crédit à Tzetzès quand il explique l'évocation des âmes faite par Ulysse dans l'*Odyssée* comme une opération de lécanomancie (2). D'autre part, nous savons par le texte d'Aristophane que la catoptromancie était pratiquée en Grèce dès le Ve siècle et qu'elle l'était déjà alors avec des instruments qui n'étaient pas des miroirs proprement dits. Donc, s'il faut expliquer l'attitude inclinée de Thémis et la contemplation de la phiale par le désir d'y chercher une révélation, il est plus simple de croire que la phiale (de bronze) est vide et que Thémis observe sur la surface du fond une vision catoptromantique. Nous savons par des témoignages du moyen âge et de l'époque moderne, de l'Orient comme de l'Occident, que l'art spéculaire se pratiquait aussi par l'inspection des bassins. Le choix d'un bassin large et plat tel que la phiale serait pleinement justifié dans cette hypothèse.

C'est une explication semblable que Cook propose (3) pour la représentation d'une peliké du Musée de Naples où l'on voit, parmi d'autres personnages divins, Aphrodite tendant une large phiale à Eros : celui-ci ne fait aucun geste pour saisir le plat, mais s'incline vers lui, les mains appuyées sur les cuisses, et le contemple attentivement. Cependant, comme rien n'indique, à la différence du monument précédent, que nous avons affaire à une scène de divination, il sera prudent de réserver son jugement.

(1) Supra, p. 23, n. 3.
(2) *Exeg. in Iliad.*, p. 110, 5 et *Ad Lycophr.*, 813.
(3) *Zeus* (Cambridge, 1914), I, p. 128 et planche XII.

Sur deux canthares d'argent du trésor de Berthouville sont représentées en relief quatre scènes de divination où le miroir paraît jouer un certain rôle.

1re scène : 1er canthare, face A (fig. 14). A gauche, de profil à droite, une jeune femme est assise sur un rocher ; son voile, agité par le vent, laisse le torse à découvert. Elle tient un volumen roulé et regarde attentivement une sphère astrologique (portant le bandeau zodiacal et des constellations) posée sur une base devant elle. A ses pieds, un oiseau qui paraît être un cygne. A droite, tourné vers elle, un homme d'âge mûr touche un point de la sphère du bout de son lituus. Au fond s'élève un haut et large cippe carré, surmonté d'une colonnette portant un objet ovoïde ; une lyre est appuyée contre la colonnette.

2e scène : 1er canthare, face B (fig. 15). A gauche, de profil à droite, une jeune femme debout, tenant de la main gauche un volumen roulé, tend de la droite un rameau de laurier vers l'orifice d'une grande urne placée sur une base devant elle. A droite, tourné vers elle, un jeune homme, presque entièrement nu, est assis sur un rocher ; il touche le pied de l'urne du bout de son lituus et, de la main gauche, tient un volumen roulé. Au fond, le même cippe que ci-dessus, portant un masque dionysiaque.

3e scène : 2e canthare, face A (fig. 16). A gauche, de profil à droite, un vieillard courbé par l'âge, enveloppé dans un large manteau et appuyé sur un bâton de voyage, tend la main vers une jeune femme, assise à droite sur un rocher et lisant le contenu d'un volumen. Le vent agite le voile de cette femme et découvre son torse. Au fond, le même cippe surmonté d'une colonnette portant une urne et d'une boîte à rouleaux.

4e scène : 2e canthare, face B (fig. 17). A gauche, de profil à droite, est assis sur un siège un jeune homme semblable à celui de la seconde scène, tenant en main un volumen roulé. A droite, une jeune femme, portant un lituus appuyé sur le bras gauche, tend vers lui la main droite. Au fond, les mêmes cippe, colonnette, urne et boîte qu'au nº précédent.

Il ne me paraît guère douteux que ces reliefs représentent des scènes de divination, comme l'a reconnu tout récemment encore, après d'autres archéologues, Babelon (1) : les attitudes des person-

(1) E. Babelon, *Le trésor de Berthouville* (Paris, 1916), pp. 105 ss. avec des

nages, la présence de certains objets : la sphère astrologique, le lituus, le laurier et la lyre d'Apollon, l'urne des sorts (ou urne cinéraire?), rendent cette hypothèse fort vraisemblable. Mais ce qui fait l'intérêt de ces représentations pour la présente étude, c'est un détail qui ne se révèle qu'à un examen fort attentif des monuments : dans chacune de ces scènes, l'image de l'un des personnages est reflétée, en dimensions fort réduites, sur la surface du grand cippe. Dans les trois premières scènes, c'est l'image du personnage placé à droite qui est ainsi reflétée ; dans la quatrième, c'est celle du jeune homme assis à gauche.

Babelon est d'avis que les rites divinatoires représentés sur les canthares comportaient aussi une catoptromancie. Sans doute, la catoptromancie n'est pas représentée elle-même, puisque le miroir reflète seulement l'image d'un personnage présent et, à vrai dire, tantôt celle du devin, tantôt celle des consultants, ce qui n'a aucune signification dans la catoptromancie. Mais l'artiste n'avait à sa disposition que ce moyen pour indiquer la présence d'un miroir, s'il ne voulait pas représenter l'opération de la catoptromancie elle-même. Or, la présence d'un miroir ou d'un objet qui en tient lieu dans une scène de mantique, à côté d'autres instruments divinatoires comme la sphère astrologique, le lituus et l'urne, doit avoir une raison d'être : elle indique que la divination pouvait être également pratiquée par l'art spéculaire dans le sanctuaire ou dans la demeure du prophète ou de la prophétesse.

Certains ont voulu voir une opération de catoptromancie dans l'une des scènes des mystérieuses fresques qui décorent le triclinium de la Villa Item ou Villa des Mystères, découverte près de Pompéi en 1909, et que l'on peut dater de l'époque d'Auguste (fig. 20) (1). Je rappelle brièvement que ces peintures comprennent deux séries de scènes religieuses groupées autour d'une scène centrale située juste en face de l'entrée principale et qui représente Dionysos s'abandonnant au bras d'Ariane. A droite, une femme dévoile un phallus placé dans une corbeille ; un génie féminin

figures qui sont reproduites à la fin de ce mémoire. Cf. J. SVORONOS, dans le *Journal d'archéologie numismatique*, XII (1910), pp. 302 ss., d'après qui les reliefs représenteraient des épisodes d'une légende delphique relative au devin Tirésias et à la Sibylle, dont la tradition littéraire n'aurait pas conservé le souvenir.

(1) Reproduite d'après l'*Illustration*, 1925, p. 105.

ailé s'en détourne avec horreur et paraît vouloir flageller une jeune femme agenouillée qui a cherché refuge dans le sein d'une personne assise ; à côté de celle-ci, une bacchante nue danse au son d'un tambourin. A gauche, un Silène présente un vase à un satyrisque, tandis qu'un autre satyrisque élève un masque au-dessus de la tête du Silène ; une femme s'enfuit en témoignant une vive frayeur ; une panisque allaite un chevreau aux côtés d'un Pan qui joue de la flûte et d'un Silène qui touche de la lyre ; des femmes font des offrandes et des libations ; un enfant, assisté de deux femmes, lit le contenu d'un rouleau. Enfin deux tableaux, à gauche et à droite de l'entrée principale, représentent une femme assise sur un lit et une autre à sa toilette.

La scène qui nous intéresse (fig. 21) (1) est celle qui groupe le Silène et les deux satyrisques. Un vieillard corpulent, couronné de lierre, le buste dénudé, est assis, tourné à droite, sur un socle à deux degrés ; des deux mains portées vers sa gauche, il tient inclinée une coupe d'argent, large et profonde, de forme hémisphérique. A sa gauche, un satyrisque, reconnaissable à ses oreilles pointues et décollées et à ses cornes naissantes, se penche vers la coupe, qu'il soutient de la main gauche appuyée sous le fond. Il ne boit pas, toutefois ; sa tête est trop élevée et trop éloignée des bords de la coupe pour qu'on puisse le croire ; en outre ses yeux fixent avec intensité et même avec une sorte d'anxiété le fond ou les parois du vase. A sa gauche, un autre satyrisque tient du bras droit tendu, levé au-dessus de la tête du Silène, un masque silénique effrayant, au front ridé, aux yeux hagards, à la bouche grimaçante. Le regard du second satyrisque est tourné non vers ses compagnons, mais vers la droite. Le Silène aussi détourne les yeux de la scène et paraît diriger son regard étonné vers la jeune femme qui est figurée à sa droite (sur la paroi voisine) en train de fuir. Sa bouche ouverte paraît indiquer qu'il parle.

Que représente cette scène? G. Rizzo (2) est d'avis que le satyrisque boit à la coupe la boisson chère à Dionysos et à son thiase ; il ne pense pas que cette scène ait une signification symbolique précise, que l'on puisse mettre en rapport direct avec les rites de l'initiation

(1) D'après A. DELLA SETA, *Italia antica* (Bergame, 1928).

(2) *Dionysos Mystes*, 1914, p. 35. Cf. POTTIER, dans la *Revue archéologique*, 1915, II, pp. 331 ss.

de Dionysos, laquelle constitue pour lui le sujet des peintures. Le thiase s'amuse, voilà tout ; tout au plus peut-on imaginer que boire ainsi à grands traits est un symbole de l'existence plus heureuse qui attend les initiés dans l'au-delà. Quant à la présence du masque silénique au-dessus de la tête du Silène, il l'explique par l'intention de l'artiste d'opposer les nobles traits (!) de la création artistique à la réalité de la vie.

Comparetti (1) et Mlle M. Bieber (2) sont aussi d'avis que le satyrisque boit et ils n'attribuent aucune signification symbolique ou profonde à cet épisode ; le premier estime que les fresques représentent le mariage de Dionysos et d'Ariane ; la seconde croit que la salle est un νυμφών où les fiancées étaient initiées avant leur mariage aux mystères dionysiaques. Tout récemment A. Maiuri a pensé trouver un nouvel argument en faveur de cette hypothèse dans l'existence d'un cubiculum à double alcôve attenant à la grande salle et décoré, lui aussi, de peintures à sujets dionysiaques (3).

Miss Cooke (4), pour qui les fresques représentent un « jeu » d'artistes dionysiaques, observa la première que le satyrisque ne semble pas boire, mais plutôt regarder avec anxiété à l'intérieur du vase, et elle émit l'hypothèse que le peintre avait voulu figurer une scène de lécanomancie, dans laquelle le satyrisque aurait joué le rôle de sujet ou voyant. Mais on ne voit pas pourquoi, dans ce cas, le vase serait si fort incliné. Une de ses collaboratrices, Miss Talbot (5), suggéra l'idée que le second satyrisque tend le masque avec l'intention d'en faire apparaître l'image dans le vase. Cette idée fut reprise, modifiée et mise en rapport avec l'ensemble des représentations par V. Macchioro (6), pour qui les fresques figurent une liturgie fondée sur le mythe orphique de Zagreus et apparentée aux petits mystères célébrés à Agrai. Macchioro est d'avis que nous

(1) *Le Nozze di Bacco ed Arianna* (Florence, 1921), p. 21.

(2) *Der Mysteriensaal der Villa Item*, dans *Jahrbuch des deutsches arch. Instituts*, XLIII (1928), p. 303.

(3) A. MAIURI, *La Villa dei Misteri* (Rome, 1931), pp. 144 ss. ; 164 ss.

(4) *The painting of the Villa Item at Pompei*, dans *Journal of roman studies*, III (1913), pp. 167 ss.

(5) *Ibid.*, p. 168, n. 1.

(6) *Zagreus*, 1re éd. (Bari, 1920), pp. 94 ss. ; 2e éd. (Florence, 1930), pp. 82 ss. Cf. les comptes rendus de GRUPPE dans la *Philologische Wochenschrift*, 1921, p. 245, et de PICKARD-CAMBRIDGE dans la *Classical Review*, 1921, p. 114.

avons affaire à une scène de catoptromancie. Le miroir employé étant un miroir concave hémisphérique, l'image du masque doit y apparaître rapetissée et renversée ; mais on peut supposer, dit-il, que dans la réalité le satyrisque tenait le masque renversé et que c'est par respect pour le bon goût que l'artiste n'a pu se résoudre « à l'inutile vérisme de représenter le jeune homme tenant le masque renversé ». Pour le reste, les positions du miroir, de l'objet et de l'observateur sont telles que le masque doit se refléter dans le vase et c'est dans la substitution de l'image du masque à celle de l'observateur que réside la signification et la force magique de cette cérémonie.

D'après Macchioro, le miroir concave était employé pour la divination dans des rites dionysiaques. Il en trouve la preuve dans une survivance de l'époque byzantine : au XIIe siècle, Théodore Balsamon décrit, dit-il, une lécanomancie (la lécanomancie est, selon l'auteur, identique pour l'essentiel à la catoptromancie) pratiquée dans des fêtes dionysiaques célébrées encore à cette époque : on versait de l'eau de mer dans un seau et une jeune fille prédisait l'avenir aux assistants d'après les images qu'elle apercevait dans l'eau. Pour ne rien dire de l'identification de la lécanomancie et de la catoptromancie, sujet sur lequel nous avons exprimé notre avis au cours de cette étude, le rite que décrit Balsamon se pratiquait en réalité à l'aide d'un vase d'airain au col rétréci (ἀγγεῖον σύστομον χαλκοῦν) qui, pour la raison que l'on devine, n'est jamais employé dans la lécanomancie (1). D'ailleurs, les prédictions ne se faisaient pas d'après les visions d'un médium, mais selon une méthode ominale. Les assistants jetaient dans le vase des objets variés qui leur appartenaient, puis ils posaient des questions ; la jeune fille retirait au hasard un objet, le montrait à l'assistance ; le consultant intéressé conjecturait, d'après la nature de cet objet, la réponse faite par le sort à sa question (2).

(1) Les vases de cette forme ne sont employés que s'ils sont en verre, comme par ex., *Anecdota*, I, pp. 495 et 496, 6, 19 ss. On pratique alors un genre spécial de lécanomancie que les théoriciens du XVIe siècle ont appelé gast(é)romancie et dans lequel on inspecte l'eau à travers la paroi de verre du flacon ou de la fiole : voir supra, p. 8, n. 1.

(2) Voici le texte de BALSAMON, *In can. LXV Concilii in Trullo* (MIGNE, *Patr. gr.*, t. 137, p. 742B) : κατὰ τὴν ἑσπέραν τοῦ κγ 'τοῦ 'Ιουνίου μηνὸς ἠθροίζοντο ἐν ταῖς ῥηγμῖσι καὶ ἔν τισιν οἴκοις ἄνδρες καὶ γυναῖκες, καὶ πρωτότοκον

Quant au caractère dionysiaque de la fête que décrit Balsamon, il ressortirait de l'expression βακχικώτερον ὀρχήσασθαι καὶ χορεῦσαι

κοράσιον νυμφικῶς ἐστόλιζον. Μετὰ γοῦν τὸ συμποσιάσαι καὶ βακχικώτερον ὀρχήσασθαι καὶ χορεῦσαι καὶ ἁλαλάξαι, ἔβαλον ἐν ἀγγείῳ συστόμῳ χαλκῷ θαλάττιον ὕδωρ καὶ εἴδη τινὰ ἑκάστῳ τούτων ἀνήκοντα · καὶ ὥσπερ τῆς παιδὸς ἐκείνης λαβούσης ἰσχὺν ἐκ τοῦ Σατανᾶ προμηνύειν τὰ ἐρωτώμενα, αὐτοὶ μὲν περὶ τοῦδέ τινος ἀγαθοῦ ἢ καὶ ἀποτροπαίου ἀνεβόων ἐρωτηματικῶς. τὸ δὲ κοράσιον ἀπὸ τῶν ἐν τῷ ἀγγείῳ ἐμβληθέντων εἰδῶν τὸ παρατυχὸν ἐξαγαγών (l. —γόν), ὑπεδείκνυεν · ὃ καὶ λαμβάνων ὁ ἀνόητος τούτου δεσπότης ἐπληροφορεῖτο τάχα τὰ ἐπ' αὐτῷ συνεχθῆναι (l. συνενεχθῆναι) μέλλοντα, εὐτυχῆ τε καὶ δυστυχῆ. τῇ ἐπαύριον δὲ μετὰ τυμπάνων καὶ χορῶν σὺν τῷ κορασίῳ εἰς τοὺς αἰγιαλοὺς ἀπερχόμενοι καὶ ὕδωρ θαλάττιον ἀφθόνως ἀναλαμβανόμενοι τὰς κατοικίας αὐτῶν ἔρραινον · καὶ οὐ μόνον ταῦτα ἐτελοῦντο παρὰ τῶν εὐσυνετωτέρων, ἀλλὰ καὶ δι' ὅλης τῆς νυκτὸς ἀπὸ χόρτου πυρκαϊὰς ἀνάπτοντες, ἐπήδων ὑπεράνω αὐτῶν καὶ ἐκληδονίζοντο ἤτοι ἐμαντεύοντο περὶ εὐτυχίας καὶ δυστυχίας καὶ ἄλλων τινῶν δαιμονιωδῶς. Une coutume analogue existait à Naxos au début du XIXe siècle (J. L. S. BARTHOLDY, *Voyage en Grèce fait pendant les années* 1803 et 1804, trad. de l'allemand par A. de C., 1807, II, p. 145) : « Le jour de la Saint-Jean tout sert de pronostic pour l'année suivante et voici de quelle manière je vis prononcer ces oracles. Un grand nombre de jeunes filles se rassemblèrent dans un lieu ouvert ; une d'entre elles tenait sur ses genoux une corbeille contenant des fruits, des fleurs, des rubans et autres bagatelles qu'elles y avaient enfermées d'avance, sans que les jeunes gens qui arrivèrent plus tard sussent à qui appartenait chacun des objets. On les tira de la corbeille les uns après les autres, comme au gage touché, et un des jeunes gens devait faire à chaque fois sur l'objet qui paraissait quelques vers tantôt flatteurs et tantôt satyriques. Une seconde corbeille vide, tenue par une autre des jeunes filles, recevait les objets à mesure qu'ils avaient passé par cette critique ; et lorsque tous l'avaient subie, chacun reprenait sa propriété et interprétait en secret, le mieux ou le moins mal possible, les vers qui y avaient été appliqués ». C'est à la même coutume que font allusion ces vers de Kostis PALAMAS (Τραγούδια τῆς πατρίδος μου, Athènes, 1886, p. 68) : « Au matin de la Saint-Jean divinatrice, — les jeunes filles se tiennent autour de l'eau du silence — et de chacune le sort sera révélé — par un petit vers, tantôt plein de douceur et tantôt acéré, — au matin de la Saint-Jean divinatrice (trad. Pernot). — HARTLIEB, *Buch aller verbotenen kunst* etc., c. 96 (voir supra, p. 49), signale, au XVe siècle, un genre de divination ominale qui offre aussi quelque analogie avec la méthode que décrit Balsamon : on faisait tomber dans de l'eau des gouttes de zinc ou de plomb fondu ; on les retirait et les conjurait, puis on tirait des conjectures de leur aspect. AGRIPPA (*De occulta philosophia*, I, 57) et d'autres théoriciens de la divination ont observé la même coutume au XVIe siècle et elle est encore en usage aujourd'hui.

employée pour désigner les danses ; mais, précisément, l'emploi du comparatif de l'adverbe indique que l'auteur ne veut signaler qu'une certaine ressemblance, non une identité. Il s'agit, en réalité, de la fête des feux (πυρκαϊῶν τελετή) du solstice d'été, célébrée, comme le dit l'auteur, au soir du 23 juin et qui est l'équivalent de notre fête des feux de la St-Jean (24 juin) : en Orient, comme en Occident, on y observe certaines survivances des rites de la magie et des religions païennes, sans qu'on puisse dire que la religion dionysiaque y soit particulièrement représentée.

Macchioro essaie encore de retrouver des traces de l'emploi du miroir concave dans les textes orphiques qui se rapportent au miroir de Dionysos et que nous avons signalés plus haut (1). Comme Nonnus raconte que les Titans avaient barbouillé de chaux la figure de l'enfant divin, afin de profiter de l'étonnement dans lequel il serait plongé en considérant ses traits déformés, il retient le détail de la déformation des traits, tout en rejetant l'explication donnée par Nonnus : selon lui, cette déformation proviendrait de l'emploi d'un miroir concave et cette légende étiologique serait due à une transposition dans le mythe d'une pratique observée dans le culte. D'autre part, Dionysos s'étant préparé à sa réforme (?) après s'être miré dans le miroir d'Héphaistos, le miroir était considéré comme l'annonciateur de la mission du dieu et comme le symbole de sa passion. C'est pourquoi, sur un bas-relief d'ivoire de Milan, qui représente l'éducation de Dionysos, une femme tend à l'enfant un miroir qu'il contemple avec terreur parce qu'il y apprend son propre destin de réformateur et d'initiateur.

Observons d'abord que cette interprétation du bas-relief (fig. 19) est purement fantaisiste. Un jeune enfant est assis sur un coussin placé sur un trône dont le dossier imite l'aspect d'une grotte ; il lève les bras. Deux Corybantes dansent une ronde autour de lui en frappant leurs boucliers de leur épée ou d'un bâton. Aux pieds de l'enfant, une femme, qui a mis un genou en terre, tient de la main gauche une sorte de disque et, de la droite, un bâtonnet.

(1) Il en ajoute un nouveau : HARPOCRATION, s. v. εὐοῖ σαβοῖ (TRESP, R. G. V. V., XV, 1, p. 173, n° 129) et il lui fait dire que d'après Arignoté ces mots sont un cri de jubilation poussé par Dionysos lors de la découverte du miroir. Or voici ce texte : Ἁ. δέ φησιν ὅτι τινὲς ἔλεξαν εὐοῖ ἀντὶ τοῦ εὖ σοι, τὸ εὕρημα τοῦ κατόπτρου ἐπαινέοντες.

Comme l'extrémité du bâtonnet semble se raccorder au bord du disque, certains ont cru que la femme présentait à l'enfant un miroir « qui servait *peut-être* à l'hypnose » (1). Mais si cet objet était un miroir, la femme ne tiendrait pas le cadre de la main gauche et la poignée de la main droite et elle l'élèverait à la hauteur de la figure de l'enfant. Ensuite, on peut observer que la prétendue poignée est oblique : elle forme avec l'axe du miroir un angle d'environ dix degrés. Il est donc plus vraisemblable d'y voir, avec Gerhard (2), une sorte de tambourin que la femme frappe d'un bâtonnet, comme font les Corybantes leurs boucliers. Quoi qu'il en soit, même si l'on admettait que c'est un miroir, rien n'autorise à supposer qu'il sert à l'hypnose, encore moins que Dionysos y apprend le sort qui l'attend.

Pour en revenir à la scène de la Villa Item, Macchioro exprime l'avis qu'elle représente le rite de la divination dionysiaque. Le Silène est le pédagogue mystique de Dionysos, devenu dans le rite son prêtre, presque son représentant, et le directeur de ses mystères. Il est assis sur un socle : le socle étant le siège typique d'Apollon considéré comme dieu de la mantique, le Silène est dans le rôle d'un devin. Il ne pratique d'ailleurs pas lui-même la divination, il la dirige et commente les visions qui sont l'apanage d'un enfant, comme c'est la coutume dans les rites de lécanomancie et de catoptromancie. Le masque représente réellement le dieu : celui-ci se substitue d'incompréhensible façon au jeune homme et lui annonce son futur destin dionysiaque, comme le visage monstrueux apparaissant dans le miroir à Dionysos enfant lui avait annoncé sa mission. Mais en réalité, c'est à la jeune femme terrorisée qu'est adressé ce message divin : c'est vers elle que se tourne le prophète. Cette femme est l'initiée : après qu'elle a écouté la lecture du rituel, pris part à l'agape lustrale, appris la naissance de Zagreus (tous épisodes représentés, selon Macchioro, sur la paroi qui est à gauche de l'entrée principale), on lui annonce maintenant sa propre passion en Zagreus : « tu deviendras Zagreus, tu souffriras et tu mourras comme lui, pour renaître en lui et devenir bacchante ». Or, elle a

(1) IMMISCH, art. Küreten, dans ROSCHER, *Lexikon der Mythologie*, II, 1, p. 1617.

(2) Dans l'*Archäologische Zeitung*, IV (1846), p. 219 ; la fig. 19 est empruntée à cette revue.

devant les yeux le spectacle des souffrances qu'elle doit endurer : c'est la scène de flagellation qui lui fait face et dont la vue la remplit de terreur. Macchioro s'étend longuement sur le caractère hallucinatoire de la catoptromancie et, à cette occasion, il revient sur le rôle du masque. « Ce masque aux grands yeux magnétiques est l'instrument qui provoque les hallucinations et le *monoidéisme* nécessaire à la révélation : approché tout à coup du miroir, il devait donner l'impression d'un visage monstrueux qui s'approchait, les yeux hagards ».

Abstraction faite des objections que l'on peut présenter — et que l'on a présentées — au système général d'interprétation de Macchioro, on ne peut manquer d'être frappé de l'incohérence de cette explication. La substitution, dans le miroir, de l'image du masque à celle du jeune homme annonce à ce dernier sa transformation mystique : il deviendra Dionysos, etc. Mais cette révélation ne lui est pas destinée : c'est un message qu'on doit transmettre à l'initiée. Quel rôle joue alors la substitution de l'image? On arrive à cette conclusion que l'état de *monoidéisme* (pour employer l'expression de l'auteur) obtenu par toute cette mise en scène et considéré comme nécessaire à la production des hallucinations de type religieux, ne comporte aucun résultat mystique pour le sujet ou voyant. D'ailleurs, le masque est en réalité un masque silénique (1), et cette seule observation suffit à ruiner le symbolisme que l'auteur a voulu découvrir dans cette scène.

A. Sogliano (2), qui accepte la théorie de Macchioro, pense que le choix d'une coupe comme instrument de la divination s'explique par le fait que l'initiée avait commencé par boire dans cette coupe le κυκεών, breuvage sacré des mystes d'Eleusis et des mystes orphico-dionysiaques, fait de farine, de sang de taureau et d'eau de mer ; la coupe est inclinée afin que la paroi du vase, dégagée

(1) Dans la première édition de *Zagreus*, l'auteur regardait cet accessoire tantôt comme un masque dionysiaque, représentant le dieu (pp. 120 ss.), tantôt comme un masque silénique, représentant un silène ou un satyre (pp. 149 ss.) : c'est cette dernière interprétation, qu'il a fait disparaître de la seconde édition pour éviter une contradiction interne, qui est la vraie. Tous les autres interprètes sont d'accord sur ce point.

(2) *Di un particolare nel grandioso dipinto della Villa* etc., dans *Historia*, IV (1930), pp. 198 ss. (fig. p. 199).

du liquide qui reste encore dans la coupe, puisse refléter l'image du masque.

Rostovtzeff (1) adopte, pour ce qui est du sujet général des fresques, les grandes lignes de l'interprétation de Macchioro. Il incline à considérer la scène qui nous occupe comme représentant un rite de catoptromancie et il a songé à en rapprocher l'une des peintures du triclinium de la « Maison homérique » de Pompéi. Cette fresque, actuellement fort abîmée, représente une Ménade et un Silène étendus sur un rocher ou un divan (fig. 23) (2). Le Silène est fort animé : il lève le bras droit en signe d'étonnement et regarde attentivement dans un miroir ou plutôt une coupe peu profonde qu'un satyre, placé à droite des deux premiers personnages, tient inclinée de la main droite et montre à un satyrisque agenouillé au premier plan. Le satyre fait de la main gauche un geste par lequel il semble inviter le satyrisque à regarder l'objet qu'il lui présente. La bouche du satyrisque est ouverte, peut-être pour indiquer qu'il décrit ce qu'il observe. A l'arrière-plan, derrière le satyre, apparaît une jeune fille portant un plateau garni de mets : elle regarde avec un intérêt passionné ce qui se passe entre les quatre membres du thiase dionysiaque. A droite, on voit, par terre, une sorte de cratère contenant un vase cylindrique plein d'eau.

Rostovtzeff relève certains détails qui paraissent bizarres : le satyre qui présente la coupe (ou le miroir) à l'observation du satyrisque la tient de telle sorte que son pouce en couvre une bonne partie, ce qui doit gêner l'observation ; en outre, il semble trouver sa tâche amusante, comme le satyrisque qui tient le masque dans la scène de la Villa Item. Mais l'auteur pense qu'il ne faut pas se montrer trop pointilleux dans l'analyse de cette œuvre : le peintre est un impressionniste qui cherche l'effet général et néglige les détails. Pour ce qui est de l'amusement que le satyre semble prendre à sa tâche, Rostovtzeff est d'avis que le peintre a pu donner libre cours à sa fantaisie et qu'au reste certains détails de la légende dionysiaque étaient de nature à justifier le sourire d'un satyre.

Les analogies entre les deux scènes sont frappantes : des deux

(1) *Mystic Italy* (New-York, 1928), p. 46.

(2) La reproduction qu'en donne Rostovtzeff étant inutilisable, au moins dans les exemplaires que j'ai connus, j'ai pu obtenir une photographie beaucoup plus claire grâce à l'obligeante intervention de mon ami V. de Falco.

côtés nous avons les mêmes acteurs, les membres du thiase bachique ; ils éprouvent un grand saisissement, partagé par une femme qui ne fait pas partie de leur groupe, à apprendre ce que l'un d'eux, le plus jeune dans les deux cas, voit dans le fond d'une coupe. Il semble bien que nous avons affaire des deux côtés à un rite de catoptromancie transporté dans le monde légendaire du thiase dionysiaque. Dans la scène de la Villa Item, l'attitude et le jeu de physionomie du satyrisque ne permettent pas de supposer qu'il boit, comme je l'ai déjà dit ; au reste, la comparaison avec l'autre fresque condamne cette hypothèse, qui ne rend pas compte non plus de la présence du masque. Sans aucun doute, ce sont, dans les deux scènes, les révélations du satyrisque qui causent une vive émotion au Silène et à la jeune femme. Quant à la nature des visions, nous ne pouvons même pas la conjecturer, faute d'éléments d'information. Macchioro croit que le masque joue un grand rôle dans ces révélations. Mais, outre que cet auteur s'est perdu dans des hypothèses fantaisistes en voulant éclaircir ce sujet impénétrable, le fait que le masque fait défaut dans la scène de la Maison homérique montre en tout cas qu'il n'était pas un instrument nécessaire au rite et qu'il ne peut être que d'un maigre secours pour conjecturer la nature des révélations.

Il doit jouer un rôle, cependant : sa présence et sa place ne paraissent se justifier que par rapport au miroir de la coupe. C'est ce que montre bien la comparaison avec une gravure de Daniel Hopfer (fig. 22) (1), qui représente la Mort faisant apparaître une tête de mort dans un miroir où deux jeunes femmes contemplent leur beauté. Certes, la signification et le symbolisme des deux scènes sont entièrement différents ; mais l'identité de l'intention chez les deux artistes a causé cette ressemblance remarquable des attitudes. Il ne paraît donc guère douteux que le satyrisque cherche à faire apparaître l'image du masque dans le fond de la coupe.

Je ne puis concevoir toutefois que le masque soit autre chose qu'un agent d'excitation des hallucinations, un moyen employé pour favoriser la suggestion en renforçant l'effet produit par la contemplation de la surface brillante. La catoptromancie et la lécanomancie n'usent pas souvent de ces moyens qui sentent un peu la supercherie. Cependant,

(1) Cf. A. BARTSCH, *Le peintre-graveur*, VIII, p. 486, n. 52. Rapprochement suggéré par M. Hubaux.

dans une recette de lécanomancie du papyrus démotique, on recommande de graver au fond du bol de bronze une figure d'Anubis, précisément parce que le magicien veut évoquer ce dieu. Les yeux de l'enfant qui sert de médium sont tenus fermés jusqu'à ce que tous les préparatifs soient terminés ; on lui permet alors de regarder dans l'eau et il a une vision du dieu. De même, nous avons vu que dans les rites lécanomantiques d'Artéfius et de Nectanébo et dans la recette de catoptromancie et de lécanomancie combinées qui en est inspirée, la présence de poupées et de nefs de cire est destinée à faciliter les visions (1). Je ne parle que pour mémoire du miroir truqué du sorcier espagnol qui reflétait sur l'eau ou sur une surface polie une image diabolique et qui mettait ainsi l'enfant visionnaire en état de transe.

Ce masque silénique effrayant, qui est du type des masques démoniaques apotropaïques (2), ne peut avoir servi qu'à disposer l'âme du satyrisque à des hallucinations d'un caractère peu réjouissant, dont l'effet se marque d'ailleurs sur les traits du Silène, du satyrisque et de la jeune femme. Serait-ce se hasarder que de présumer que nous avons ici le premier indice de l'introduction de la démonologie dans la catoptromancie?

Quant au choix d'un miroir hémisphérique, il ne se justifie pas par le dessein d'obtenir des images déformées et monstrueuses : il montre l'image du masque réduite et renversée, mais régulière. Les anciens (3) connaissaient pourtant des miroirs qui donnent des images monstrueuses et effrayantes et l'invention en avait paru si remarquable que certains modèles avaient été déposés ou, pour

(1) Supra, p. 173.

(2) Cf. M. BIEBER, art. Maske, dans la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa-Kroll, XIV (1930), pp. 2113 ss. Cf. surtout FURTWÄNGLER, *La Collection Sabouroff* (Berlin, 1887), pl. 59, où est décrite une tête de Silène : « sa barbe inculte avec ses mèches éparpillées en tous sens, sa bouche étirée, son front élevé et sillonné de rides profondes » ; G. TREU, *Griech. Thongefässe in Statuetten und Büstenform* (XXVes Programm zum Winckelmannsfest, Berlin, 1875, vase de Berlin, n° 2920) : « das Gesicht mit den aufgerissenen Brauen, die stieren weissen Augen mit dem schwarzen Augenstern, das grinsende Maul mit den blendend weissen Zähnen zwischen dem pechschwarzen Keilbarte ».

(3) PLINE, *H. N.*, XXXIII, 45. Cf. SÉNÈQUE, *Qu. Nat.*, I, 5 et 15 ; AULU-GELLE, XVI, 18 ; JEAN PHILOPONUS, *In Aristot. Meteor. l. I Commentarium*, éd. Hayduck, p. 28.

employer l'expression antique, consacrés dans un temple de Smyrne. A la place qu'il occupe, le miroir ne peut rien montrer de tel : le satyrisque observateur est placé de telle façon qu'il ne peut y voir sa face et le masque est trop éloigné pour paraître plus monstrueux qu'il n'est ; il n'en serait ainsi que s'il était placé entre le centre du miroir et le point d'inversion des images, c'est-à-dire dans le creux de la coupe (1). Par conséquent, on n'a pas choisi pour le rite divinatoire une coupe hémisphérique parce qu'elle déformait d'horrible façon les images. Un miroir ordinaire aurait bien mieux fait l'affaire, si l'on avait voulu produire avant tout un effet d'épouvante ; il n'eût pas, en effet, rapetissé l'image du masque. Selon toute apparence, le θιάσου νομίου τελετάρχης qu'est Silène (2) s'est contenté du miroir improvisé que fournissait l'ustensile le plus employé dans le thiase bachique : c'est ce qu'enseigne aussi le parallèle de la peinture de la Maison homérique, où l'instrument de la divination paraît bien être une coupe. Au reste, la catoptromancie se sert, depuis l'époque la plus reculée, de tout objet qui présente une surface brillante et les coupes et bassins ont joui d'une faveur particulière au moyen âge. Quand on voit chacun utiliser l'instrument qui lui est le plus familier, le soldat d'Aristophane son bouclier, les prêtres du temps d'Hartlieb la sainte patène, quoi d'étonnant que la compagnie dionysiaque emploie une coupe? Peut-être cependant convient-il d'ajouter, pour ne négliger aucun aspect de la question, que certains magiciens ou occultistes ont parfois préféré le miroir concave au miroir plan pour les opérations de l'art spéculaire. La recette attribuée à Salomon et à Nostradamus, que nous avons rapportée plus haut (3), préconise le choix d'un miroir légèrement concave et Sédir estime que les miroirs formés d'une portion de sphère conviennent le mieux pour la pratique de la

(1) Comme dans les expériences que rapporte J. B. PORTA, *Magia naturalis* (XVIe siècle), édition de Leyde, 1650, l. XVII, p. 582 : *infra punctum illud (punctum inversionis imaginum) caput accommodato et ingentem conspicies faciem immanis Bacchi.* Cf. le P. G. SCHOTT, *Magia universalis naturae et artis*, éd. de Wurzbourg, 1657, I, 6, p. 326 : *colloca faciem tuam prope speculi superficiem et videbis eam vera maiorem et quanto magis eam removeris a superficie versus centrum tanto apparebit semper maior et in ingentem Bacchi faciem excrescet totamque speculi superficiem occupabit.*

(2) *Hymne* orphique *à Silène*, v. 54.

(3) Supra, p. 100.

divination : ils ne se bornent pas, dit-il, comme les miroirs plans, à soutirer des yeux du sujet toute la lumière physique et à l'absorber ; « ils concentrent en outre, en un point de l'espace, une parcelle de la lumière hyperphysique » (1). Ce sont d'ailleurs les seuls exemples de miroirs concaves que nous ayons trouvés au cours de toute l'histoire de la catoptromancie, si l'on fait abstraction de ceux que fournissent les bassins et les coupes.

Reste le fait que le peintre n'a pas craint de montrer par quel artifice on pouvait obtenir ou du moins faciliter la divination catoptromantique. Que, dans la réalité, non seulement la magie, comme nous l'avons vu, mais aussi les cultes anciens, surtout ceux de l'époque hellénistique, aient parfois recouru à des prestiges fondés sur des phénomènes optiques, acoustiques, mécaniques et chimiques mal connus du vulgaire, pour produire des effets d'apparence surnaturelle, il n'en faut pas douter (2). Les recettes de fabrication d'automates que Héron d'Alexandrie décrit au second siècle avant notre ère dans ses *Pneumatiques* en font foi pour ce qui concerne la mécanique. On y apprend, par exemple, à construire un autel de telle sorte que, lorsqu'on allume du feu par-dessus, les statues qui sont sur les côtés fassent des libations et que des serpents sifflent ; à construire une chapelle telle qu'en allumant du feu les portes s'ouvrent toutes seules et se ferment quand le feu s'éteint ; à faire exécuter une ronde à des figures placées sur un autel quand on y allume du feu ; à produire le son de la trompette quand on ouvre la porte d'un temple, ou le sifflement et le chant des oiseaux quand on plonge un thyrse dans l'eau (3). Le même Héron avait appliqué cette *thaumaturgie*, comme disaient les anciens, à la fabrication des miroirs, et deux passages au moins de ce qui reste de ses *Catoptriques* (4) montrent quel parti les prêtres pouvaient tirer de ces inventions dans un but d'instruction et d'édification. L'une

(1) Supra, p. 114.

(2) Cf. M. BERTHELOT, *Les merveilles de l'Egypte et les savants alexandrins*, dans le *Journal des Savants*, 1899, pp. 242-253 et 271-277.

(3) *Pneumatiques*, ch. 5, 29, 30, 32, 39, 40, 51, 61, 69.

(4) Conservés seulement dans une traduction latine qui comporte, de-ci de-là, quelques mots grecs, sous le titre : *Ptolomaei de speculis*. Ed. SCHMIDT, *Heronis catoptrica*, Teubner. Cf. encore JAMBLIQUE, supra, p. 145 et HIPPOLYTE, *Adv. haer.*, IV, 37.

des recettes concerne un certain miroir appelé *polythéoron*, formé de deux miroirs plans réunis par une charnière qui permet de faire varier l'angle suivant lequel leurs plans se coupent : « Ce miroir multiplie les images, fait apparaître le Zeus à trois têtes, donne l'illusion du mouvement, réalise la danse des Victoires et démontre que Pallas naquit de la tête de Zeus » (1). Ce miroir servait donc vraisemblablement à la démonstration de certains mythes et, notamment, de celui de la naissance d'Athéna, et à la confirmation de certaines doctrines théologiques, comme celle de l'identité des trois personnes divines réunies en Sérapis (2). Une autre recette décrit une méthode par laquelle on peut donner l'illusion de l'apparition d'une divinité : elle consiste à dissimuler derrière un écran, dans une chapelle ou un tabernacle, une personne ou une statue et à en projeter l'image dans un miroir invisible aux spectateurs, selon un procédé que l'on emploie encore au théâtre pour les apparitions de spectres. Plus près de nous, le P. Kircher, s'il faut en croire le P. Schott (3), ne dédaignait pas des effets du même genre : il suspendait, par exemple, une statue de Jésus renversée à une certaine distance d'un miroir concave sphérique et la dissimulait soigneusement ; ceux qui regardaient de loin le miroir voyaient, paraît-il, l'image redressée de Jésus suspendue en l'air (?) devant le miroir et très éloignée de lui.

Les anciens avaient certainement, à ce point de vue, on en trouve la preuve dans ces artifices, moins de scrupules que les modernes, et si, dans le rite que nous étudions, l'image du masque n'était pas projetée dans le miroir de la coupe pour donner l'illusion d'un miracle, mais seulement pour produire un certain état d'esprit chez l'observateur, le peintre devait éprouver aussi peu de gêne à représenter ce geste que les magiciens à donner des recettes desti-

(1) Ch. 12. Il faut joindre au texte de l'édition les *addenda* tirés de la collation du codex Ottobonianus, p. 342.

(2) La mythologie grecque ne connaît pas, que je sache, de Zeus à trois têtes. Sont appelés τριχέφαλος ou τριχάρηνος : Hécate, Hermès, Chronos, Asklépios, Typhon, Géryonée, sans compter Cerbère, Scylla, la Chimère. Vraisemblablement Héron fait allusion au Zeus du syncrétisme alexandrin, uni et même identifié tantôt avec Hélios et Hadès, sous le nom de Sérapis, tantôt avec Sérapis et Osiris (Cf. WEITZ, art. Sarapis, dans ROSCHER, *Lexikon der Mythologie*, pp. 365 et 367).

(3) *Magia universalis naturae et artis* (1657), I, 6, p. 327.

nées à faciliter l'apparition d'Anubis ou d'une flotte dans l'eau d'un vase.

Pour nous résumer, nous dirons qu'à notre avis les peintures de la Villa Item et de la Maison homérique représentent, transposé dans le monde semi-divin, un rite de catoptromancie pratiqué peut-être dans le culte à une certaine époque et dans lequel la vision d'un masque silénique pouvait jouer le rôle d'agent excitateur de l'imagination et de la faculté de divination. Quant à la nature des révélations ainsi obtenues, il vaut mieux se résigner à prononcer un *non liquet* que de hasarder des hypothèses indémontrables.

Il nous reste à dire un mot d'une catégorie de monuments que l'on a supposé parfois avoir pu servir à la catoptromancie. Je veux parler des disques en terre cuite de Tarente, qui portent en relief sur une face un grand nombre de figures et de signes dont certains pourraient avoir une signification religieuse et magique. On s'est demandé (1) si ces disques n'étaient pas des contrefaçons des miroirs coûteux de métal poli : la face plane aurait pu, en effet, avoir été argentée ou bronzée à l'aide d'un enduit ou d'une feuille de métal. Les figures du dos pourraient donner à penser qu'on avait voulu en quelque sorte consacrer le miroir pour l'usage de la divination ou de la magie, selon un procédé que nous avons signalé ailleurs. Mais ces signes n'ont rien de spécifiquement magique ou astrologique, comme ceux dont les sorciers du moyen âge, en Orient et en Occident, prescrivent l'emploi. Un grand nombre ont un caractère nettement profane et se retrouvent par exemple sur les monnaies de Tarente. Dans ces conditions, je pense qu'on peut écarter l'hypothèse qu'ils ont servi à des fins de divination ou de magie. Je me range provisoirement à l'avis de Mc Daniel (2), pour qui ces disques sont des marques de fabrique ou de commerce des industriels et des commerçants ou encore des sceaux des magistrats de Tarente.

(1) Fr. CUMONT, *Disques ou miroirs magiques de Tarente*, dans la *Revue archéologique*, 1917, I, pp. 87 ss. Cet article et une note du même auteur dans le *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, tome VIII, 1 (1929), p. 58, 1, contiennent des vues intéressantes sur la catoptromancie.

(2) Dans l'article au titre humoristique *The holiness of the dischi sacri*, dans *American Journal of archaeology*, XXVIII (1924), pp. 24 ss.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Aban (Pierre d') 100, n. 3, 107, n. 3.
Abrégé des Merveilles 122.
Achard, devin 81 ss., 92.
Aciel (ange) 92.
Adenet le Roi 48.
Agrippa 63, 73, 101, n. 3, 103, 120, 142, 149, n. 2, 177, 191, n. 2.
Agrippa (Ps. —), *De caeremoniis magicis* 24, n. 3, 28, n. 1, 29, n. 2, 47, n. 1, 62, n. 4, 66, 95, 98, 102, n. 1, 156, n. 1, 159, n. 7.
aériens (esprits) 84, 96 sq., 103, 172.
aéromancie 73, 84, 97.
aimant 143, 144, n. 2.
airain 160 sq.
Alexandre (miroir d') 139.
Algérie 128, 139.
Alkindi 22, 70, 122, 124.
Allemagne 48 ss., 87 ss. 92 ss.
alliage de métaux 123, 160 sq.
Almuchesi 18 ss., 122.
aloès 104.
Alphonse X de Castille 43.
'Aly ibn Sina 125.
Amaymon (démon) 103.
amoureuse (divination dans la magie) 109 ss.
Anaël (ange) 79, n. 2, 85, n. 4, 100 sq.
ananchitis 142.
André (nuit de la St) 109.
Andromalcus (esprit) 105.
Andros 111, 137.
'Ανεράδα 172 ; cf. Néréide.
anges évoqués 52 ss., 55, 58 sq., 79, 92, 95, 102 ss., 124, 129 ; — a. gardien 108, 113, 115 ; — des points cardinaux 98 sq.
Angleterre 15 ss., 77 ss., 92, 102 ss., 112, 115 ss.
Anhorn 61, n. 2, 70, n. 4, 85, n. 3, 86, n. 1, 87, n. 2, 90, n. 2.
anneau 27, n. 4, 35, 41 ss., 45, 62, 64, 67, 82 ; — garni d'une gemme 75, 176.
ἄωροι 107, 141.
Aphrodite et Eros 186.
Apis 171.
Apollon (miroir d') 19, 29, 33 sq., 36, 68.
Apollonius de Tyane 19, 161.
Appes (esprit) 82.
Apulée 68.
Arabes 18, 22, 24, 60, 122 ss., 127 ss., 159, 162, 166, 183.

Ardenne belge : v. Wallonie.
argent 160.
Ariel (ange) 92, 95, 99, n. 1.
Aristophane 133 ss., 138, 186, 199.
Aristote 33, 149.
armoise (suc d') 64.
ars magica Artefii et Mihinii 19.
Artéfius, Artéphius, Artésius 18 sq., 24, 33, 36, 43, 63, 70, 137, 142, 169, 171, 173, 183, n. 1, 198.
Artémidore 150.
ἄσημα ὀνόματα 61, 158 ; cf. incantations.
aspersion d'eau bénite 67, 76, 95 ; — d'eau de rose 97, 176 ; — de sang 108.
Assiriel (ange) 99.
Assyriens 8, 63, 142, n. 1, 143, 177 ; cf. Chaldéens.
astrologie appliquée à la catroptromancie 18 ss., 22, 25 ss., 30 ss., 34, 70, 96, 102,106, 113 sq., 122, 125, 161 sq., 169, 177, 179.
ἀστρονομεῖσθαι 169.
Astronomia magna, attribuée à Paracelse 71 sq.
Aubrey 58, 79, 85.
auditives (hallucinations) 142, 144 sq., 177.
Auguste I, duc de Saxe 89.
Aulu-Gelle 198, n. 3.
autel (déposition du miroir sur l') 93 ss.
automatisme sensoriel 119.
Autriche 108, n. 2.
Aventures d'Abdalla 124.
Aventures de Salâmân et d'Absâl 123.
Azraël (ange) 124, 129.
Azrafel (ange) 124.

Bacon (Roger) 18 ss., 22, n. 3, 183, n. 1.
Bade 94, 96.
baguette du magicien 85, n. 4 ; — de coudrier 106 ; — d'ébène 172 sq. ; — de peuplier 20.
bain du cristal 54 ; — des opérateurs 53 ; — d'eau baptismale 97 ; — de sang 105.
Balsamon (Théodore) 191 sq.
baptême de l'instrument divinatoire 67, 98 ; cf. 105.
Barbarie 129.
Barthélemy de Spina 165.
bassin 15, 29 ss., 35, 40 ss., 88, 90, 131, 186 ; cf. coupe.
baume 104.
Baza 13, n. 1.
Békri 123.
Bellanger de Lespinay 131.
Belot (J.) 75, 99, 143, n. 3, 184.
Belzabul 157 sq.
bénédiction de l'instrument divinatoire 53, 56, 61, 67, 90, 101.
Bergspiegel 96.
Berlin (coupe de) 185.
Bernard (P. J.) 84.
Bertaut 83, 102.
Berthouville (trésor de) 187 ss.
béryl, béryllistique 53, 56 ss., 69, 71, 79, 81, n. 1, 88, 105, 107, 142 sq ; — miroir de béryl 58, 143.
βιαιοθάνατοι 94, 107, 141.
Bodin (J.) 74 sq., 174.
Boehme (J.) 87.
bœuf (tête de) 170.
Bohême 93, 96.
Boissard 75 sq.
bouclier 8, 133, 134, n. 2, 199.
Boudhistes 130.
bourreau (glaive de) 52.
brillants (objets), employés dans la catoptromancie 8, 26, 30 ss., 33, 42 sq., 45 sq., 69, 71, 116, 125 sq.
brumes dans les apparitions de la catoptromancie 16, 68, 115 à 118, 126.
Brunne : v. Robert.
Busch 49.

cadavre (chair de) 27, 47, 102 ; cf. cendres ; — (contact d'un) 92.
Caeremoniis magicis (De) : v. Agrippa (Ps.—).
Cagliostro 86.
Cahagnet 111, 113.
Caire (Le) 127.
Calbach 91.
Callisthène (Ps. —) 172 sq.
Cambilton 70, n. 4.
Camerarius (J.) 69.
Cardan (J.) 19 ss., 61, n. 3, 66.
Carinthie 96.
Carpzov (B.) 89 sq.
carrefour (enfouissement dans un) 92 ss.
Casaubon (Isaac) 9.
Casaubon (Méric) 79.
Catherine de Médicis 85.
catoptromancie démonologique et religieuse *passim* ; — méthode naturelle 31 ss., 36 sq., 38 ss., 59, 133 ss., 138, 154, 157 ; — associée à la lécanomancie ; cf. lécanomancie ; — à l'hydromancie ; cf. hydromancie ; — à l'oniromancie ; cf. oniromancie.
κατοπτρομαντεία 73, n. 1.
Cavalier boiteux (démon) 163, 166.
Cecco d'Ascoli 44 ss., 69, n. 2, 72, 94, 103, 107.
cendres d'un trépassé 25 ss. ; cf. cadavre.
cercle magique 20, 22, 24, 41 ss., 62, 76, 82 sq., 84, n. 1, 85, n. 4, 99, 106 sq., 112, 162, 163, n. 1, 181 sq. ; — de métal 83.
cerne : v. cercle.
Cervantès 86.
Césarée 123.
chair de cadavre ou chair humaine 36, 47, 103.
Chaldéens 143 ; cf. Assyriens.
chat (chair et os de) 47, 85, n. 4, 155 sq.
Chikka Vénéria 123.
Childéric ou Chilpéric 13, n. 1.
chimie 18.
Chine 156 sq.
chou (feuilles de) 62.
chrême (saint) 16 sq.
chuchotement 159, 175 ; cf. oreille.
cierges (lumière des) 20, 22, 34, 51, 53, 56, 63 sq., 79, 83, 93 ss., 98, 106, 110, 182 sq. ; cf. torche.
cinabre 181.
clairvoyance 119.
climats du monde 123, 162 ; cf. 47, n. 3.
code pénal espagnol 43 sq., 60, 84, 86 ; — des Etats allemands 88 ss.
Coeranides 177, n. 2.
Cola di Rienzo 46.
Colinet, devin 99.
collyre 63 sq.
Columelle 152, n. 4.
commémoration de textes sacrés 67, 95 ss.
commerce avec le démon 88 ss.
conchyliomancie 139.
concile irlandais 13 ; — de Milan 85.
confession des opérateurs 51 ss., 58, 107.
congé donné aux démons 57, 97, 101 sq., 104, 115, 129, 158 sq., 164, 166.
conjuration des démons, esprits, etc. 16 sq., 25 ss., 30, 62, 71, 92 etc. ; — de l'air, de la lumière, du vent 104 ; — du miroir 95, 97.
Constantinople 124.
consécration des instruments de la catoptromancie 36, 41 ss., 46, 48, 58, 63, 67, 91, 93, 95, 115, 122, 142.
constellation des instruments de la divination 70, 125, 162, 177.
contemplation du miroir (effets psycho-physiologiques de la) 151 ss.
coq offert en sacrifice 80.
coriandre 125.

cornaline 70.
Cornouailles 14.
couleur (changements de) des instruments de la catoptromancie et des apparitions 13, n. 1, 57, 114 sq., 163, 166, 180.
coupe 15, 77, 189 ss. ; cf. bassin.
couteau de l'art 162, 166, 181 sq.
crâne humain 77, 85, n. 4, 155 ; — de chat 155 ; cf. ossements.
cristal, cristallomancie 10, 13, n. 1, 25 sq., 40 ss., 43, 45, 50 ss., 53 sq., 56, 61 ss., 66, 69 ss., 75 ss., 79 sq., 84, 86, 88 ss., 91, n. 2, 92, 96 sq., 102 ss., 105 ss., 109, 131, 143, n. 3, 174, 176 ; — boule de cristal 15, 69, 78, 87, 116 ; cf. 79 ; — miroir de cristal 58, 68, 83, 84, n. 1, 109, n. 3.
Cristall(en)seher 68, 89.
cristallomancie naturelle 54 ; — ominale 144 sq.
κρυσταλλομαντεία 73, n. 1.
κρύσταλλος 26, 175.
crystal-gazing 115 ss.
Cyanées 136.

Damigéron 142.
Dee (John) 78, 145.
De l'Ancre (P.) 75, 82, 86, n. 4, 176.
Del-Rio (le P.) 74 ss., 86, 176.
Déméter (culte de) à Patras 135 ss.
Démocrite 72.
démonologie : *passim*, surtout 7 ss., 22 sq., 25 ss., 29 ss., 36 ss., 39, 41 ss. 50 ss., 62 ss., 73, 198.
désintégration de la personnalité 154.
diadochos 142 sq.
diamant 143, 167.
Diane 165.
« diane » 41, n. 4.
Didius Julianus 66, 139 ss.
dimanche 93, 125 ; cf. Soleil.
Dinckelsbühl : v. Nicolas.
Dion Cassius 140.
Dionysos (éducation de) 193 sq. ; — (miroir de) 152 ss., 193.
disque de bois carbonisé 115 ; — de cire 79 ; — noir 112 ; — en terre cuite, de Tarente 202.
divination hallucinatoire, imaginative, intuitive, opposée à la d. ominale 7 ss., 147 ss., 178 ss., etc.
Du Potet 112.

eau de pluie 172 sq. ; — de source 25, 167 ; — volée 179 sq.
eau de rose 97, 176, 179.
eau-de-vie 156.
Ecosse 14 sq., 112.
Edits des princes allemands contre la catoptromancie 88 ss. ; 109, n. 3.
Egée consultant Thémis 185.
Egyn (démon) 103.
Egypte 8, 60, 122, 128 sq., 171, 183 ; cf. papyrus magiques.
éléments (Puissances des) 72.
émeraude 142 sq., 176, n. 5 ; — (miroir d') 57, 143.
emprisonnement des démons et des esprits 34, 41 ss., 45, 62, 82, 88 sq., 92, 94, 176 sq.
encens, encensement 26, 53, 67, 95, 99, 128, 131, 136, 138, 181 ; cf. fumigations.
encre 128 ; cf. miroir d'encre.
enfant médium 24, n. 1, 29 ss., 42, 98, 127 à 130, 140, 170 sq. ; — légitime 61, 105 ; — vierge, pur, chaste 17, 25, 36, 43, 45, 50 ss., 61 sq., 68 sq., 72 sq., 76, 79, 81, n. 1, 86, 102 ss., 131, 162, 164, 179, 180, 184 ; cf. virginité.
enfouissement du miroir 92 ss.
épée 8, 15, 29 ss., 35, 40 à 45, 49, 52, 59 ; cf. glaive.
Epiphane (Ps. —) 143, n. 3.

ἐπῳδή 166 ; cf. incantations.
équilibre du corps du devin 18, 183, n. 1.
Erdspiegel 92, 96.
Erfurt 68, 91.
Eros et Aphrodite 186.
esclave noire 127.
ἐσοπτρομαντική 10, n. 1.
Espagne 43 ss., 60, 66, 86 sq., 128, 173, 183.
étain 87, 160.
Etienne de Byzance 79.
Etienne IV, roi de Pologne 79.
Eutélidas 152.
évangélistes 95.
exorcismes 9, 76 etc. ; cf. conjurations.
expérience, *experimentum* 23, 25, 41, 45, 95, 99, 102, 105 ss., 127, n. 3.
exposition aux astres 169 ; cf. astrologie.
Eymericus (Nicolas) 42, 44, 91.

Faculté de théologie de Paris (Arrêt de la) 42.
familier (esprit) 88 sq. ; 111 ; cf. πάρεδρος.
Fardiar (démon) 98.
Faust 92.
fée 105 sq.
femme enceinte, voyante, 69, 73, 76, 127 ; — f. à l'âge de la ménopause 128 ; — f. morte en couches 93 ; — vierge 43 sq., 62, 81, n. 1 ; cf. virginité.
Fernel 72, 99.
feuilles d'or et d'argent 63, 73, 142.
fève 155 ss.
figurines de cire 20, 22, 34 ss., 41 ss., 45, 62 ss., 67, 90, 172 sq., 198.
Fiorone(-o) 46 ; cf. Flauros, Florieth, Floron.
Firmicus Maternus 153.
flaga 71.
Flauros 46 ; cf. Fiorone, Florieth, Floron.
fleurs (offrande de) 22, 129, n. 5.
Florieth, Floriget 25 sq., 46.
Floron 44 ss. ; cf. Fiorone, Flauros, Florieth.
France 81 ss., 92, 98, 110, 141.
frapper la terre trois fois 83, 106 ; cf. nécromancie.
Fraser 131.
Freer (Miss) 116.
fumigations 9, 25 ss., 53, 63 ss., 77, 83, 96, 100 ss., 104, 125 ss., 131, 138, n. 1, 181 ; cf. encens.

Gabriel (ange) 80, 95, 124, 129.
Galles (pays de) 108, n. 4.
gamahey 70.
Gardiab (démon) 98.
gastromancie 8, n. 1, 73, 191, n. 1.
Gauricus (Lucas) 85.
Gediel (ange) 99.
Geiler de Kaisersberg 61.
gemmes 25 sq., 35, 45, 63, 142 sq., 175 ; cf. pierres précieuses.
Gemschid (miroir de) 124, n. 1.
genêt 83.
géométrie 18.
Georges (St) 179, 182 sq.
Gervais de Tilbury 23, 36, 39, 43.
Gesta Romanorum 48.
gibet 94.
glace 25 sq., 76, 174 sq.
glace de Venise 105.
glaive 19 sq., 23 ; — de bourreau 52 ; cf. épée, serpe.
Gödelmann 74.
Görres 117, 127, n. 2.
Goethe : *Faust* 109, n. 3. ; — *Grosskophta* 86, n. 3.
Goulart (Simon) 85, n. 5.
Grégoire de Nazianze 151, n. 1.
Grimm : *Contes* 178, n. 1.

Guidon (Bernard) 183.
Guillaume d'Auvergne 18, 20, 24, 26 ss., 41 ss., 57, 64, 68, 70, n. 4, 114, 120, 127, 171, 176, n. 5.

haleiner 83 sq. ; cf. insufflation.
hallucinations dans la catoptromancie 29 ss., 39 sq., 63, 81 etc. ; cf. imagination.
hallucinatoire : v. divination.
Harpocration 193, 1.
Harrington 85.
Hartlieb (J.) 49 ss., 77, 78, n. 5, 87, n. 5, 102, 128, 159, 166 sq., 183 sq., 191, n. 2, 199.
Haselbach : v. Thomas.
Hebbel 109, n. 3.
Hélène (recette cristallomantique de Ste) 61, 97, 105, n. 2, 115.
Hélénos 144, 177.
héliotrope (gemme) 142.
Hemmerlin 61, 97.
Hermès Trismégiste : *Poimandres* 154, n. 1 ; — *de speculis et luce* 44, n. 3 ; cf. Thoz.
Héron d'Alexandrie 200 ss.
Hesse 156.
hexalpha, hexangulum 164, n. 2.
Hippolyte 200, n. 4.
Höllenzwang 92 ss., 101, 105, 107, 109, 128 sq., 158 sq., 184.
Hongrie 93, 109, n. 2, 111, 171, 180, n. 4, 184, n. 1.
Honorius : *Grimoire* 85, n. 4 ; 101, n. 1 ; — *Trésor de la nécromancie* 44.
Hopfer (Daniel) 197.
houille employée dans la catoptromancie 69, 71, 78.
huile (onction des instruments de la catoptromancie) 16 sq., 30 ss., 35, 49, 61 sq., 105, 133 sq., 144 sq., 179 sq ; — employée dans la lécanomancie 20 sq.
huile de castor 129 ; — de lézard 184, n. 1 ; — de lin 184, n. 1 ; — d'œillette 184, n. 1 ; — composée 131.
huile et cendres 182 ; — et encre 128 ; — et mine de plomb 113 ; — et suie 50, 60, 67, 73, 77, 98, 184.
hydromancie 10, 23, 25 ; cf. lécanomancie ; — associée à la catoptromancie 111, 135, 167.
hygromancie 168, 174 ; cf. hydromancie.
hypnose et hypnotisme 38, 114 sq., 117 ss., 154.
Hyxabel (démon) 182 sq.

Ibn Khaldoun 125 ss.
ideae 46.
ἴδιος δαίμων 108 ; cf. ange gardien.
illumination du voyant 9, 22, 32 ss., 39 sq., 102 sq., 113 sq., 127, n. 3, 130, n. 1, 146.
illusionnistes (magiciens) 65 ss., 145, 200 ss. ; cf. imposture.
imagination (rôle de l') dans la catoptromancie 63 ss., 70, 113, 119, 125 ss., 146.
imaginative : v. divination.
immersion du miroir 111 sq., 143, 170 ; cf. lécanomancie.
imposture des magiciens 65 ss., 81, 88 ss. 197 ss. ; cf. illusionnistes.
incantations 9, 50 ss., 53, 61 ss., 126 ss., 130, 140 ; cf. ἄσημα ὀνόματα.
Inde 60, 129 sq., 184, n. 1.
Iniel (ange) 99.
Inquisition 40 ss.
insufflation 83 sq., 100 ss.
interprétations rationalistes des phénomènes de la catoptromancie 57, 64, 70 sq., 74, 117 ss., 125 ss., 134.
intuition dans la catoptromancie 24, 30 ss., 38, 125 ss.
intuitive : v. divination.

invisibilité conférée par la magie 155 sq.
Ipodhar (démon) 98.
Irlande 13.
Isidore de Séville 142, n. 2.
Israfil (ange) 129.
Italie 44 à 48, 84 ss.
ivoire (objets en), employés dans la catoptromancie 8, 29 ss., 35, 41.

Jaïnas 130.
Jamblique 9, 22, 39, 109, n. 1, 113, 145 ss., 200, n. 4.
Janet (Dr) 117.
Japon 157.
« japonais » (miroirs) 65.
Jean (St) : *Apocalypse* 97 ; — *Evangile* 95, 104 sq. ; — fête 191, n. 2 ; 193.
Jean (le Prêtre), magicien 48.
Jean XXII, pape, 41 ss., 44, 59, 176, n. 5.
Jean de Pène 65.
Jean Philoponos 198, 3.
Jean de Salisbury 15 sq., 35, 59.
Jean II, roi de Castille, 44.
jeudi 179 ; cf. Jupiter.
Jérusalem 128.
jeûne 52 sq., 54 ss., 58, 103, 106 sq., 124 sq., 168 sq.
Joire (Dr) 118 sq.
Joseph (coupe de) 15, n. 2.
Josèphe 143, n. 3.
Juifs 8, 51, 143, n. 3, 167.
Jupiter (heure de) 25, 176 ; cf. jeudi.
Jurieu 86.

Kaisersberg : v. Geiler.
Kérak 128.
Kircher (le P.) 20
Koftarim (miroir de) 123.

Laborde (de) 127.
Lacédémone 164.
lampe 144 sq. ; cf. cierges, torche.
lance (pointe de) 75.
Lane 127.
lapidaires 57, n. 4, 142 ss., 177.
lapis manifestationis 78.
laurier 100, 104.
lécanomancie 8 ss., 15, n. 2, 16, 24, 39, 42 ss., 47, 60, 63, 66, 73, 96 ss., 140, 168, 172, 191 ss., 197 ; — associée à la catoptromancie 9 ss., 15, 19 sq., 63, 76, 111 ss., 135 ss., 141 ss., 167 ss. ; — à la cristallomancie 15, 63, 73, 142 sq. ; — à l'onychomancie 184 ; — à l'oomancie 179 ; — à la palamomancie 184 ; — rapports avec la catoptromancie 8 ss., 147 ss. Cf. hydromancie.
Lehmann 118.
Leipzig 91, 104, n. 4.
Léon le Sage (miroir de) 123, n. 3, 139.
lithomancie 177, n. 2.
« livre sacré » 29 ss., 34.
Lodge 79.
Longin (César) 75 sq.
Lucien 139.
lune (miroir de la) 21 n. 4.
Lune (influences de la) 45, 69 sq., 96, 99 sq., 179.
lunettes 69 sq.
Luther 67.

Magi 140.
magie gréco-égyptienne : v. papyrus.
magie (livres de) 62 ss., 92 ss.
magnétisme 112 ss., 117.
Maimonide 124.
« Maison homérique » à Pompéi 196 sq.
malades (divination relative aux) 122, 135 ss., 167 sq., cf. médicale.
Malleolus : v. Hemmerlin.

Mânes des points cardinaux 45.
Manfred, roi de Sicile 44.
manuscrits : Ashmol. Mus. : 105 ; — Athen. B. N. 1265 : 155, n. 2 ; — Athen. B. S. H. 115 : 180, n. 3 ; — Berol. lat. 956 : 21, n. 1 ; — Bonon. 3632 : 157, n. 4 ; 162, n. 3 ; 167, n. 4 ; 170, n. 1 ; 174, n. 4 ; 179, n. 1 et n. 3 ; 181, n. 1 ; 182, n. 6 ; 184, n. 3 ; — Harleianus 5596 : 155, n. 2 ; — 162, n. 3 ; 184, n. 3 ; — Mediol. H 2 inf. : 168, n. 4 ; 174, n. 4 ; — Monac. germ. 234 et 523 : 49, n. 2 ; — Palat. germ. 478 ; 50, n. 1 ; — Paris. Bibl. Ars. 2344 et 3009 : 19, n. 3 ; — Bibl. Nat. gr. 2419 : 160, n. 2 ; 168, n. 4 ; 171, n. 5 ; 174, n. 4 ; 176, n. 1 ; suppl. gr. 636 : 157, n. 3 ; fr. 24244 : 99, n. 2 ; fr. 24245 : 101, n. 1 ; 25314 : 62, n. 4 ; lat. 11265 : 62, n. 4 ; 15127 et 18510 : 99, n. 2 ; 18511 : 62, n. 4 ; — Rawlins. D 252 : 102 ss. ; 105 ; — Sloan. 3849 : 105 ; — Vindob. phil. gr. 108 : 174, n. 4 ; 179, n. 1.
Marbuel (ange) 92.
Marḳounos (miroir de) 122, 168.
Maroc 128, 139.
Mars (heure de) 92.
Martyre de Grégoire 13, n. 1.
masque silénique 189 ss., 195 sq., 198 ss.
Massé 81.
Maury (A.) 117.
Maximilien I de Bavière 88 sq. ; 109, n. 3.
Mecklembourg 91.
médicale (catoptromancie) 49, 54, 80, 90, 92 ; cf. malades, rage.
mélancholique (tempérament) 33 sq., 39, 63.
Mélanchthon 66, 69.
mercredi 105, 155 ; cf. Mercure.
Mercure 169 ; — (heure de) 25, cf. mercredi ; — (miroir de) 68.
mercure 160.
messe 95.
Michel (ange) 79 sq., 95, 124, 129.
Michel Scot 9, 25, 42, 46 sq., 56, 76, 94, 107, 174, 176, n. 5.
Mihinius 19 ss.
Milan (bas-relief de) 193 ; — (concile) 85.
miroir d'acier 44, 46, 51, 58, 64, 70, 82, 85, n. 4, 95, 100, 124 ; — d'Alexandre 139 ; — fait d'un alliage de divers métaux 123, 160 ss. ; — d'Almuchési 18 ss., 122 ; — d'Apollon 19, 29, 33 sq., 36, 68 ; — de béryl 58, 143 ; — cabalistique 113 ; — des sept climats 123, 162 ; — concave 100, 114 ; cf. m. hémisphérique ; — consacré : v. consécration ; — de cristal 58, 68, 83, 84, n. 1, 109, n. 3 ; — de Dionysos 152 ss. ; 193 ; — d'émeraude 57, 143 ; — espagnol truqué 66, 173, 198 ; — galvanique 113 ; — de Gemschid 124, n. 1 ; — de Ste Hélène 115 ; — hémisphérique 114, 198 ss. ; — « japonais » 65 ; — du Prêtre Jean 48 ; — de Ḳoftarim 123 ; — de Léon le Sage 123, n. 3, 139 ; — de Marḳounos 122, 168 ; — de Mercure 68 ; — de métal 97 ; — du monde 96 ; — des montagnes 96 ; — de Nostradamus 85, 100, n. 1, 115, 199 ; — d'obsidienne 78 ; — de Ṣâ 123 ; — de Salomon 100, 115, 199 ; — saturnien 115 ; — de Simonide 165 ; — solaire 115 ; — sombre ou noir 60, 69, 74, 78, 99, 112 ss., 115, 123, 127 ss., 131, 144 ; — sphérique, v. m. hémisphérique ; — de la terre 92, 96 ; — de verre 84, n. 1 ; 157 ; — de Virgile 48 ; — « jeu du miroir » de Pythagore 149 ; —

symbolique du m. dans l'oniromancie 150.
« miroir d'encre » 60, 127 ss., 159, 183.
Mostaṭraf 123.
mots mystérieux 50 ss.; cf. ἄσημα ὀνόματα, incantations.
mouton (démon) 171.
musique 63, 96 sq.
Musulmans 128 ss.
Muttra 131.
Myers (F. W.) 119.
myrrhe 53.

Naples (péliké du Musée de) 186.
Naplouse 128.
Narcisse 152.
nécromancie alliée à la catoptromancie 23, 27 ss., 36, 41 ss., 47 sq., 59 sq., 62, 65, 69, 77, 83, 85, n. 4, 94, 109, 136, 141, 149 sq.
Nectanébo 172 sq., 198.
nectromancie 71.
Néréide 172.
Nicolas (jour de la St) 94.
Nicolas de Dinckelsbühl 48.
nigromancie, cf. nécromancie.
Noël (jour de) 94; — (nuit de) 109, 175.
« noir de lampe » 60, 129.
Nonnus 153.
Nostradamus (miroir de) 85, 100, n. 1, 115, 199.
nudité rituelle 110.
Nuremberg 66, 69.

oblation 67.
obsèques 93 ss.; cf. nécromancie.
obsidienne (miroir d') 78.
Odenwald 95.
odontolycius 142.
œuf 8, 29 ss., 35, 178 ss.
Olympiodore 153.
ominale : v. divination.
onction du miroir 64; cf. huile.
ongle 8, 16, 23, 29 ss., 35, 40 ss., 45, 49 ss., 59 ss., 62, 66, 69 ss., 71, 73, 77, 85 ss., 98 sq., 109, 112, n. 4, 128, 130, 180 ss., 184.
oniromancie combinée avec la catoptromancie 112.
ὀνυμαντεία 73.
onychomancie : v. ongle.
onyx 20.
oomancie, ooscopique 178 ss.; cf. œuf.
or 160 sq., 170.
oraisons : *passim*; surtout 52 ss., 58, 67, 71, 102 ss., 106 ss., 124, 136, 138, 170.
oreille (parler à l') 50 ss., 98, 157 ss., 174 sq., 180 sq.; cf. chuchotement.
Oriel (ange, démon) 50, 59; cf. Uriel.
Oriens (démon) 80, 103.
Orient 122 ss.; — Extrême-Orient 65.
ossements humains 25 ss.; cf. crâne, 28, n. 1.
Ourim et Thoummim 143, n. 3.

pacte conclu avec le démon 51, 62, 67, 88 ss.; — avec la Sibylle et un trépassé 106.
palamomancie 43 ss., 50 ss., 77, 84, 98, 127 ss., 182 ss.
Palatinat 89, 93.
Palestine 128.
Papus 97, n. 2, 114.
papyrus (natte de) 182 sq.
papyrus magiques 9, 16, 27, 36, 55, 57 sq., 68, 72, 89, 97, 103, 106, 127, n. 3, 138, n. 1, 140 sq., 146 ss., 158 sq., 173 sq., 176, n. 5, 182, 198.
Paracelse 58, 69 ss., 125, 169, 177.
parchemin 35; — vierge 96, 101.
πάρεδρος δαίμων 36, 89, 106; cf. familier.
parfumer le miroir 64, 100 sq., 124.
Pasquier (Nic.) 85, n. 5.

patène 55, 59, 199.
Patras (culte de Déméter à) 135 ss., 139, 167, 169 sq.
Paul (St) 151, n. 1.
paume de la main : v. palamomancie.
Pausanias 135 ss., 167.
Paymon (démon) 103.
Pegña 43.
Peller 85, n. 3, 86.
Penjâb 129, n. 5.
pentaculum, pentalpha 162, 164, n. 2, 166.
Percy 105.
Perse 8, 123 sq.
perspective 18.
Pétrone 104, n. 4.
Peucer 73, 81, n. 4, 99, 177, 182, 184.
Philippe II, roi d'Espagne 44.
Pic de la Mirandole 18 ss., 21 sq., 122, 124, 183, n. 1.
pierres précieuses 35, 42, 160 ; cf. gemmes.
Pitys 106.
planétaires (génies, anges, démons) 23, 34, 70, 101 sq.
plaques d'or et d'argent : v. feuilles.
plat d'étain 87.
Platon 30 ss., 37 sq.
Pline l'Ancien 60, n. 3, 63, 142, 198, n. 3.
plomb 160.
Plotin 153.
Plutarque 152.
points cardinaux (anges, démons, génies, des) 45, 72, 98 sq., 103, 107, 108 ; cf. régions du monde.
Poméranie 94.
Pompéi 138 ss., 196 ss.
Pondichéry 131.
Porphyre 146.
Porta (J. B.) 199, n. 1.
Potter 75, 77.
poule (œuf de) 177 ; — sang 96, 105, 178, n. 4.
prêtres et clercs, devins et magiciens 16, 41 ss., 46, 55, 59, 66, 69, 80, 85.
Printemps de la science 123.
procès de sorcellerie 44, 66, 68, 80 ss., 90 ss.
Proclus 149, 153.
Psellus 73, n. 2, 177.
ψιθυρίζειν 159 ; cf. chuchotement.
psychanalyse 120.
pureté rituelle 100, 106, 125, 144 ss., 168 ; cf. bain, confession, virginité.
pyromancie 50 ss., 55 sq., 104.
Pythagore 149, 186.
pythagoricien (symbole) 152.

Racan 84.
rage (révélation de la) 157.
Ragel (ange) 51.
Raphaël (ange) 79 sq., 95.
réception des démons, esprits, etc. 97, 102 ss., 157 ss., 163 ss.
Reggio 167.
régions du monde 45, 98, 107, 160 ss. ; cf. points cardinaux.
Remi (Nic.) 77.
repas imaginaire offert aux démons 97, 128, 157 sq., 159, 163 ss., 181.
résine 125.
Rist (Jean) 87.
rites religieux de consécration 63, 91 etc. ; cf. consécration.
Robert de Brunne 40.
Rodolphe II, empereur d'Allemagne 79.
Rôheim 120.
Rois (nuit des) 110, 112, n. 2.
Ronsard 82.
Rostock 91.
Ruggieri 85.
Ruland 38, 68.
Russie 111.
Ruthénie 156.

Ṣâ (miroir de) 123.
sacrement (collation d'un s. aux instruments magiques) 67, 98.
sacrifice religieux 67 ; — aux démons 27 ss., 34 ss., 47, 52 ss., 56, 62, 103, 156, n. 1 ; — humain 141.
safran 85, n. 4, 100, 101, n. 5, 179.
Saint-Germain, devin 92.
Salisbury : v. Jean.
Salomon 128, 157 ss., 164, 183 ; — miroir de S. 100, 115, 199 ; — sceau 95 ; — livre d'or 97 ; — ouvrages attribués à S. : *Ars Alphiarei Florieth ydee* 27, 46 ; — *Art du cercle* 45, 80, n. 4, 162, n. 3 ; — *Clavicule* ou *Grimoire vrai* 24, n. 3, 43 ss., 62, n. 4, 80, n. 4, 99, 155, 178, n. 3 ; — *Pentaculum et sigillum* 82 ; — *Secrets des Secrets* 62 ; — *Table* 43 sq. ; — *Testament* 99, 158 ; — *de umbris idearum* 44 ss., 72.
Sand (George) 118, n. 2.
sang humain 25 ss., 27, n. 4, 36, 47, 103, 108 ; — d'agneau 96 ; — de colombe 100 ss. ; — de poule 96, 105, 178, n. 4.
saphir 70, 142.
Sathan 80.
savant (esprit) 107, n. 3.
Schott (le P.) 199, n. 1, 201.
Scot (Michel) : v. Michel.
Scot (Reginald) 81, 105 ss., 115, 129, 165.
Sédir 60, n. 4, 114, sq., 199.
Sénèque 198, n. 3.
Serbie 112.
serein (temps) 20, 25, 53, 96, 169, 181, n. 3.
serpe 20 ; cf. épée, glaive.
serpent 66, 80, 87, 155.
Shakespeare 81.
Shurreef 129 sq.
Sibylle 104, 106, 163 ss.
sidérite 144, 177.
sigilla Dei 79.
signes magiques inscrits sur les miroirs, les ongles, les pierres 46, 51, 62 sq., 66, 70, 82 sq., 93, 125.
silence, pendant les opérations magiques 20, 22, 169.
Silène et satyrisques 189 ss., 196.
Silésie 91.
silunaticia divinatio 21.
Simonide (miroir de) 160.
Society for psychical research 116 ss.
soleil (rayons du) 51, 73, 77, 129, 174 sq., 179 sq. ; — miroir du s. 21.
Soleil (heure du) 25, 176 ; cf. dimanche.
sombre (miroir à fond) : v. miroir.
sorciers et sorcières (découverte des) 14 sq., 17 sq.
Souabe 94.
Soudan 128.
soufre 101, n. 3.
source et miroir 111, 135 ss., 167 ss.
Spartien 139 ss.
spathomancie 8.
specularia magica 15 ; — *specularius* 15.
specularis divinatio 95.
speculatoire (divination) 81.
speculator 81, n. 1.
Spengler 69, 87, n. 5.
sphère de cristal 41 ; cf. cristal.
Spina : v. Barthélemy.
Sporades 155.
Staden, devin 104, n. 4.
Stengel 87, n. 2.
suicidé 93 sq., 106.
suie et huile (mélange de) 50, 60, 67 73, 77, 98, 184.
Summa de officio Inquisitionis 41.
Swedenborg 113.
Swetzen, devin 90.
Sylvestre (nuit de la St) 109 ss.
Symmaque 133 sq.

synochitis 142.
syntriblia : v. *triblia*.
Syrie 128.

table à trois pieds 77, 81.
tabouret à trois pieds 181.
Tarente (disques de) 202.
Tartares 51.
télévision 139.
Terre, détentrice des secrets, 93, 136.
Tertullien 151, n. 1.
Thémis (oracle de) 185.
Thiers (l'abbé) 75, 98, 110, 184.
Thomas de Haselbach 61, 94.
Thomas (nuit de la St) 109.
Thoz (= Thot, Toth) 80, n. 4, 99 ; cf. Hermès.
Thuringe 14, 93, 96.
Tilbury : v. Gervais.
tombeau 92 sq., 106, 162, 182 ; cf. nécromancie.
topatozontes 142.
topaze 143.
torche 182 ; cf. cierge.
Toussaint (nuit de la) 109.
traités de divination 72 ss.
trépied : cf. table, tabouret.
triangle 47, 75, 108.
triblia ars 19 ss., 33.
τρίγραμμα 164, n. 2.
Trinum magicum 75 sq., 176.
Trithémius 62.
Turcs 51, 124.
Tzetzès 161, 186.

Uriel (ange, démon) 79, n. 2, 80, 98, n. 3 ; cf. Oriel.

Varron 28, 55, 148, 186.
vase de métal 8 ; cf. bassin, coupe.
vendredi 92, 105 ; cf. Vénus ; — V.-Saint 93.
Vénus 101 ; — heure de V. 176 ; cf. vendredi.
verre (*vitrum*) dans la catoptromancie 20, 25 sq., 63, 69 ss., 84, n. 1, 87, n. 2, 88, 90, 104, n. 4, 105 sq., 124 ; — anneau de v. 20, 142.
Vérone (évêque de) 46.
vêtements des devins 22, 53, 80, 95, 162, n. 3.
Vierge Marie confondue avec la Sibylle 104.
Villa Item ou v. des Mystères à Pompéi 188 ss.
Villars (l'abbé de) 84, 97.
vin 20 sq.
Vintler 48.
Virgile (miroir de) 48.
virginité des devins et des médiums 23 sq., 32 ss., 43 sq., 62, 84, 127, 183 ; cf. enfant, femme.
vœu 67.
voiles qui enveloppent le miroir, le cristal etc. 54, 69, 78, 87 sq., 100, 116, 144 sq. ; — de la vue (au figuré) 127, n. 3, 130, n. 1 ; cf. yeux.
volée (eau) 179 sq.
voyageurs (divination relative aux) 122, 168.

Wadington : v. William.
Wagner (*Histoire de Chr.*) 74 ss., 99, 171.
Wallonie 112, 175.
Webster 81.
Weltspiegel 96.
Wendes 94.
Wier (Jean) 46, 74, 81, n. 2, 105, 124.
William de Wadington 40.
Worth (N.) 116, n. 2.
Wurtemberg 94.

yeux bandés 110, 140 ; — fermés 31, 37.

Zoroastre 44 ss., 47, 103.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction

Définition. Méthode de cette étude 7. Variétés de la catoptromancie 8. Caractère intuitif de cette méthode divinatoire. Rapports avec la lécanomancie. Nature de la cristallomancie 10.

Ch. I — Moyen âge et temps modernes

1. Occident

Moyen âge. Canon d'un concile irlandais 13. Emploi du miroir pour la recherche des sorcières 14. Parallèles modernes. Jean de Salisbury 15. La magie spéculaire pratiquée à l'aide du miroir, de l'épée, du bassin, de la coupe, de l'ongle et, en général, de tout objet brillant 16. Onction d'huile 17. L'enfant visionnaire. Mélange de magie et de religion. Artéfius ou Artésius 18. Le miroir d'Almuchesi. Roger Bacon. L'*ars triblia vel syntriblia* d'après Guillaume d'Auvergne 19. Rapport avec la magie grecque et particulièrement avec Apollonius de Tyane. Combinaison de la catoptromancie avec la lécanomancie. L'*ars magica Artefii et Mihinii* d'après Cardan. L'*ars silunaticia* d'après un manuscrit du XIIe siècle 21. Théorie des influences astrales. Rapport avec le *De mysteriis* de Jamblique et avec les théories et les pratiques d'Alkindi 22. Origine des prescriptions de caractère magique. Gervais de Tilbury 23. Rapports de la nécromancie avec les diverses espèces de la catoptromancie. Varron et la lécanomancie nécromantique. La démonologie. La virginité des médiums 24.

Le rôle de l'intuition. Michel Scot 25. Confusion de la catoptromancie et de l'hydromancie 26. Emploi de la glace, du verre, du cristal. Croyances et pratiques démonologiques héritées de la magie gréco-égyptienne 27. Sacrifices propres à la nécromancie. Confusion des idées 28. L'esprit Floriget. Emprunts à un ouvrage de Salomon. Guillaume d'Auvergne 28. Emploi de l'œuf, des objets en ivoire, du parchemin (?) 35. Onction d'huile. Eléments démonologiques, nécromantiques, astrologiques 36. Sacrifices et conjurations. Méthode naturelle de divination. Le miroir d'Apollon. Le miroir habitacle du démon. L'état extatique des enfants visionnaires. Explication rationaliste des phénomènes 37. Emprunts à Platon. L'intuition favorisée par la contemplation des surfaces brillantes 38. Rapports avec la théorie de l'hypnotisme. Eléments disparates dans l'explication de Guillaume 39. Théorie de l'illumination spirituelle : rapports avec le *De mysteriis* de Jamblique. L'intervention des démons. William de Wadington et Robert de Brunne 40.

Procès de sorcellerie intentés aux adeptes de la catoptromancie au XIIIe et au XIVe siècles 40. La *Summa de officio inquisitionis* 41. Emploi de la boule de cristal. Lettre et constitution du pape Jean XXII. Arrêt de la Faculté de théologie de Paris de 1398 42. Miroirs consacrés en vue de servir d'habitacle aux démons. Nicolas Eymericus. Pegña 43. Code pénal d'Alphonse X de Castille, de Jean II, etc. Divination pratiquée dans la paume de la main d'un enfant ou d'une vierge (palamomancie) 44.

Livres de magie relatifs à la catoptromancie : Zoroastre, Salomon, Honorius 44. Cecco d'Ascoli. Critique de la méthode catoptromantique 45. Evocation des esprits des points cardinaux. Rites d'emprisonnement des dits esprits. Le démon Floron : rapports avec Fiorone, Florieth, Flauros 46. Les miroirs consacrés de Cola di Rienzo et d'un évêque de Vérone. Alliance de la nécromancie et de la catoptromancie 47. Les *Gesta Romanorum* 48. Les miroirs magiques de Virgile et du Prêtre Jean.

Epoque moderne. Témoignages d'écrivains allemands du XVe siècle 48. Vintler. Nicolas de Dinckelsbühl. Busch 49. Catoptromancie médicale.

Le *Livre des arts défendus* de Hartlieb. La pyromancie englobant toutes les variétés de la catoptromancie 55. Description de la cristallomancie 56. Méthode magique et méthode naturelle. Mélange de religion et de magie : bénédiction et incantations, anges et démons, sacrifices et bains de purification rituelle. Formule de congé adressée aux esprits. Phénomène des changements de couleur survenant au cours des visions 57. Le béryl et l'art béryllistique. Martin Ruland, Paracelse, Aubrey 58. La catoptromancie proprement dite : le miroir consacré et le miroir ordinaire. Jeûne, prières et confession des opérateurs. Emploi de la sainte patène 59. Emploi de l'épée. Traces de nécromancie. L'onychomancie et la palamomancie. Les miroirs à fond noir 60. Parallèles tirés de la magie antique, byzantine, espagnole et orientale. Les ἄσημα ὀνόματα 61.

Thomas de Haselbach. Bénédiction des miroirs. Hemmerlin. Formule de cristallomancie dite de Ste Hélène.

XVIe siècle. Geiler de Kaisersberg. Détails nouveaux sur l'onychomancie 62. Trithémius. Rites emprisonnant les démons dans le cristal, le verre, le miroir. Agrippa de Nettesheim 63. Emploi de plaques de métaux précieux et de pierres fines dans la lécanomancie. Théorie des hallucinations des sens dans la catoptromancie 64. Interprétation rationaliste. Les supercheries des magiciens illusionnistes. Jean de Pène 65. Les miroirs magiques dits « japonais ». Miroir espagnol truqué 66. Cardan. Le *De caeremoniis magicis* attribué à Agrippa 67. Description des rites de consécration religieuse des miroirs divinatoires : aspersion, encensement, onction, signes de croix, bénédiction, commémoration de textes sacrés, collation d'un sacrement, vœu, offrande et sacrifice. Luther. Le miroir de Mercure 68. Les brumes des visions catoptromantiques. Les miroirs de cristal. Camerarius 69. Histoire d'un patricien de Nuremberg. Mélanchthon. Aventure d'un prêtre de Nuremberg. Paracelse. L'art béryllistique et la nécromancie. Emploi de morceaux de houille et de lunettes. Explication naturelle par l'effet des effluves des astres 70. Rôle de l'imagination. Procédés de *constellation* des gemmes et des miroirs. Critique des méthodes religieuse et magique 71. L'auteur de l'*Astronomia magna*. La *nectromancie*. Les *flaga*, spectres ou doubles spirituels de chaque être. Conjuration des *flaga* 72. Fernel. Les génies élémentaires et les démons des points cardinaux.

Les traités écrits sur la divination au XVIe et au XVIIe siècles. Peucer 73. Envahissement des croyances démonologiques. Interprétation naturelle de l'onychomancie. Wier 74. Gödelmann, César Longin, De l'Ancre, Belot, Anhorn, l'abbé Thiers, Potter. Le P. Del-Rio 75. Précisions sur les formes du cristal. Emploi de la pointe de lance. Bodin. Emploi de la glace 76. Boissard. Description d'une séance de catoptromancie. L'*Histoire de Christophe Wagner* compagnon de Faust. Combinaison de la lécanomancie et de la catoptromancie. La femme enceinte, sujet visionnaire. Onychomancie et palamomancie 77. Le miroir de cristal. Rites nécromantiques associés à l'art spéculaire. Remi.

La catoptromancie et ses variétés en Angleterre. J. Dee 78. Emploi d'une boule de cristal, d'un miroir d'obsidienne, d'un morceau de houille. Appareil magique de la consultation. L'angélologie de Dee 79. Lodge et Aubrey. L'esprit Oryence (Oriens) 80. Opération de cristallomancie pratiquée par des magiciens en 1590. Le miroir des rois de *Macbeth* 81. Réginald Scot et Webster. Interprétation du phénomène des visions : hallucinations des sujets et impostures des magiciens.

En France. Témoignage de Massé. Le procès d'Achard. Rite spécial de la consultation 82. L'esprit Appes. Témoignage de Ronsard. Description des rites de la catoptromancie dans un poème de Bertaut 83. Evocation nécromantique et insufflation. Racan et Bernard 84. L'abbé de Villars. Parenté de la catoptromancie avec l'aéromancie.

En Italie. Canon d'un concile de Milan de 1565 85. Ruggieri et Lucas

Gauricus. Nostradamus. Légende de la consultation catoptromantique accordée à l'ambassadeur de Henri VII d'Angleterre 86. Cagliostro.

En Espagne. Code pénal de 1598 86. Témoignages de Del-Rio et de Cervantès.

En Allemagne, au XVIIe siècle. L'illuminé J. Boehme 87. Rist. Description d'une opération de cristallomancie. Edits du duc de Bavière et de l'Electeur du Palatinat de 1611 88. La Constitution « électorale » du duc de Saxe 89. La doctrine du jurisconsulte saxon Carpzov 90. Le pacte avec le diable, le commerce avec les démons, les pratiques superstitieuses, l'imposture 91. Comparaison des droits des divers Etats allemands. Les procès de sorcellerie intentés aux adeptes de la catoptromancie en Allemagne, en France, en Angleterre.

La catoptromancie dans les livres de magie 92. Le *Höllenzwang* allemand. Fabrication du miroir *de la terre*. Accumulation de rites d'origine et de caractère divers 93. Enterrement au cimetière. Enfouissement au carrefour 94. Parallèles contemporains. Signification nécromantique. Déposition sur l'autel. Consécration religieuse 95. Le miroir de l'Odenwald. Signification des termes Erdspiegel, Bergspiegel, Weltspiegel 96. Consultation de neuf esprits aériens. Prescriptions explicables par les croyances démonologiques 97. Immersion du miroir dans l'eau baptismale. Recette de palamomancie 98.

Traités de magie français. Recette d'onychomancie rapportée par Belot et Thiers. Les génies des points cardinaux. Formule d'onychomancie d'un ouvrage de Salomon 99. Le miroir de Salomon 100. Rôle d'Anaël et de Vénus 101. Mélange d'éléments religieux, magiques, astrologiques.

Livres de magie anglais 102. Conjuration de trois esprits dans le cristal. L'illumination du voyant. Conjuration des quatre rois des esprits des points cardinaux 103. Evocation de la Sibylle 104. Conjuration de l'esprit Andromalcus 105. Immersion du miroir dans le sang d'une poule. Evocation de l'âme d'un suicidé 106. Pacte conclu avec la Sibylle et l'âme du suicidé. Rapports avec une recette du papyrus de Paris. Signification nécromantique des rites 107. Evocation de cinq rois des esprits infernaux du Nord. Emprisonnement d'un esprit savant. Conjuration de l'ange gardien 108. Rapports avec la magie antique.

Epoque contemporaine. En Allemagne 109. Pratique de la catoptromancie dans la magie amoureuse. En France 110. Rites particuliers. Le bandeau placé sur les yeux. En Russie 111. Les douze miroirs. Combinaisons de la catoptromancie avec l'hydromancie en Hongrie, en Ecosse, à Andros; avec l'oniromancie en Belgique, en Serbie, en Angleterre 112.

La catoptromancie chez les occultistes et magnétiseurs contemporains. Du Potet. Cahagnet 113. Les miroirs sombres, galvaniques, cabalistiques (astrologiques). Explication de Cahagnet analogue à celle de Jamblique. Interprétation et pratique de Papus 114. Influence de l'astrologie. Sédir

Les miroirs solaires et saturniens 115. Mélange de croyances astrologiques et magiques et de théories psychologiques.

Le crystal-gazing en Angleterre. Expériences de la Society for psychical research 116.

Interprétation des phénomènes par les psychologues contemporains 117. La théorie du magnétisme et de l'hypnotisme : Görres, Janet, Lehmann, Joire.

La théorie de l'automatisme sensoriel 119. La théorie de la double vue. Myers. Rapports avec les devanciers de Guillaume d'Auvergne et avec Agrippa 120. Explication des psychanalystes : Rôheim.

2. Orient

Le miroir d'Almuchesi 122. Alkindi et la doctrine des influences astrales.

Légendes rapportées dans l'*Abrégé des merveilles*. Le miroir des malades et des voyageurs de Marḳounos. Le miroir de Ṣâ 123. Le miroir composé d'un alliage de métaux. Révélation des sept climats. El-Bekri et le Mostaṭraf. Le miroir révélant l'adultère. Le *Printemps de la science*. Les *Aventures de Salâmân* et *d'Absâl*. Les *Aventures d'Abdalla* 124. Témoignages de Maimonide et de Wier.

Recettes des manuscrits arabes. Miroirs arabes *constellés* 125. Formule du cheikh ʿAly ibn Sina. Interprétation des phénomènes proposée par Ibn Khaldoun. L'imagination et l'intuition 126. Effet de la contemplation des surfaces brillantes. Rapports avec les devanciers de Guillaume d'Auvergne 127.

Le miroir d'encre (palamomancie) des Arabes. Expériences contemporaines. Formes pratiquées en Palestine 128. Dans l'Inde 129. Le *noir de lampe* (palamomancie). L'onychomancie 130. La catoptromancie des Boudhistes, des Jaïnas, des Musulmans. Emploi du miroir à fond sombre 131. Cristallomancie.

Ch. II. — Antiquité

1. Textes

Parodie d'Aristophane dans les *Acharniens* 133. Les scholies (Symmaque) à ce passage 134. Embryon d'explication rationaliste du phénomène 135.

L'oracle de Déméter à Patras, d'après Pausanias. Prédominance de l'hydromancie 136. Interprétations erronées de la méthode employée. Caractère intuitif de la divination 137. Rôle du miroir. Parallèles médiévaux et modernes. Rites religieux associés à la divination 138. Lucien. Télévision et téléphonie dans la Lune 139. Catoptromancie de l'empereur Didius Julianus d'après Spartien et Dion Cassius. Rapports avec la magie gréco-égyptienne 140. Les yeux bandés du médium. Rôle symbolique du miroir. Les sacrifices humains 141. Signification nécromantique.

L'emploi des pierres brillantes dans la lécanomancie. Témoignages de Pline, Damigéron, etc. 142. Recette de manuscrit 143. Rapports avec la lithomancie ominale des Chaldéens. Le lapidaire orphique : divination pratiquée à l'aide de la sidérite 149.

Le *De mysteriis* de Jamblique 145. Impostures des catoptromanciens. Explication de la mantique semi-intuitive 146. Illumination du corps astral.

Rapports de la catoptromancie avec la lécanomancie 147. Ressemblances et différences des deux divinations. La question de la priorité de la méthode intuitive 148.

Croyances et superstitions grecques relatives au miroir 149. Le « jeu du miroir » de Pythagore. Aristote. Proclus. Le symbolisme du miroir dans l'oniromancie : Artémidore 150. Rapport de ces croyances avec la catoptromancie : résultat négatif 151. Observation des effets psycho-physiologiques de la contemplation des surfaces luisantes. Légendes d'Eutélidas et de Narcisse 152. Symbole pythagoricien et tabou anonyme. La légende du miroir de Dionysos et ses interprètes néo-platoniciens : Proclus, Olympiodore, Plotin 153.

Examen des textes grecs conservés dans les manuscrits 154. Recettes propres à assurer l'invisibilité 155. Parallèles étrangers 156. Révélation par le miroir d'une propriété conférée par la magie. Le pouvoir de suggestion du miroir.

Recette révélant la maladie de la rage 157.

Catoptromancie démonologique de Simonide. Le testament de Salomon 158. L'influence du chuchotement 159. Le festin imaginaire offert aux démons.

Le miroir d'Apollonius de Tyane 160. Signification astrologique de sa composition 161. Révélation des régions du monde. Rapports avec la magie arabe et occidentale.

Le miroir de la Sibylle 162. Nécromancie et évocation de la Sibylle 164. Rôle de la Sibylle reine des Enfers 165. Rites magiques 166. Changement de couleur du miroir au cours des hallucinations. Origine de la recette 167.

Combinaisons variées de la catoptromancie et de l'hydromancie. Divination par le miroir et la source. Rapport avec la pratique usitée à Patras. Parallèle tiré du folklore d'Andros 168.

Le miroir et la coupe pleine d'eau. Comparaison avec le rite de Patras 169. Prédominance de la lécanomancie 170. Eléments astrologiques et religieux. Caractères antiques.

Le miroir et le vase plein d'eau 170. Consécration du miroir. Prédominance de la catoptromancie. Immersion du miroir. Apparition démoniaque 171. Rapports avec la mantique égyptienne et le culte d'Apis.

Le miroir et l'hydrie de la Néréide. Rapports avec l'hydromancie de Nectanébo, d'après le Ps.-Callisthène 172. Emploi de figurines pour exciter l'imagination 173.

Recette de cristallomancie 174. La glace et le cristal. Emploi de la glace d'après Michel Scot et Bodin, et dans la magie wallonne. Conclusion touchant l'origine de la cristallomancie 175. Caractère religieux de la méthode.

Autre recette de cristallomancie 176. Le cristal enchâssé dans un anneau. Prescriptions astrologiques 177. *Constellation.* Hallucinations auditives. Rétrécissement des formes de la révélation.

Oomancie 178. Raisons de l'emploi de l'œuf. L'ooscopique ancienne. La divination ominale remplacée par la divination intuitive. Autre recette d'oomancie 179. Eléments astrologiques, magiques et religieux. Combinaison de diverses méthodes 180.

Recettes d'onychomancie. Recours à la démonologie 181. Rites magiques. Rapport possible avec la nécromancie 182. Emploi des torches.

Palamomancie. Invocation religieuse 183. Rôle attribué à St Georges. Parallèles occidentaux.

Combinaisons de la palamomancie et de l'onychomancie avec la gastromancie 184.

2. Monuments

Coupe de Berlin : consultation de Thémis par Egée 185.

Péliké de Naples : Aphrodite et Eros 186.

Canthares de Berthouville : quatre scènes de consultation divinatoire 187.

Fresques de la Villa des Mystères de Pompéi : le silène et les deux satyrisques 188. Interprétation de Rizzo, Comparetti, Mlle Bieber, Maiuri 189. Explication de Miss Cooke, Miss Talbot, Macchioro. Critique du système de Macchioro 191. Prétendus vestiges de la catoptromancie dans le culte de Dionysos. Le texte de Théodore Balsamon 192. Interprétation de la légende du miroir de Dionysos 193. Bas-relief de Milan représentant l'éducation de Dionysos. Opinions de Sogliano et de Rostovtzeff 195. Fresque de la Villa Homérique de Pompéi 196. Analogies avec la peinture de la Villa des Mystères.

Rôle du masque présenté par l'un des satyrisques 197. Comparaison avec une gravure de Hopfer. Parallèles tirés de la magie gréco-égyptienne et médiévale 198. Première apparition de la démonologie dans la catoptromancie.

Le miroir hémisphérique formé par la coupe 199. La révélation de l'artifice employé pour favoriser les hallucinations 200. La thaumaturgie scientifique des anciens. Les *Catoptriques* de Héron d'Alexandrie.

Les disques en terre cuite de Tarente 202.

Index alphabétique 203.

5474 — Imprimerie Vaillant-Carmanne — Liége.

Gauricus. Nostradamus. Légende de la consultation catoptromantique accordée à l'ambassadeur de Henri VII d'Angleterre 86. Cagliostro.

En Espagne. Code pénal de 1598 86. Témoignages de Del-Rio et de Cervantès.

En Allemagne, au XVIIe siècle. L'illuminé J. Boehme 87. Rist. Description d'une opération de cristallomancie. Edits du duc de Bavière et de l'Electeur du Palatinat de 1611 88. La Constitution « électorale » du duc de Saxe 89. La doctrine du jurisconsulte saxon Carpzov 90. Le pacte avec le diable, le commerce avec les démons, les pratiques superstitieuses, l'imposture 91. Comparaison des droits des divers Etats allemands. Les procès de sorcellerie intentés aux adeptes de la catoptromancie en Allemagne, en France, en Angleterre.

La catoptromancie dans les livres de magie 92. Le *Höllenzwang* allemand. Fabrication du miroir *de la terre*. Accumulation de rites d'origine et de caractère divers 93. Enterrement au cimetière. Enfouissement au carrefour 94. Parallèles contemporains. Signification nécromantique. Déposition sur l'autel. Consécration religieuse 95. Le miroir de l'Odenwald. Signification des termes Erdspiegel, Bergspiegel, Weltspiegel 96. Consultation de neuf esprits aériens. Prescriptions explicables par les croyances démonologiques 97. Immersion du miroir dans l'eau baptismale. Recette de palamomancie 98.

Traités de magie français. Recette d'onychomancie rapportée par Belot et Thiers. Les génies des points cardinaux. Formule d'onychomancie d'un ouvrage de Salomon 99. Le miroir de Salomon 100. Rôle d'Anaël et de Vénus 101. Mélange d'éléments religieux, magiques, astrologiques.

Livres de magie anglais 102. Conjuration de trois esprits dans le cristal. L'illumination du voyant. Conjuration des quatre rois des esprits des points cardinaux 103. Evocation de la Sibylle 104. Conjuration de l'esprit Andromalcus 105. Immersion du miroir dans le sang d'une poule. Evocation de l'âme d'un suicidé 106. Pacte conclu avec la Sibylle et l'âme du suicidé. Rapports avec une recette du papyrus de Paris. Signification nécromantique des rites 107. Evocation de cinq rois des esprits infernaux du Nord. Emprisonnement d'un esprit savant. Conjuration de l'ange gardien 108. Rapports avec la magie antique.

Epoque contemporaine. En Allemagne 109. Pratique de la catoptromancie dans la magie amoureuse. En France 110. Rites particuliers. Le bandeau placé sur les yeux. En Russie 111. Les douze miroirs. Combinaisons de la catoptromancie avec l'hydromancie en Hongrie, en Ecosse, à Andros; avec l'oniromancie en Belgique, en Serbie, en Angleterre 112.

La catoptromancie chez les occultistes et magnétiseurs contemporains. Du Potet. Cahagnet 113. Les miroirs sombres, galvaniques, cabalistiques (astrologiques). Explication de Cahagnet analogue à celle de Jamblique. Interprétation et pratique de Papus 114. Influence de l'astrologie. Sédir

Les miroirs solaires et saturniens 115. Mélange de croyances astrologiques et magiques et de théories psychologiques.

Le crystal-gazing en Angleterre. Expériences de la Society for psychical research 116.

Interprétation des phénomènes par les psychologues contemporains 117. La théorie du magnétisme et de l'hypnotisme : Görres, Janet, Lehmann, Joire.

La théorie de l'automatisme sensoriel 119. La théorie de la double vue. Myers. Rapports avec les devanciers de Guillaume d'Auvergne et avec Agrippa 120. Explication des psychanalystes : Rôheim.

2. Orient

Le miroir d'Almuchesi 122. Alkindi et la doctrine des influences astrales.

Légendes rapportées dans l'*Abrégé des merveilles*. Le miroir des malades et des voyageurs de Marḳounos. Le miroir de Ṣâ 123. Le miroir composé d'un alliage de métaux. Révélation des sept climats. El-Bekri et le Mostaṭraf. Le miroir révélant l'adultère. Le *Printemps de la science*. Les *Aventures de Salâmân* et *d'Absâl*. Les *Aventures d'Abdalla* 124. Témoignages de Maimonide et de Wier.

Recettes des manuscrits arabes. Miroirs arabes *constellés* 125. Formule du cheikh ʿAly ibn Sina. Interprétation des phénomènes proposée par Ibn Khaldoun. L'imagination et l'intuition 126. Effet de la contemplation des surfaces brillantes. Rapports avec les devanciers de Guillaume d'Auvergne 127.

Le miroir d'encre (palamomancie) des Arabes. Expériences contemporaines. Formes pratiquées en Palestine 128. Dans l'Inde 129. Le *noir de lampe* (palamomancie). L'onychomancie 130. La catoptromancie des Boudhistes, des Jaïnas, des Musulmans. Emploi du miroir à fond sombre 131. Cristallomancie.

Ch. II. — Antiquité

1. Textes

Parodie d'Aristophane dans les *Acharniens* 133. Les scholies (Symmaque) à ce passage 134. Embryon d'explication rationaliste du phénomène 135.

L'oracle de Déméter à Patras, d'après Pausanias. Prédominance de l'hydromancie 136. Interprétations erronées de la méthode employée. Caractère intuitif de la divination 137. Rôle du miroir. Parallèles médiévaux et modernes. Rites religieux associés à la divination 138. Lucien. Télévision et téléphonie dans la Lune 139. Catoptromancie de l'empereur Didius Julianus d'après Spartien et Dion Cassius. Rapports avec la magie gréco-égyptienne 140. Les yeux bandés du médium. Rôle symbolique du miroir. Les sacrifices humains 141. Signification nécromantique.

L'emploi des pierres brillantes dans la lécanomancie. Témoignages de Pline, Damigéron, etc. 142. Recette de manuscrit 143. Rapports avec la lithomancie ominale des Chaldéens. Le lapidaire orphique : divination pratiquée à l'aide de la sidérite 149.

Le *De mysteriis* de Jamblique 145. Impostures des catoptromanciens. Explication de la mantique semi-intuitive 146. Illumination du corps astral.

Rapports de la catoptromancie avec la lécanomancie 147. Ressemblances et différences des deux divinations. La question de la priorité de la méthode intuitive 148.

Croyances et superstitions grecques relatives au miroir 149. Le « jeu du miroir » de Pythagore. Aristote. Proclus. Le symbolisme du miroir dans l'oniromancie : Artémidore 150. Rapport de ces croyances avec la catoptromancie : résultat négatif 151. Observation des effets psychophysiologiques de la contemplation des surfaces luisantes. Légendes d'Eutélidas et de Narcisse 152. Symbole pythagoricien et tabou anonyme. La légende du miroir de Dionysos et ses interprètes néo-platoniciens : Proclus, Olympiodore, Plotin 153.

Examen des textes grecs conservés dans les manuscrits 154. Recettes propres à assurer l'invisibilité 155. Parallèles étrangers 156. Révélation par le miroir d'une propriété conférée par la magie. Le pouvoir de suggestion du miroir.

Recette révélant la maladie de la rage 157.

Catoptromancie démonologique de Simonide. Le testament de Salomon 158. L'influence du chuchotement 159. Le festin imaginaire offert aux démons.

Le miroir d'Apollonius de Tyane 160. Signification astrologique de sa composition 161. Révélation des régions du monde. Rapports avec la magie arabe et occidentale.

Le miroir de la Sibylle 162. Nécromancie et évocation de la Sibylle 164. Rôle de la Sibylle reine des Enfers 165. Rites magiques 166. Changement de couleur du miroir au cours des hallucinations. Origine de la recette 167.

Combinaisons variées de la catoptromancie et de l'hydromancie. Divination par le miroir et la source. Rapport avec la pratique usitée à Patras. Parallèle tiré du folklore d'Andros 168.

Le miroir et la coupe pleine d'eau. Comparaison avec le rite de Patras 169. Prédominance de la lécanomancie 170. Eléments astrologiques et religieux. Caractères antiques.

Le miroir et le vase plein d'eau 170. Consécration du miroir. Prédominance de la catoptromancie. Immersion du miroir. Apparition démoniaque 171. Rapports avec la mantique égyptienne et le culte d'Apis.

Le miroir et l'hydrie de la Néréide. Rapports avec l'hydromancie de Nectanébo, d'après le Ps.-Callisthène 172. Emploi de figurines pour exciter l'imagination 173.

Recette de cristallomancie 174. La glace et le cristal. Emploi de la glace d'après Michel Scot et Bodin, et dans la magie wallonne. Conclusion touchant l'origine de la cristallomancie 175. Caractère religieux de la méthode.

Autre recette de cristallomancie 176. Le cristal enchâssé dans un anneau. Prescriptions astrologiques 177. *Constellation.* Hallucinations auditives. Rétrécissement des formes de la révélation.

Oomancie 178. Raisons de l'emploi de l'œuf. L'ooscopique ancienne. La divination ominale remplacée par la divination intuitive. Autre recette d'oomancie 179. Eléments astrologiques, magiques et religieux. Combinaison de diverses méthodes 180.

Recettes d'onychomancie. Recours à la démonologie 181. Rites magiques. Rapport possible avec la nécromancie 182. Emploi des torches.

Palamomancie. Invocation religieuse 183. Rôle attribué à St Georges. Parallèles occidentaux.

Combinaisons de la palamomancie et de l'onychomancie avec la gastromancie 184.

2. Monuments

Coupe de Berlin : consultation de Thémis par Egée 185.

Péliké de Naples : Aphrodite et Eros 186.

Canthares de Berthouville : quatre scènes de consultation divinatoire 187.

Fresques de la Villa des Mystères de Pompéi : le silène et les deux satyrisques 188. Interprétation de Rizzo, Comparetti, Mlle Bieber, Maiuri 189. Explication de Miss Cooke, Miss Talbot, Macchioro. Critique du système de Macchioro 191. Prétendus vestiges de la catoptromancie dans le culte de Dionysos. Le texte de Théodore Balsamon 192. Interprétation de la légende du miroir de Dionysos 193. Bas-relief de Milan représentant l'éducation de Dionysos. Opinions de Sogliano et de Rostovtzeff 195. Fresque de la Villa Homérique de Pompéi 196. Analogies avec la peinture de la Villa des Mystères.

Rôle du masque présenté par l'un des satyrisques 197. Comparaison avec une gravure de Hopfer. Parallèles tirés de la magie gréco-égyptienne et médiévale 198. Première apparition de la démonologie dans la catoptromancie.

Le miroir hémisphérique formé par la coupe 199. La révélation de l'artifice employé pour favoriser les hallucinations 200. La thaumaturgie scientifique des anciens. Les *Catoptriques* de Héron d'Alexandrie.

Les disques en terre cuite de Tarente 202.

Index alphabétique 203.

5474 — Imprimerie Vaillant-Carmanne — Liége.

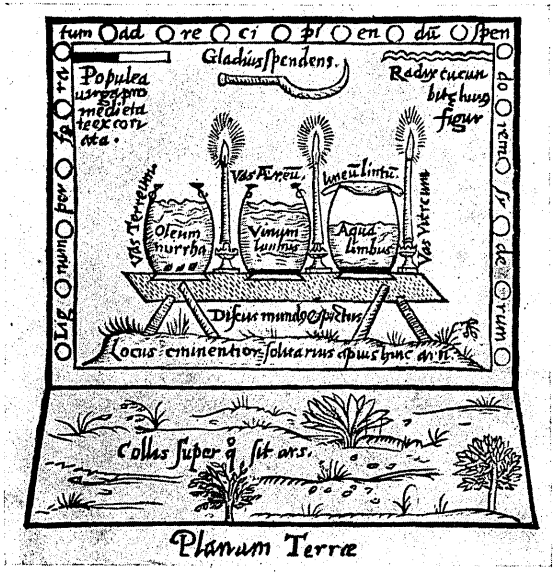


FIG. 1. — Instruments de l'art divinatoire d'Artéfius (p. 20).

FIG. 2. — Miroir magique espagnol (p. 66).

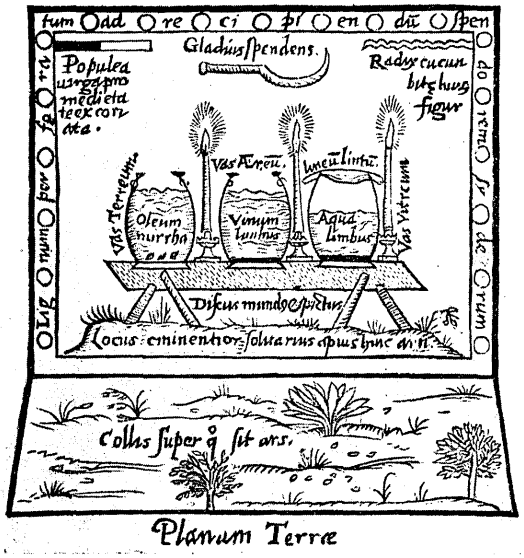


FIG. 1. — Instruments de l'art divinatoire d'Artéfius (p. 20).

FIG. 2. — Miroir magique espagnol (p. 66).

FIG. 3. — Frontispice de la *Magiologia* d'Anhorn (p. 75).

FIG. 4. — Le miroir de cristal du magicien Chr. Wagner (p. 77).

FIG. 3. — Frontispice de la *Magiologia* d'Anhorn (p. 75).

FIG. 4. — Le miroir de cristal du magicien Chr. Wagner (p. 77).

FIG. 5. — John Dee, d'après le frontispice de l'ouvrage de Méric Casaubon (p. 79).

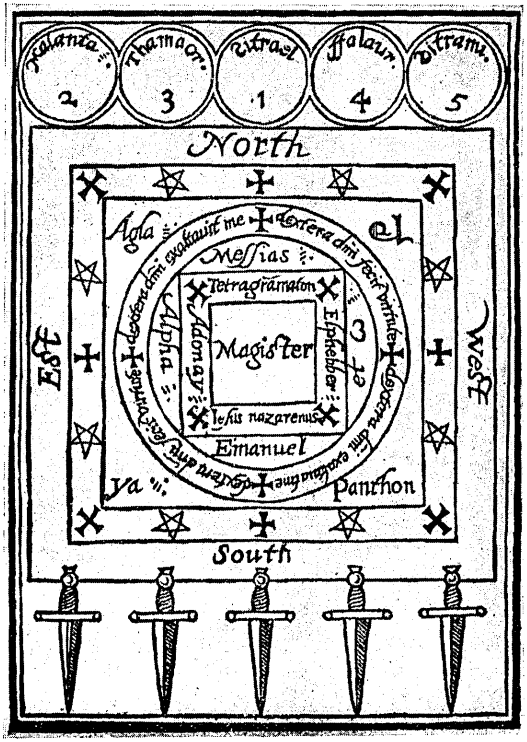


FIG. 6. — Plan d'une opération catoptromantique d'après un traité de magie anglais (p. 107).

FIG. 5. — John Dee, d'après le frontispice de l'ouvrage de Méric Casaubon (p. 79).

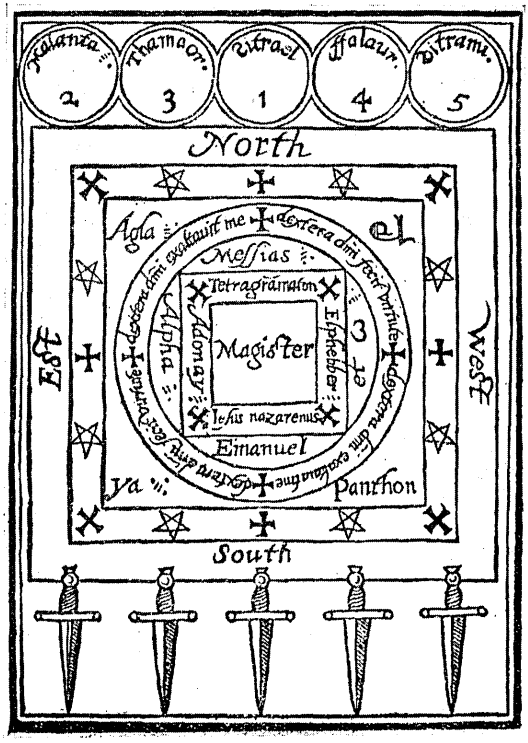


FIG. 6. — Plan d'une opération catoptromantique d'après un traité de magie anglais (p. 107).

FIG. 7. — Autel magique et miroir aux apparitions, d'après Papus (p. 114).

FIG. 8. — Catoptromancie d'après le ms. de Bologne 3632, f. 347 (p. 160).

FIG. 7. — Autel magique et miroir aux apparitions, d'après Papus (p. 114).

FIG. 8. — Catoptromancie d'après le ms. de Bologne 3632, f. 347 (p. 160).

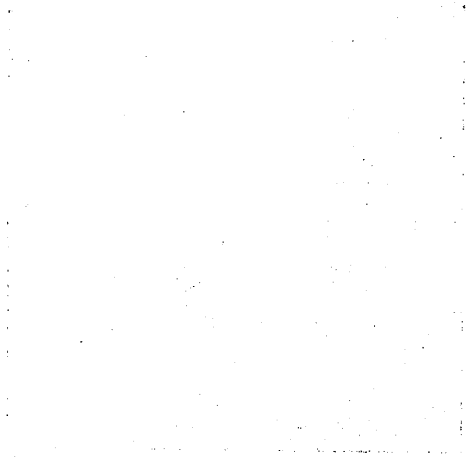


FIG. 9. — Catoptromancie de Simonide
d'après le ms. de Bologne 3632, f. 345 (p. 160).

FIG. 9. — Catoptromancie de Simonide
d'après le ms. de Bologne 3632, f. 345 (p. 160).

FIG. 10. — Catoptromancie d'après le ms. de Bologne 3632, f. 349 v° (p. 162).

FIG. 11. — Cristallomancie d'après le ms. de Bologne 3632, f. 347 v° (p. 174).

FIG. 10. — Catoptromancie d'après le ms. de Bologne 3632, f. 349 v° (p. 162).

FIG. 11. — Cristallomancie d'après le ms. de Bologne 3632, f. 347 v° (p. 174).

FIG. 12. — Oomancie d'après le ms. de Bologne 3632, f. 346 v° (p. 179).

FIG. 13. — Onychomancie d'après le ms. de Bologne 3632, f. 346 (p. 181).

FIG. 12. — Oomancie d'après le ms. de Bologne 3632, f. 346 v° (p. 179).

FIG. 13. — Onychomancie d'après le ms. de Bologne 3632, f. 346 (p. 181).

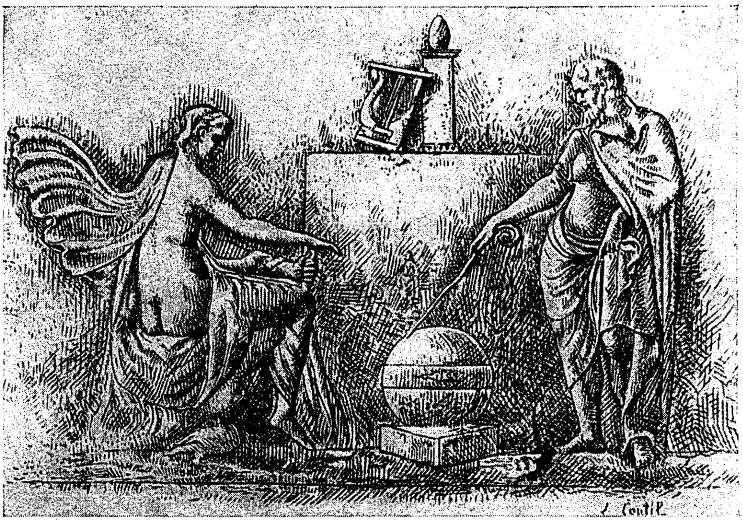


FIG. 14. — 1er Canthare du Trésor de Berthouville, face A (p. 187).

FIG. 15. — 1er Canthare du Trésor de Berthouville, face B (p. 187).

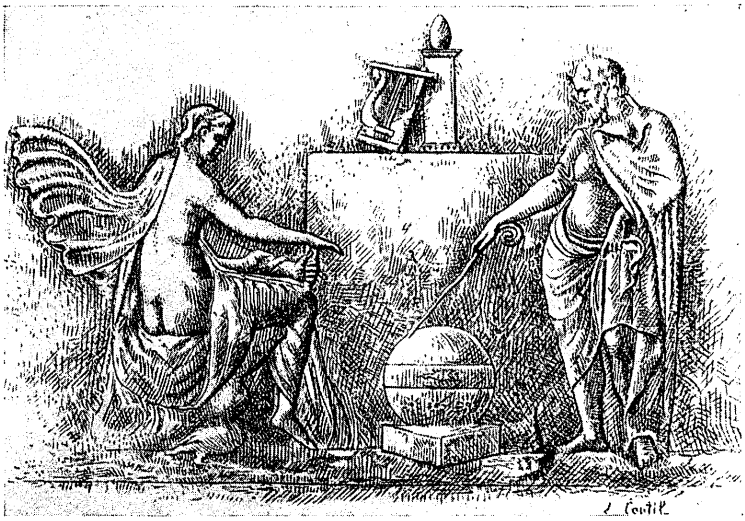


FIG. 14. — 1er Canthare du Trésor de Berthouville, face A (p. 187).

FIG. 15. — 1er Canthare du Trésor de Berthouville, face B (p. 187).

FIG. 16. — 2e Canthare du Trésor de Berthouville, face A (p. 187).

FIG. 17. — 2e Canthare du Trésor de Berthouville, face B (p. 187).

FIG. 16. — 2e Canthare du Trésor de Berthouville, face A (p. 187).

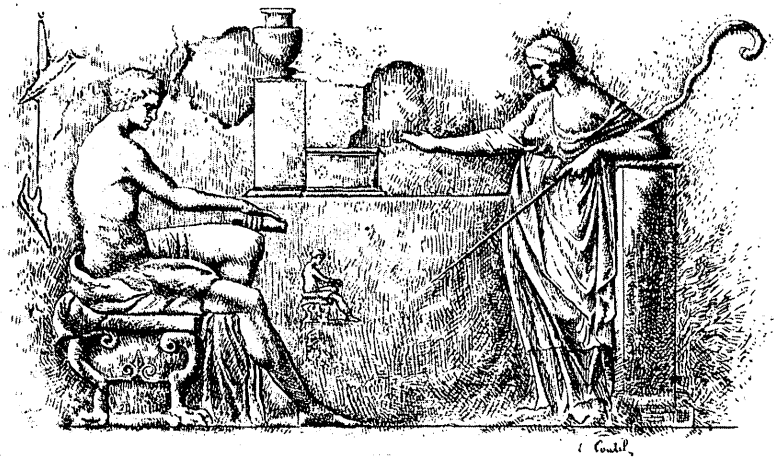


FIG. 17. — 2e Canthare du Trésor de Berthouville, face B (p. 187).

FIG. 18. — Egée consultant Thémis. (Coupe de Berlin, p. 185).

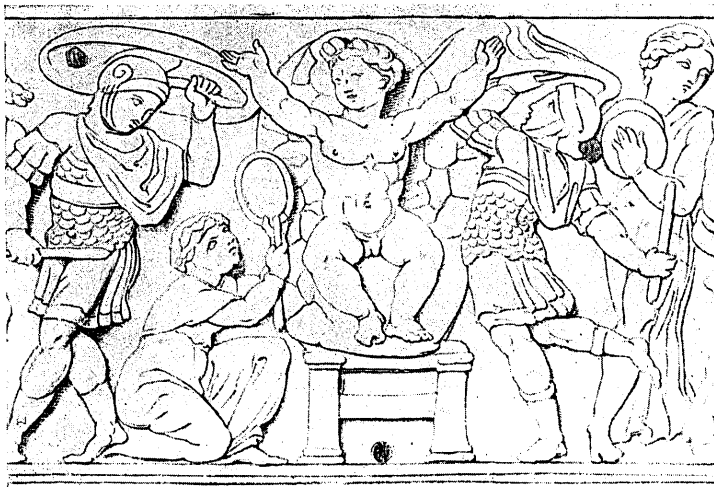


FIG. 19. — L'éducation de Dionysos. (Bas-relief d'ivoire de Milan, p. 193).

FIG. 18. — Egée consultant Thémis. (Coupe de Berlin, p. 185).

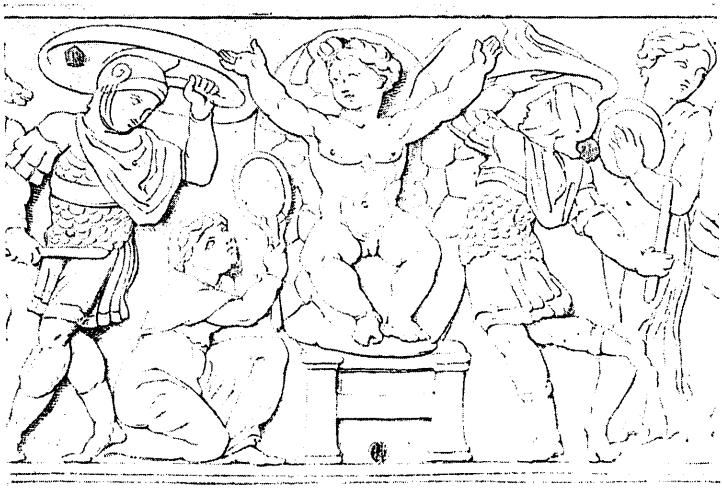
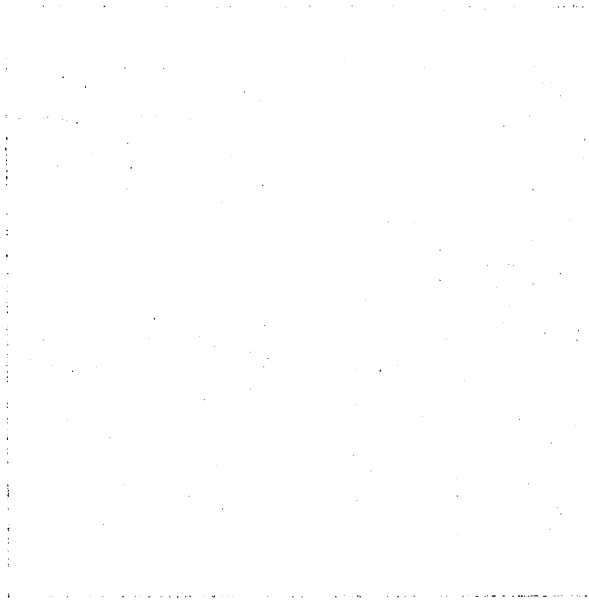


FIG. 19. — L'éducation de Dionysos. (Bas-relief d'ivoire de Milan, p. 193).



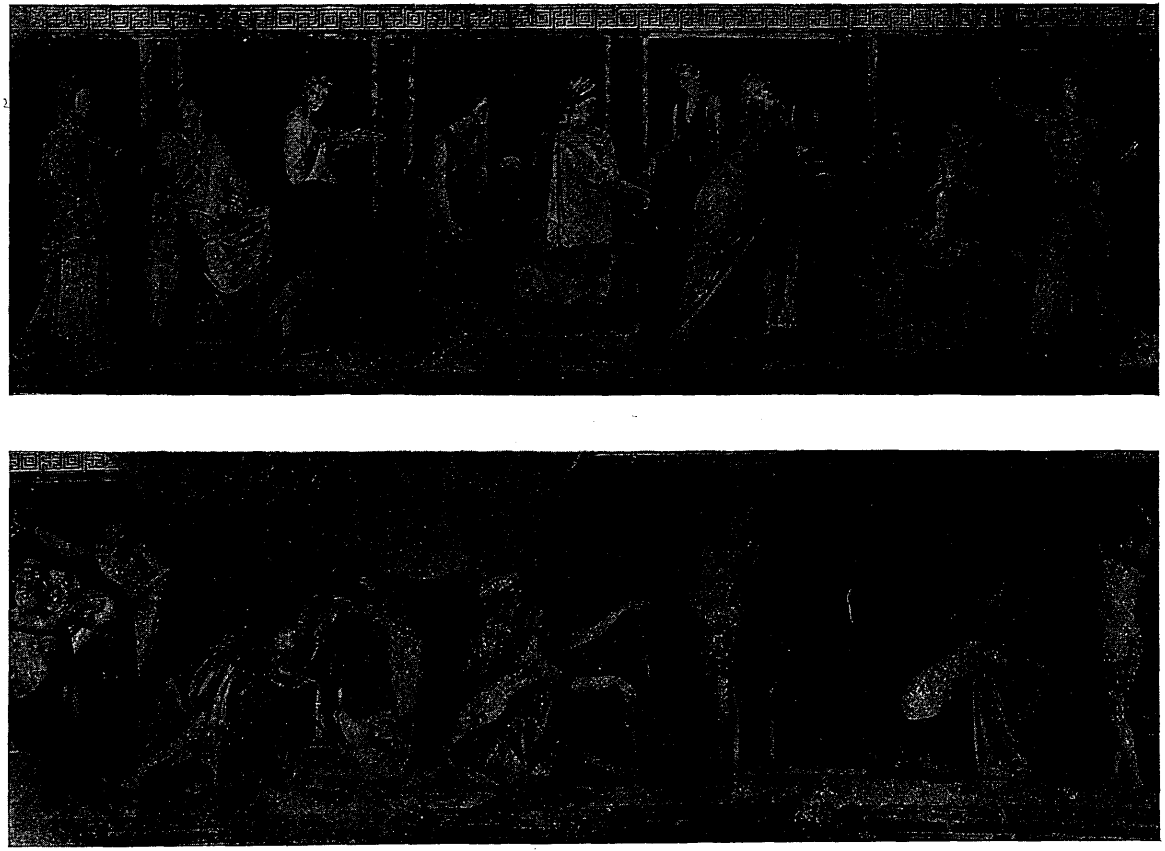


FIG. 20. — Peintures du triclinium de la Villa des Mystères de Pompéi (p. 188).

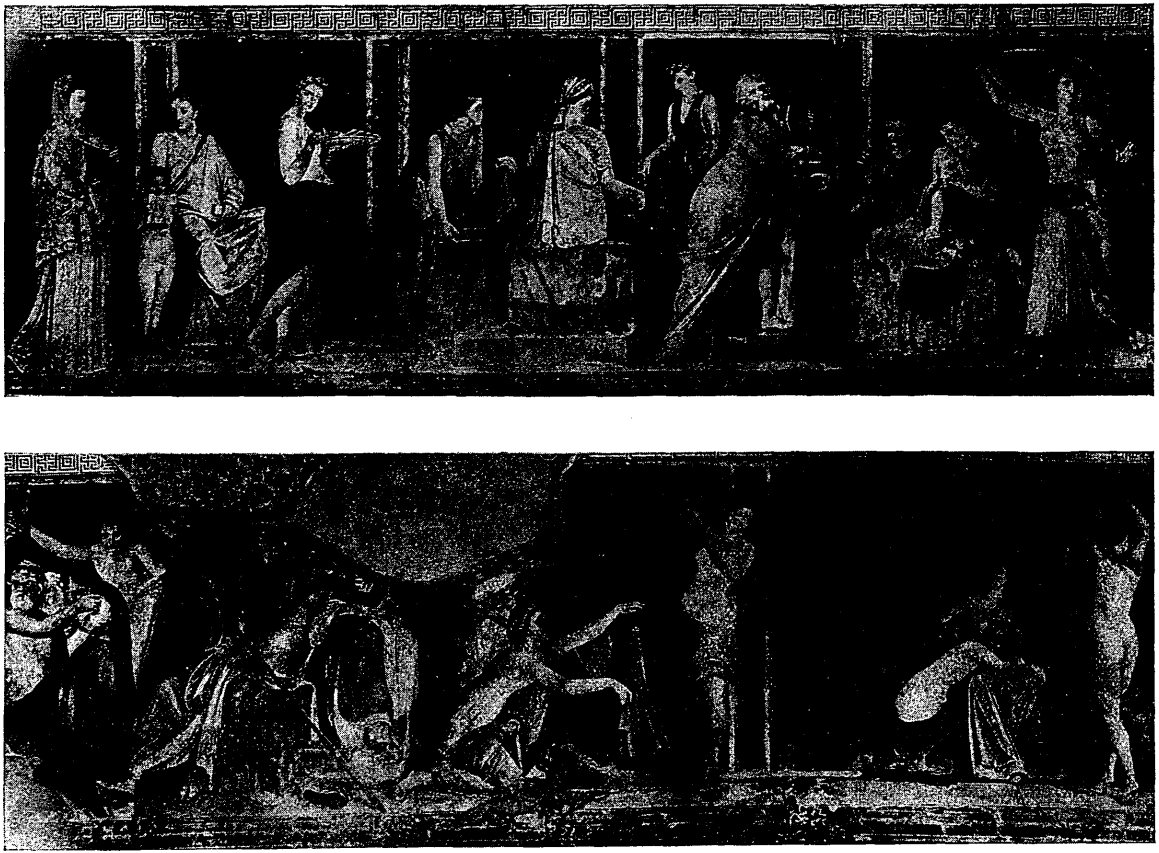


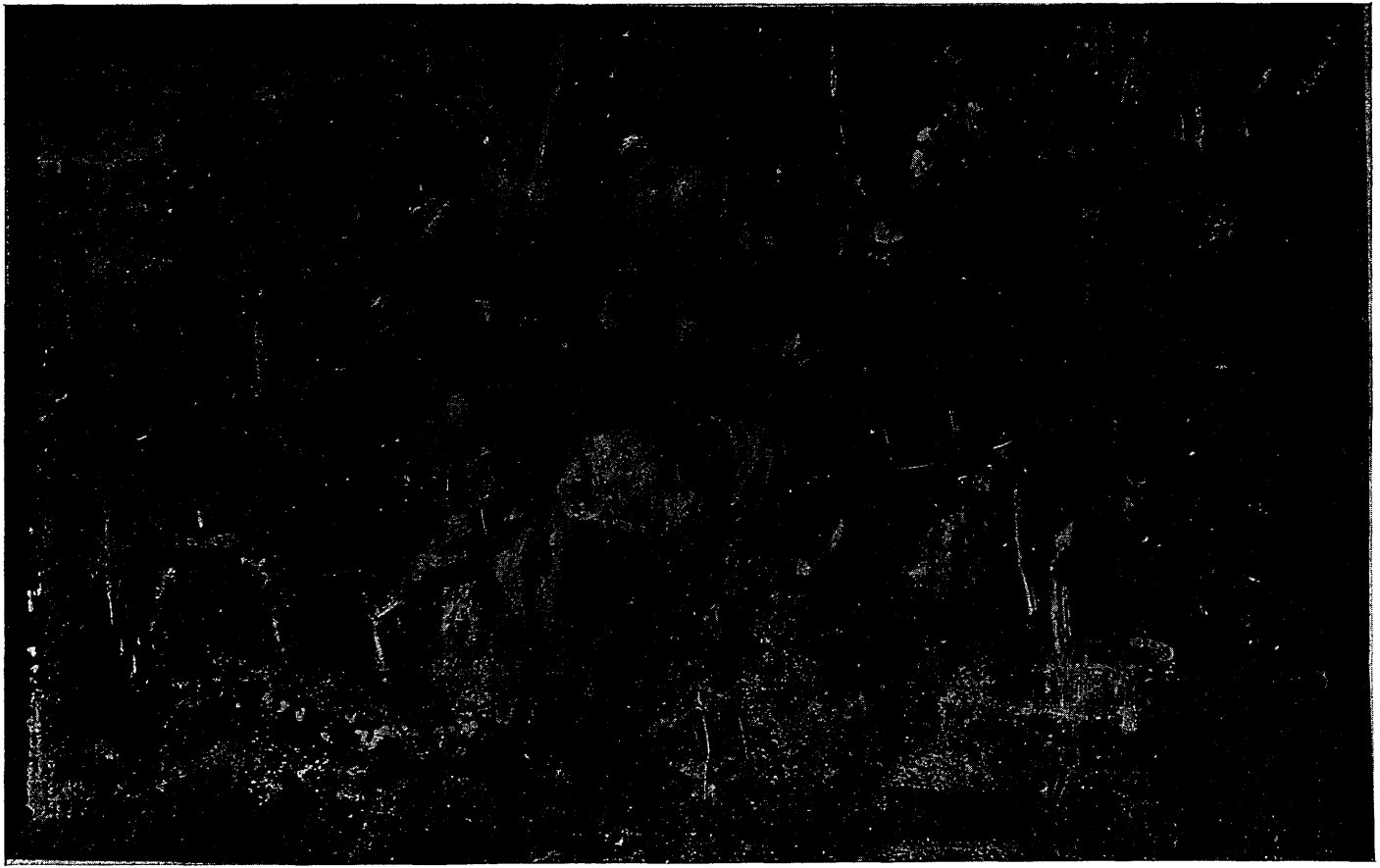
FIG. 20. — Peintures du triclinium de la Villa des Mystères de Pompéi (p. 188).

FIG. 21. — Scène de catoptromancie de la Villa des Mystères (p. 189)

FIG. 22. — Gravure de Daniel Hopfer, XVIe s. (p. 197).

FIG. 21. — Scène de catoptromancie de la Villa des Mystères (p. 189)

FIG. 22. — Gravure de Daniel Hopfer, XVIe s. (p. 197).



Pl. XIII.

FIG. 23. — Scène de catoptromancie : peinture de la « Maison homérique » à Pompéi (p. 196).

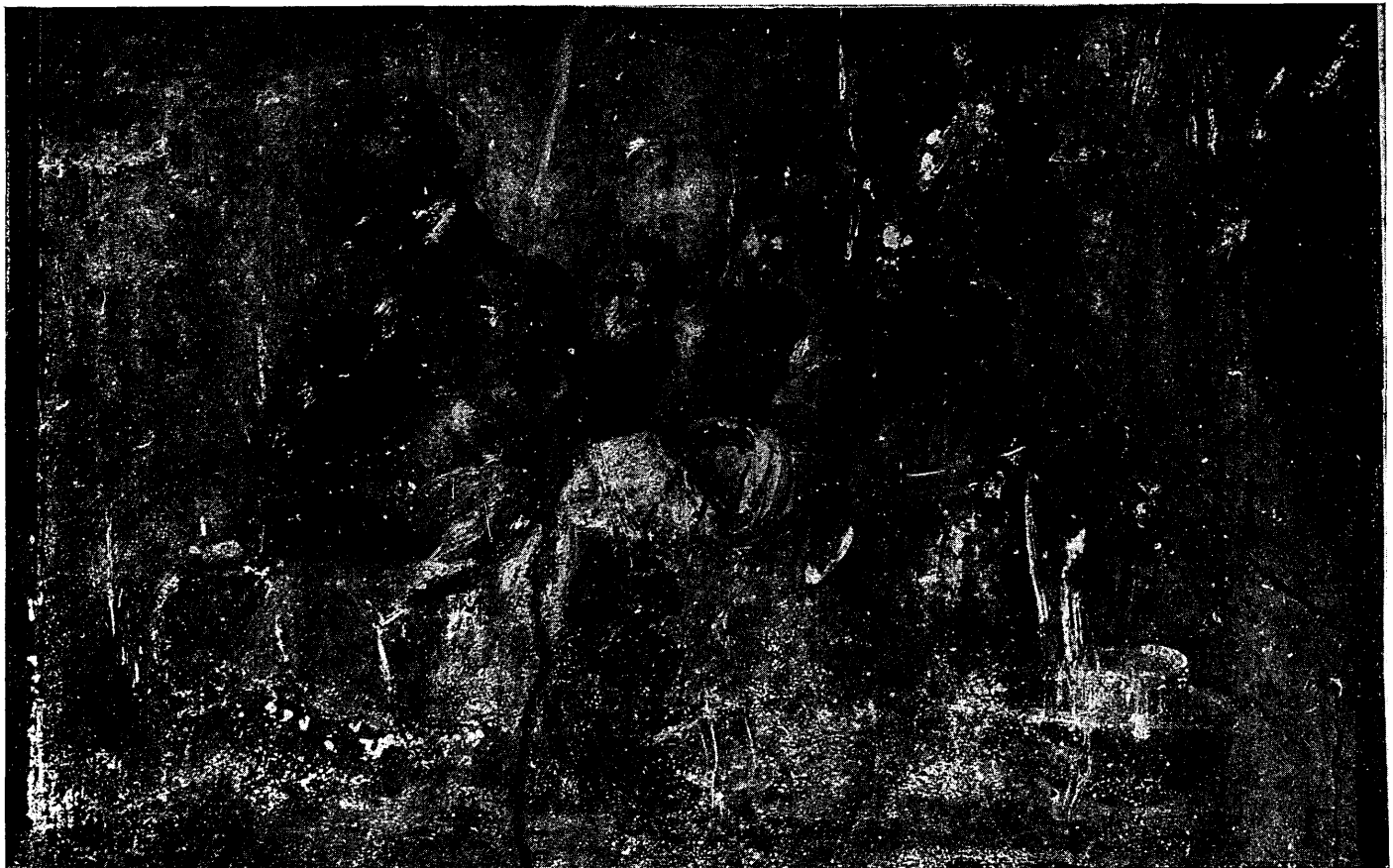


FIG. 23. — Scène de catoptromancie : peinture de la « Maison homérique » à Pompéi (p. 196).

Fasc. XXIV. — J. P. WALTZING. *Apologétique de Tertullien.* II. Commentaire analytique, grammatical et historique. 1919. 234 pp. Epuisé

Fasc. XXV. — J. P. WALTZING. *Plaute. Les Captifs.* Texte, traduction et commentaire analytique, grammatical et critique. 1921. 100 + 144 pp. ..... 50 fr. 00

Fasc. XXVI. — A. HUMPERS. *Etude sur la Langue de Jean Lemaire de Belges.* 1921. 244 pp. ..... 35 fr. 00

Fasc. XXVII. — F. ROUSSEAU. *Henri l'Aveugle, comte de Namur et de Luxembourg.* 1921. 125 pp. ..... 15 fr. 00

Fasc. XXVIII. — J. HAUST. *Le dialecte liégeois au XVIIe siècle. Les trois plus anciens textes* (1620-1630). Édition critique, avec commentaire et glossaire. 1921. 84 pp. ..... 15 fr. 00

Fasc. XXIX. — A. DELATTE. *Essai sur la politique pythagoricienne.* 1922. 295 pp. (Prix Bordin, de l'Institut) ..... Epuisé

Fasc. XXX. — J. DECHAMPS. *Sainte-Beuve et le sillage de Napoléon* 1922. 117 pp ..... 15 fr. 00

MÊME SÉRIE (25 × 16).

Fasc. XXXI. — C. TIHON. *La Principauté et le Diocèse de Liége sous Robert de Berghes* (1557-1564). 1923. (Avec deux cartes.) 331 pp. 45 fr. 00

Fasc. XXXII. — J. HAUST. *Étymologies wallonnes et françaises.* 1923. 357 pp. ..... 50 fr. 00

Fasc. XXXIII. — A. L. CORIN. *Sermons de J. Tauler.* I. *Le codex Vindobonensis* 2744, *édité pour la première fois.* 1924. 372 pp. .... 60 fr. 00

Fasc. XXXIV. — A. DELATTE. *Les Manuscrits à Miniatures et à Ornements des Bibliothèques d'Athènes.* 1926. 128 pp. et 48 planches Epuisé

Fasc. XXXV. — OSCAR JACOB. *Les esclaves publics à Athènes.* 1928. 214 pp. ..... 30 fr. 00

Fasc. XXXVI. — A. DELATTE. *Anecdota Atheniensia.* Tome I: Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions. 1927. 740 pp. avec des figures. ..... Epuisé

Fasc. XXXVII. — JEAN HUBAUX. *Le réalisme dans les Bucoliques de Virgile.* 1927. 144 pp. ..... Epuisé

Fasc. XXXVIII. — PAUL HARSIN. *Les relations extérieures de la principauté de Liége sous Jean Louis d'Elderen et Joseph Clément de Bavière* (1688-1723). 1927. 280 pp. ..... 40 fr. 00

Fasc. XXXIX. — PAUL HARSIN. *Étude critique sur la bibliographie des œuvres de Law* (avec des mémoires inédits). 1928. 128 pp. Epuisé

Fasc. XL. — ALBERT SEVERYNS. *Le Cycle épique dans l'École d'Aristarque.* 1928. 476 pp. (Prix Th. Reinach de l'Assoc. des Etudes grecques en France). ..... Epuisé

Fasc. XLI. — JEANNE-MARIE H. THONET. *Étude sur Edward FitzGerald et la littérature persane, d'après les sources originales.* 1929. 144 pp. ..... 30 fr. 00

Fasc. XLII. — A. L. CORIN. *Sermons de J. Tauler.* II. *Le codex Vindobonensis* 2739, *édité pour la première fois.* 1929. 548 pp. 80 fr. 00

Fasc. XLIII. — L. E. HALKIN. *Réforme protestante et Réforme catholique au diocèse de Liége. Le Cardinal de la Marck, Prince Évêque de Liége* (1505-1538). 1930. 314 pp. (Prix Thérouanne, de l'Académie Française) ..... Epuisé

Fasc. XLIV. — **Serta Leodiensia.** *Mélanges de Philologie classique publiés à l'occasion du Centenaire de l'Indépendance de la Belgique.* 1930 328 pp. ..... 80 fr. 00

Fasc. XLV. — EUDORE DERENNE. *Les Procès d'impiété intentés aux Philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J.-C.* 1930. 272 pp. (Prix de l'Association des Etudes Grecques en France) 60 fr. 00

Fasc. XLVI. — A. L. CORIN. *Comment faut-il prononcer l'allemand ?* 1931. 164 pp. ..... 25 fr. 00

Fasc. XLVII. — EUG. BUCHIN. *Le règne d'Erard de la Marck.* 1931. 272 pp. ..... 55 fr. 00

Fasc. XLVIII. — A. DELATTE. *La catoptromancie grecque et ses dérivés.* 1932. 222 pp., 13 planches (23 figures) ..... 60 fr. 00

DU MÊME AUTEUR:

Etudes sur la magie grecque : 209 p., 7 planches et 14 gravures. — I : *Bulletin de Correspondance Hellénique*, t. XXXVII, pp. 247-278. — II : *Musée Belge*, t. XVII, pp. 321-337. — III et IV : *Musée Belge*, t. XVIII, pp. 5-96. — V : *Bulletin de Correspondance Hellénique*, t. XXXVIII, pp. 189-249. — VI : *Musée Belge*, t. XXVI pp. 253-259.

Etudes sur la Littérature pythagoricienne. (Bibliothèque de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, fasc. 217). Paris, Champion, 1915. 314 pp. Ouvrage honoré du Prix Zographos par l'Assoc. pour l'encouragement des Etudes grecques en France.

Essai sur la politique pythagoricienne (Bibliothèque de la Faculté de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège, t. XXIX). Liège, Vaillant-Carmanne, 1922. 292 pp. Ouvrage auquel l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres a accordé un Prix Bordin.

La Vie de Pythagore de Diogène Laërce. Edition critique avec Introduction et Commentaire. (Mémoires couronnés — Prix Gantrelle — par l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, deuxième série, t. XVII). Bruxelles, Lamertin, 1922. 271 pp.

Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum : tome X. Codices Athenienses. Description et Extraits. Bruxelles, Lamertin, 1924, 292 pp.

Les manuscrits à miniatures et à ornements des Bibliothèques d'Athènes. Paris, Champion, 1926. 128 pp. et 48 planches.

Anecdota Atheniensia. Recueil de textes grecs inédits. Tome I : Textes relatifs à l'histoire des religions. Paris, Champion, 1927. 740 pp., avec des figures.

En collaboration :

Serta Leodiensia : Mélanges de philologie classique publiés à l'occasion du Centenaire de l'Indépendance de la Belgique. Paris, Champion, 1930. 328 pp.

En préparation :

Anecdota Atheniensia. Recueil de textes grecs inédits. Tome II : Textes relatifs à l'histoire des sciences et de la philosophie.

UNIVERSITY OF CHICAGO
19 764 073

BL
795
.06D33

DELATTE
La catoptromancie
grecque et ses dérivés

JUL 9 1957
FEB 6 1967

New book
B. Wiles Fac (Art)

BL
795
.06D33

CLASSICS LIBRARY