



HAL
open science

Adaptations de thèmes magico-cabalistiques juifs médiévaux par le Quattrocento italien

Flavia Buzzetta

► **To cite this version:**

Flavia Buzzetta. Adaptations de thèmes magico-cabalistiques juifs médiévaux par le Quattrocento italien : Etude des manuscrits Commentum Sefer Iesire (Vat. Ebr. 191 ff. 1r-12r) et Liber de homine (Vat. Ebr. 189 ff. 398r-509v) traduits par Flavius Mithridate pour Jean Pic de la Mirandole (v. 1485-1486). 2014. halshs-01001691

HAL Id: halshs-01001691

<https://shs.hal.science/halshs-01001691>

Preprint submitted on 4 Jun 2014

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

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

Adaptations de thèmes magico-cabalistiques juifs médiévaux par le Quattrocento italien

Flavia Buzzetta

N°68 | mai 2014

L'article propose une étude des liens entre la pensée magique juive et la pensée chrétienne à l'aube de la Renaissance. Il vise à démontrer l'interpénétration profonde entre ces milieux culturels et les hybridations conceptuelles qui ressortent de l'analyse des doctrines répandues dans l'Italie du XV^e siècle. En s'appuyant sur l'étude de deux manuscrit ashkénazes, le *Commentum Sefer Iesire* (Vat. Ebr. 191 ff. 1r-12r) et le *Liber de homine* (Vat. Ebr. 189 ff. 398r-509v), traduits en latin par Flavius Mithridate pour Jean Pic de la Mirandole, on met en lumière le passage du savoir magico-cabalistique juif dans le nouveau contexte renaissant. La recherche développe des thèmes hétérogènes et des perspectives très variées, par exemple le golem et ses adaptations chrétiennes, le vocabulaire démonologique et angéologique adopté dans le *Liber de homine* ainsi que les doctrines magiques et mytho-astrologiques.

Working Papers Series

Adaptations de thèmes magico-cabalistiques juifs médiévaux par le Quattrocento italien

Etude des manuscrits *Commentum Sefer Iesire* (Vat. Ebr. 191 ff. 1r-12r) et *Liber de homine* (Vat. Ebr. 189 ff. 398r-509v) traduits par Flavius Mithridate pour Jean Pic de la Mirandole (v. 1485-1486)

Flavia Buzzetta

Mai 2014

L'auteur

Flavia Buzzetta a obtenu en 2011 un doctorat en cotutelle (Université de Palerme et Ecole Pratique des Hautes Etudes de Paris) en Philosophie et Histoire des Religions et Anthropologie Religieuse. Elle a été en 2013 postdoctoral Fellow dans le programme Fernand Braudel à la Fondation Maison des Sciences de l'Homme et au Laboratoire d'excellence Hastec de Paris. Son laboratoire de rattachement a été le Centre Jean Pépin de Paris (UPR 76). Elle est membre associé du Labex Hastec et collabore avec l'Officina di Studi Medievali de Palerme. Elle conduit des recherches sur les rapports et les échanges entre la pensée juive et la pensée chrétienne à la Renaissance, dans les domaines philosophiques, magiques et cabalistiques.

Le texte

L'auteur a bénéficié d'une bourse Fernand Braudel IFER en 2013, au Laboratoire d'excellence Hastec.

Citer ce document

Flavia Buzzetta, *Adaptations de thèmes magico-cabalistiques juifs médiévaux par le Quattrocento italien*, FMSH-WP-2014-68, mai 2014.

© Fondation Maison des sciences de l'homme - 2013

Informations et soumission des textes :

wpfms@ms-h-paris.fr

Fondation Maison des sciences de l'homme
190-196 avenue de France
75013 Paris - France

<http://www.msh-paris.fr>

<http://halshs.archives-ouvertes.fr/FMSH-WP>

<http://wpfms.hypotheses.org>

Les Working Papers et les Position Papers de la Fondation Maison des sciences de l'homme ont pour objectif la diffusion ouverte des travaux en train de se faire dans le cadre des diverses activités scientifiques de la Fondation : Le Collège d'études mondiales, Bourses Fernand Braudel-IFER, Programmes scientifiques, hébergement à la Maison Suger, Séminaires et Centres associés, Directeurs d'études associés...

Les opinions exprimées dans cet article n'engagent que leur auteur et ne reflètent pas nécessairement les positions institutionnelles de la Fondation MSH.

The Working Papers and Position Papers of the FMSH are produced in the course of the scientific activities of the FMSH: the chairs of the Institute for Global Studies, Fernand Braudel-IFER grants, the Foundation's scientific programmes, or the scholars hosted at the Maison Suger or as associate research directors. Working Papers may also be produced in partnership with affiliated institutions.

The views expressed in this paper are the author's own and do not necessarily reflect institutional positions from the Foundation MSH.

Résumé

L'article propose une étude des liens entre la pensée magique juive et la pensée chrétienne à l'aube de la Renaissance. Il vise à démontrer l'interpénétration profonde entre ces milieux culturels et les hybridations conceptuelles qui ressortent de l'analyse des doctrines répandues dans l'Italie du XV^e siècle. En s'appuyant sur l'étude de deux manuscrits ashkénazes, le *Commentum Sefer Iesire* (Vat. Ebr. 191 ff. 1r-12r) et le *Liber de homine* (Vat. Ebr. 189 ff. 398r-509v), traduits en latin par Flavius Mithridate pour Jean Pic de la Mirandole, on met en lumière le passage du savoir magico-cabalistique juif dans le nouveau contexte renaissant. La recherche développe des thèmes hétérogènes et des perspectives très variées, par exemple le golem et ses adaptations chrétiennes, le vocabulaire démonologique et angelologique adopté dans le *Liber de homine* ainsi que les doctrines magiques et mytho-astrologiques.

Mots-clefs

Renaissance, magie, Cabale, Golem, démonologie

Italian Renaissance interpretation of Jewish Medieval Magic and Kabbalah

Study of the manuscripts *Commentum Sefer Iesire* (Vat. Ebr. 191 ff. 1r-12r) and *Liber de homine* (Vat. Ebr. 189 ff. 398r-509v), translated by Flavius Mithridate for Giovanni Pico della Mirandola (1485-1486)

Abstract

This article is focused on the exchanges between the Jewish magical thoughts and the Christian thoughts in the first Italian Renaissance. The study analyses the adaptations of some Jewish magical topics, for example the golem and the demonology, and their diffusion in the Latin Renaissance culture. The research is founded on the Hassidic Ashkenazy treatises *Commentum Sefer Iesire* (Vat. Ebr. 191 ff. 1r-12r) and *Liber de homine* (Vat. Ebr. 189 ff. 398r-509v), Latin translations of Jewish Magical Kabbalistic texts done by Flavius Mithridate for Giovanni Pico della Mirandola at the end of '400. The critical-historiographical coordinates are those of a study about the hybridizations and the reformulations of philosophical and magical themes through the mithridatic *translatio studiorum*.

Keywords

Renaissance, magic, Kabbalah, Golem, demonology

Sommaire

1. <i>Commentum Sefer Iesire</i> : le <i>golem</i> et sa réélaboration par le <i>Quattrocento</i> italien	5
1.1. Flavius Mithridate traducteur/interprète de l' <i>anthropos</i> artificiel	6
1.2. Gilles de Viterbe et la damnation du <i>golem</i>	6
1.3. Ludovico Lazzarelli et la <i>generatio mystica</i> du <i>golem</i>	7
2. <i>Liber de homine</i>	9
2.1. Sujets de l'action magique : <i>cacodemones</i> et <i>praefecti</i>	10
2.1.1 <i>Praefecti, angeli et hommes angélisés</i>	
2.1.2 <i>Cacodemones. Sources linguistiques</i>	
2.1.3 <i>Démonologie du Liber de homine : cacodemones, shedim, mazichim, lilioth</i>	
2.1.4 <i>Perspectives du cacodemon à la Renaissance</i>	
2.2. Typologie, Instruments et techniques de l'action magique	12
2.2.1 <i>Conjurationes et typologies de magie</i>	
2.2.2 <i>Magie de l'image</i>	
2.3. Adaptation du mythe grecque dans la magie juive	15
Bibliographie	15
Index des Manuscrits et sources primaires	15
Sélection bibliographique. Sources secondaires	16

A la fin du XV^e siècle l'activité de traduction de Guglielmo Raimondo Moncada *alias* Flavius Mithridate a déterminé une importante *translatio studiorum* pour la pensée renaissante chrétienne. Ses versions latines de textes hébreux exécutées pour Jean Pic de la Mirandole constituent une importante acquisition dans l'histoire de la pensée de la Renaissance. La transmission de ces œuvres se montre souvent comme une réélaboration créative de la part du juif converti qui, avec ses interventions (gloses, interpolations, transpositions et substitutions terminologiques) a reformulé le sens du texte, en donnant à ses lecteurs latins des textes anciens relus à travers une nouvelle médiation conceptuelle. Cette activité a été déterminante dans la réception et l'élaboration de thèmes juifs faites par des auteurs chrétiens du *Quattrocento* qui ont adapté, souvent par des hybridations conceptuelles, la pensée juive dans leurs spéculations philosophiques. Parmi les textes disponibles dans la bibliothèque de Jean Pic de la Mirandole, j'ai choisi d'axer mes recherches sur le *Commentum Sefer Isire* et sur le *Liber de homine*, deux traités ashkénazes magico-cabalistiques. Ces œuvres sont des synthèses de connaissance « ergétique », dans laquelle les éléments magiques juifs sont mélangés d'une façon typiquement synchrétique avec un profond esprit religieux. J'utilise ici le mot « ergétique » selon sa signification (élaborée par Amos Funkenstein et Moshe Idel) de connaissance pratique, d'action visant à la transformation spirituelle de l'individu et de la réalité environnante. Ces procédés sont insérés dans le cadre de la magie répandue à l'aube de la Renaissance, qui se structure grâce à l'apport de nombreuses sources textuelles hétérogènes (grecques, juives, arabes) et où domine l'idée de mouvement et de passage d'une tradition à l'autre en vue d'une interpénétration profonde des savoirs.

Le *Commentum Sefer Isire* et le *Liber de homine*, œuvres jusqu'à nos jours inédites dont je donnerai une première édition, sont conservés dans le Vat. Ebr. 191 (ff. 1r-12r) et dans le Vat. Ebr. 189 (ff. 398r-509v). J'ai effectué une première transcription et une traduction provisoire de ces textes pendant mes études de doctorat (Université de Palerme en cotutelle avec l'EPHE) et j'ai confronté cette transcription avec celle effectuée à la Renaissance par Gilles de Viterbe (1469-1532), elle aussi actuellement inédite (et déposée à la Bibliothèque Angelica de Rome, ms. 63 cc. 310v – 375v). Le *Liber de homine* et le *Commentum*

Sefer Isire ont été compilés à l'origine dans le milieu culturel des Hassidim ashkénazes et, dans le cas spécifique du *Commentum*, on peut identifier l'auteur avec certitude en Eleazar de Worms (v. 1160 – 1238) lui-même. Le courant du piétisme rhénan répandu dans l'Allemagne des XII^e-XIII^e siècles a élaboré une vaste production littéraire dans laquelle convergent et coexistent des éléments hétérogènes, à la fois religieux, philosophiques, magiques et mystiques. L'idéal ascétique de contemplation de la *Merkavah* et la pénétration du sens supposément secret des Écritures s'appuient sur une forme de méditation active, sur les techniques de permutation linguistiques et sur la valeur symbolique des nombres. La piété religieuse assimile ici les anciennes traditions magiques comme une partie intégrante et une étape dans l'ascèse mystique.

1. *Commentum Sefer Isire* : le golem et sa réélaboration par le Quattrocento italien

Le *Commentum Sefer Isire*, contenu dans le manuscrit Vat. Ebr. 191 ff. 1r-12r, est une traduction latine du *Perush Sefer Yetsirah* d'Eleazar de Worms, qui propose une interprétation magique du *Sefer Yetsirah*. Ce commentaire se situe dans le courant exégétique qui considère le *Sefer Yetsirah* comme un manuel de magie exposant l'action créatrice divine; cette action se manifeste comme un processus linguistique qui contient les paradigmes verbaux de la création. C'est une théorie cosmopoiétique des lettres de l'alphabet, considérées comme les éléments originaires de la langue divine, paradigmes et fondements ontologiques de la réalité créée. La première partie du *Commentum* expose la doctrine de la Décade séfirotique, dans un langage très complexe et riche d'images symboliques et allusives. Une deuxième section est axée sur la fonction cosmopoiétique des lettres de l'alphabet hébraïque qui structurent les trois niveaux ontologiques présents dans le *Sefer Yetsirah* lui-même : le cosmos, le temps, l'homme. La troisième partie développe la théorie du pouvoir créateur des lettres. La *hokmat ha-tseruf*, c'est-à-dire la science de la combinaison et de la permutation des lettres, est le fondement notamment de la création de l'*anthropos* artificiel, le *golem*, thème dont ce manuscrit offre la plus

ancienne attestation textuelle connue. Chaque lettre correspond à une partie du corps humain et il ne s'agit pas seulement d'un rapport de similitude mais presque d'identité entre l'élément linguistique et le membre corporel. Au f. 10v il est écrit : *Similiter in generatione particulari puta alicuius membri particularis ut si volueris creare oculum considera litteram indicantem illud membrum et reflecte super eam circulum per revolutionem et prefice illam litteram capiendo terram novam desub terra virgine*. La *revolutio* se réfère aux roues alphabétiques avec lesquelles on vivifie la matière inerte. Cette permutation peut aussi réduire en poudre et annihiler l'homme artificiel avec la rotation inversée (*in reducendo ad pulverem ille eedem littere girantur retro et fit corruptio*, f. 10v). Ce procédé permet à l'homme de s'assimiler à Dieu. De fait, au f. 10v, il est encore écrit : *Hoc modo unitas cum omnibus et omnes cum unitate et hoc modo fiunt homines similes deo*.

L'assimilation et la réélaboration de ces idées et de cette technique d'animation de la matière dans le *Quattrocento* italien peuvent être identifiées dans l'utilisation du mot *golem*. On peut repérer trois adaptations sémantiques de *golem* chez Flavius Mithridate, Ludovico Lazzarelli et Gilles de Viterbe, qui manifestent des perspectives spéculatives différentes.

1.1. Flavius Mithridate traducteur/interprète de l'*anthropos* artificiel

Le mot *golem* qui, dans la tradition juive, désigne l'homme artificiel créé par des techniques magico-linguistiques, appelées *revolutiones* ou *rotationes* alphabétaires dans la traduction latine de Mithridate, est utilisé seulement une fois dans le texte biblique, au Psaume 139,16, où il signifie l'homme en cours de formation, l'étape qui précède l'apparition du protoplaste Adam. Dans le *Commentum Sefer Iesire*, Mithridate traduit l'hébreu *golem* (גולם) avec les mots latins *massa* et *figura*. Au f. 10v, dans lequel sont décrites les techniques pour la vivification des organes du corps à travers la rotation de l'alphabet hébreu, la matière terrestre (*terra nova*) apte à recevoir l'action magique est appelée *massa* (*ex illa terra fac massam*). Cette *massa* est l'informe qui doit être animé par la *revolutio alphabetaria*, qui représente l'élément magique ; on peut considérer cette action comme une empreinte linguistique vivifiante. Selon cette signification, le *golem/massa* est une première ébauche matérielle qui va devenir

un organe composant du corps, ou même le corps dans sa totalité. *Ex illa terra fac massam quam vis creare et vivificatur*, si on lit le texte avec le mot *golem*, on aura *ex illa terra fac golem quam vis creare et vivificatur*. Le *golem* qu'on veut créer sera vivifié avec ces procédés ergétiques. Cette traduction de Mithridate donne des indications explicatives pour la compréhension des démarches magiques, en fait le *massa* rattache le *golem* aux sources matérielles.

Figura est la deuxième traduction du mot *golem* dans le *Commentum* ; par rapport à *massa* elle caractérise la forme visuelle de la créature artificielle. Au f. 12v, après les indications rituelles pour la réalisation de l'*anthropos* tellurique (*et habeat terram virginem ex loco inculto et malaxet illam terram cum aqua fonti vivi*), Mithridate utilise la *figura* pour donner une connotation plastique à la matière informe. Avec les mots *et faciat figuram*, il traduit l'hébreu ג' יעשה גולם אחד. La correspondance établie entre le *golem* et la *figura* se situe dans la perspective visuelle de l'apparition de la forme grâce à l'action poétique humaine. Le *golem/figura* est donc une image anthropomorphique qui attend l'animation et le pouvoir des lettres de l'alphabet. L'idée d'un *golem* comme image est présente aussi au f. 7v, où la *figura* indique l'aspect extérieur de la lettre *aleph*, son signe graphique.

Massa et *figura* sont deux caractérisations du *golem* dans son rapport avec la matière, comme un produit iconique artificiel humain qui ressortit à la terre. Cette version latine de Mithridate donne une idée d'incomplétude du *golem*, d'une étape dans la réalisation de cette *anthropopoiesis*.

1.2. Gilles de Viterbe et la damnation du *golem*

La deuxième notion de *golem* ressort des gloses de Gilles de Viterbe au *Sefer ha-Zohar* (ms. 527 (1), Bibliothèque Nationale de France). Le cardinal augustin qui, à la suite de Jean Pic de la Mirandole, a contribué au développement du courant de la cabale chrétienne avec la *Schechina* et le *Libellus de litteris hebraicis*, œuvres sotériologiques et symboliques, a donné une impulsion aux recherches sur la pensée juive à la Renaissance. Sa recherche intellectuelle se développe à travers une analyse attentive de la pensée juive et des textes qui conservent censément leur secrète connaissance. Son élan cognitif et son intérêt pour l'acquisition de ces coordonnées spéculatives se traduit,

en outre, par ses transpositions latines d'œuvres juives. L'étude des manuscrits de Gilles de Viterbe m'a permis de découvrir une glose qui modifie en sens chrétien la notion de *golem*. La variation sémantique que propose le cardinal s'appuie sur une interprétation christianisante de la créature golémique, dans laquelle cette dernière apparaît comme l'altérité imparfaite du premier homme. En analysant le ms. Lat. 527 (1) de la Bibliothèque Nationale de France, j'ai repéré dans la section qui contient une traduction du *Zohar*, des annotations de Gilles qui transforment la nature du *golem*. Ces gloses développent l'entrée *golem* du lexique hébreu egdien qui est conservé dans le ms. Lat. 596 (f. 393v) de la Bibliothèque Nationale de France. Dans ce schéma sémantique, le *golem* assume la signification de créature ontologiquement imparfaite (*imperfectum*), gnoséologiquement savante (*sapiens*) et eschatologiquement damnée (*damnatus*). Les lectures egdiennes sont insérées dans le paragraphe du *Zohar, Vita Sarae* (en hébreu שרה חיי), et structurent trois niveaux herméneutiques : le premier, philosophique, considère le processus de mouvement et de fluctuation entre l'imperfection et la perfection, représenté dans la polarité *golem (imperfectum) / Adam (perfectum)*; le deuxième inscrit la créature golémique dans la doctrine de la damnation ; le troisième transforme le *golem* en attribut de la nature humaine. La première interprétation est axée sur la traduction latine de l'expression גִּלְמִי (*golemi*, Ps. 139,16). En suivant la *Vulgate*, Gilles traduit *imperfectum meum* et caractérise l'imperfection de la nature humaine en phase de formation. Elle est imparfaite en ce sens qu'elle n'est pas encore accomplie et manque donc de quelque chose dont l'acquisition la marquera de son essence humaine. L'*imperfectum* golémique et le *perfectum* adamique seraient donc deux étapes différentes dans le processus de formation humaine, représentée l'une par le *golem* en tant que créature en devenir, l'autre par Adam, créature qui - après ce stade golémique préparatoire - est alors accomplie dans son état de perfection. Au f. 77r, la mention d'*Adam creatus est golem imperfectum* propose un redoublement du processus anthropopoiétique, dans lequel l'Adam *golem imperfectum*, c'est-à-dire l'Adam *ante animam*, est une créature en cours de définition, dont la nature imparfaite appelle une perfection ultérieure. On peut lire ce schéma en fonction des notions aristotéliennes de puissance et d'acte. Selon cette perspective, le *golem*, être imparfait, et Adam, homme « parfait »,

sont, le premier, la potentialité en devenir de la matière et le second l'actualisation de la puissance dans la forme. Pour une analyse attentive de ces passages, je renvoie à l'article « *Variazioni semantiche del Golem in alcune traduzioni latine del primo Rinascimento* » (*Accademia XIV*, 2013 : 65 – 78), que j'ai rédigé grâce à l'obtention d'une bourse de recherche Fernand Braudel. La deuxième interprétation du *golem* concerne l'idée de la damnation et elle est liée à la notion exprimée par la phrase : *imperfectio tolletur sexto Millenario Messie* du ms. Lat. 596 (f. 393v). Dans la marge du f. 77r, Gilles de Viterbe écrit *golam damnatur* par rapport au passage du *Zohar* : *nemo damnatur nisi gola*. L'idée de la damnation introduite par le cardinal, unique dans la tradition littéraire, insère également le *golem* dans la tradition chrétienne. On peut supposer que, dans cette interprétation, Gilles de Viterbe, se souvient des mots d'Augustin : *omnis generatus, damnatus: nemo liberatus, nisi regeneratus* (Aug. *Sermo* 294, 16), en attribuant au *golem*, en tant que phase aurorale de la génération humaine, la condition de perte de la grâce divine. L'imperfection golémique est ainsi conçue comme damnation, damnation qui représente la condition soumise au jugement divin, selon la correspondance établie dans le lexique egdien entre *damnatur* et *iudicatur* (ms. lat. 596, f. 54v). Il faut néanmoins rappeler que, selon Gilles de Viterbe, cette imperfection / damnation sera éliminée par le Messie. Dans le lexique, *imperfectio tolletur sexto Millenario Messie* décrit une perspective sotériologique dans la quelle l'imperfection du *golem* – liée au destin de la damnation – sera effacée par le Christ dans un temps eschatologique. Le troisième niveau de signification qu'on repère dans la traduction de Gilles suit l'idée de la damnation et transforme le *golem* en attribut de la nature humaine. Il qualifie la nature pécheresse de l'homme et son incomplétude. En marge du f. 77r, il écrit : *David est golam / Pro Adam dicit David*. Gilles étend ainsi la notion de *golem* au genre humain : elle devient un attribut que chaque homme partage avec le protoplaste, en raison sa nature imparfaite.

1.3. Ludovico Lazzarelli et la *generatio mystica* du *golem*

La troisième acception du vocable *golem* est développée dans le *Crater Hermetis* de Ludovico Lazzarelli qui, à la fin du XV^e siècle, a donné une lecture spiritualisante de l'*anthropos* artificiel, en récupérant et en reformulant les théories du

Commentum Sefer Iesire de Flavius Mithridate. Le dialogue que Lazzarelli établit avec la tradition juive du *golem* est axé sur une claire réélaboration des éléments fondamentaux du rituel magique de vivification de la créature golémique. Cette lecture introduit le *golem* dans la pensée de l'Humanisme chrétien et elle peut être considérée comme une hybridation conceptuelle hermético-cabalistique. La nature golémique devient, dans le *Crater*, une synthèse conclusive du parcours mystériorologique suivi par Lazzarelli, dans lequel est présent un équilibre parfait entre générations et régénérations spirituelles qui structurent le dialogue, exprimées par les mots *generatio* et *immutatio*. La théorie du *golem*, en fait, s'insère dans un cadre sotériologique dans lequel l'homme est caractérisé comme un *homo verus* et comme un *homo novus*, c'est-à-dire un homme régénéré et un homme généré par l'action salvifique et vivifiante de l'intellect. Dans cette section, en suivant le texte du *Crater* conservé dans le ms. XIII AA34 de la Bibliothèque Nationale de Naples, j'analyserai les deux formes de générations proposées par Lazzarelli : la *generatio* des *animae divae* et la *divina generatio* du *golem*.

La première génération du *Crater* est décrite dans l'*Hymnum divinae generationis* (ff. 41v-43r) qui développe dans un langage poétique et oraculaire le thème de la fécondité divine et de l'esprit humain. L'*univoca mentis generatio* (f. 40r) introduit l'accouchement intellectuel des nouvelles créatures divines et constitue un processus génératif dans lequel le généré est tout à fait similaire au générant (*idem cum genitore sit genitum*). La productivité noétique humaine pré-suppose la théorie du changement (*immutatio*), d'une métamorphose régénérative humaine dans laquelle l'*actus procreandi* est l'*apex* d'un parcours d'ascèse et de purification. Cette *immutatio* n'est pas seulement un processus de transformation du soi en soi-même, une *deificatio hominis*, mais aussi une intervention sur la réalité mondaine qui se réalise dans la génération. Le processus préparatoire à la génération des âmes divines est une ascension progressive et une métamorphose mystique dans laquelle *emergens e corpore a te ipso et ab omnibus sensibilibus libere absolute et pure excedendo ad supersubstantialem caliginem ubi deus inhabitat evolabis teque in potestatum numerum conferes receptusque inter potestates deo frueris. Divinamque deiceps sobolem procreando deo non tibi propagabis: nam semper simile a suo simili procreatur* (f. 32r). Ce changement progressif est

conçu comme une intellectualisation de la nature humaine ; en fait l'*homo verus*, en imitant l'acte démiurgique, « adresse » la *potentia essendi* dans la progéniture divine des *divas animas*. Cette régénération humaine qui, selon Hanegraaff, est la clé de lecture du mystère hermétique de Lazzarelli, rappelle la mystique angéломorphose de l'*Oratio de hominis dignitate* de Jean Pic de la Mirandole. Dans cette métamorphose l'homme, oublieux de son corps, dieu revêtu de chair, renaît à la plus parfaite vie intellectuelle. Je pense que cette ouverture de Lazzarelli à la pensée de Pic peut contextualiser et justifier la nature noétique de l'*homo verus*, de cet homme régénéré qui procède au-delà de l'union mystique avec la divinité en accomplissant sa nature dans l'acte de la procréation, dans l'action productrice d'âmes divines. De fait, *divas sic animas verus homo facit quas terrae vocitat turba vetus deos qui gaudent homini vivere proximos letanturque hominis bono* (f. 42v ; en revanche, Moreschini et Hanegraaff proposent de remplacer *quod* par *quas*). La générique *turba* du manuscrit de Naples est remplacée, dans l'édition de Lefèvre d'Étaples (Stephanus 1505, p. 72), par *Athlantiades*, mot dans lequel ressort une référence à Hermès, notée par Walker (Walker D. P., 2000 : 68). Dans sa lecture, Walker considère le mot comme un nominatif pluriel mais il s'agit d'une appellation d'Hermès comme il ressort du *Thesaurus Latinae Linguae* de Stephanus (Paris 1531 : *Atlantiades: ut Caducifer Atlantiades. i. e. Mercurius Atlantis nepos ex Maia*). Dans la traduction française de 1557, Gabriel du Préau a modifié le sens du texte en écrivant : *les appellant les dieux de la terre et enfans de Athlas*). L'hermétique *homo fctor deorum* devient, dans le texte de Lazzarelli, un producteur de *divas animas*. Ces âmes divines sont des "produits" de l'homme, dieux chtoniens qui *dant somnia presaga* et soulagent la vie des hommes en dissipant les maladies et les dangers, tout en s'appuyant sur les *dei terreni* de l'*Asclepius*.

La deuxième *generatio* décrite par Lazzarelli dans le *Crater* développe la théorie de la création du *golem*. Après l'exposé de l'*hymnum* de la génération divine, Lazzarelli donne à ses interlocuteurs des exemples clarificateurs du mystère, parmi lesquels il y a l'image de la créature golémique qui provient de l'interprétation magique du *Sefer Yetzirah*. Lazzarelli écrit au f. 44v: *Habraam quoque in libro qui sepher izira id est liber formationis appellatur docet sic novos formari homines*.

Lazzarelli n'utilise pas dans le *Crater* le mot *golem*, dont la signification renvoie à la nature plastique d'un composé en cours de développement, mais il préfère la notion d'homme. Ce choix donne un sens spécifique et bien défini à la nature de la création. Il ne s'agit plus de *divae animae* mais d'hommes. Ce processus est présenté comme la formation (*formari* est la traduction littérale de l'hébreu יצר) d'une nouvelle créature humaine. Lazzarelli caractérise l'activité de l'*homo verus* comme une actualisation et explicitation des potentialités inhérentes à la nature régénérée qui se reversent sur la matière vivifiable du *golem/homo novus*. Cet homme nouveau, généré par l'action poïétique de l'homme régénéré, est *novus* en ce sens qu'il est créé, porté à l'être, selon le lien étroit avec l'hébreu שרה (s.v. שרה Abraham Heschel, *Concise Dictionary of Hebrew Philosophical Terms*, 1941). L'expression « homme nouveau » qui remplace le mot *golem*, est utilisée une fois dans la littérature juive, dans le commentaire au *Sefer Yetsirah* (XII^e siècle) de Yehuda ben Barzilai de Barcelone (cf. Idel M., 2006 : 72-73). Rabbi Yehuda considère la nouvelle créature, obtenue par la connaissance des *Hilkot Yetsirah*, comme une image envoyée par Dieu aux étudiants par rapport aux niveaux de perfection spirituelle atteinte. Parmi les auteurs du *Quattrocento* juif, on peut repérer chez Yohanan Alemanno un autre exemple significatif de l'usage de cette expression. Il utilise en particulier « nouvelles créatures » (*beri'ot hadashot*) dans les *Collectanea* et « nouvelles formes » (*zurot hadashot*) par rapport à la création d'êtres artificiels. En commentant l'activité créatrice d'Abraham obtenue par l'étude du *Sefer Yetsirah*, Alemanno écrit qu'il a créé des « nouvelles créatures » (*beri'ot hadashot*) à travers la combinaison des lettres de l'alphabet (cf. Idel M., 2006 : 186 ; Idel M., 2007 : 309-317). L'*homo novus* de Lazzarelli se situe dans ce cadre spéculatif où le produit humain est un produit dont la nature est humaine. Au f. 44v, en décrivant le rituel de création de l'*homo novus*, Lazzarelli interprète les éléments de la tradition juive selon une vision régénérative spirituelle. Dans cette interprétation, les savants sont symbolisés par les monts déserts où s'accomplit le rituel ; livres des séductions sensibles (les troupeaux), ils modèlent dans la terre, qui représente l'esprit, les hommes nouveaux, c'est-à-dire les hommes régénérés. La terre somatophore est le substrat noétique de la nouvelle formation humaine. Aux ff. 45r-v il est écrit: *Ex hac igitur novus formatus homo mystica*

litterarum per membra dispositione vivificatur. Nam divina generatio mystica verborum prolatione que litterarum componuntur elementis perfectissime consumatur.

L'élément magique de la rotation de l'alphabet en vue de la vivification sert à couronner l'activité productrice humaine. Selon cette perspective spéculative, les deux formes de génération, la *generatio divina* et la *divina generatio mystica* peuvent être considérées comme l'*apex* de la palin-génèse spirituelle de l'homme. Dans la première, l'homme produit les âmes divines (*facit animas divas*), dans la deuxième il forme (*format*) l'*homo novus*. Les deux sont des générations de l'esprit, dans lesquelles générant et généré sont similaires et s'identifient avec l'*homo verus* et l'*homo novus*. Selon la lecture que je propose, le *golem* de la tradition juive devient un symbole de la génération noétique, il est le produit d'un parcours ergétique dans lequel l'activité poïétique est le couronnement du processus gnoséologique humain ou, plus exactement, du processus d'intellectualisation humaine. Dans cette réélaboration renaissante le *golem*, produit de la terre, vivifié par la rotation alphabétique selon les procédés ashkénazes, naît au niveau de l'intellect, qui est aussi son niveau de réalité. Créature intellectuelle, le *golem* peut être considéré comme un résultat de l'application de la *pars practica scientiae cabalae* de Jean Pic de la Mirandole, en ce qu'elle envisage une activation des potentialités possédées par la partie intellectuelle de l'âme. En se concentrant dans la partie intellectuelle, l'*homo verus* du *Crater* répète l'acte génératif divin. Le *factor deorum* devient un *factor hominum*, un *factor d'homines novi* qui se perpétue dans l'hermétique *procreandi in aeternum* de l'esprit humain divinisé.

2. Liber de homine

Le *Liber de homine* peut être considéré comme un répertoire des différentes techniques de magie juive (essentiellement évocatoire et donc « destinative », selon le vocable élaboré par Nicolas Weill-Parot). L'identification du texte original hébreu présente des difficultés, mais j'ai repéré des sections au contenu similaire dans l'*Hokmat ha-Nefesh* d'Eleazar de Worms et dans le *Sefer Hasidim*. Le *Liber* a été transcrit au XVII^e siècle par Gilles de Viterbe (ms. Angl. 1253, cc. 310v-375v) et décrit au XVII^e par Jacques Gaffarel (1601-1681) dans son *Codicum cabalisticorum quibus est usus Ioannes Picus comes Mirandulanus index*. Dans

sa structuration, le texte se révèle peu organisé, riche d'hybridations conceptuelles et de juxtapositions thématiques variées - théologiques et sapientielles, mystiques et religieuses, magiques et rituelles. La complexité de ce texte réside encore dans son apparente discontinuité, dans l'absence d'homogénéité de son contenu ainsi que dans son langage abstrus et allusif. Ce traité revêt une importance significative pour l'étude de la magie juive médiévale et l'on peut le considérer comme un témoignage de la grande variété de la littérature magico-cabalistique médiévale. Dans ce traité les thèmes magiques sont insérés dans un contexte spéculatif très varié, au sein duquel se distinguent des doctrines gnoséologiques, cosmologiques, eschatologiques et sotériologiques, angéologiques et démonologiques. Le monde réel, hiérarchisé selon un canevas néoplatonicien, représente le cadre d'intervention du savant *hassid*. Les idées magiques du *Liber* convergent avec la théorie de la magie répandue à l'aube de la Renaissance, qui considère les phénomènes naturels comme ordonnés selon les lois de correspondance, d'analogie et d'interconnexion entre les différents niveaux de la création, entre le monde céleste et l'élémentaire, dans le cadre général d'une vision unitaire et organique de la réalité. Afin d'ordonner ces matériaux hétéroclites, j'ai mis en œuvre différents niveaux de recherche : sujets de l'action magique, typologies et instruments/techniques de l'action magique. Dans le cadre de cette reconstruction, je mettrai aussi en évidence la lecture chrétienne renaissante de ces thèmes.

2.1. Sujets de l'action magique : *cacodemones* et *praefecti*

2.1.1 *Praefecti, angeli et hommes angélisés*

Les techniques magiques envisagées dans le *Liber de homine* relèvent de la doctrine selon laquelle le monde réel, selon ses différents aspects, est gouverné selon le dessein divin par des « recteurs » et des « gardiens » angéliques et traversé par des démons. La création est un réseau structuré par des entités spirituelles bienfaisantes ou malfaisantes qui le gouvernent et le définissent, tout en étant aussi les intermédiaires et les véhicules de l'action magique, les sujets actifs dans chaque typologie de magie. Ils sont appelés *memunim*, mot qui signifie « préposés » et *shedim, praefecti* (f. 467r : *quia scilicet totus mundus pendet in praefectis*) et *cacodemones* dans la traduction de Mithridate.

Il emprunte ses choix sémantiques au vocabulaire classique (latin et grec), où il repère des parallèles accessibles à la pensée humaniste. Tel est le cas de *memuneh*, dont la traduction latine *parefectus* suit l'usage d'Apulée dans le *De deo Socratis* (ed. J. Beaujeu, Paris 2002, p. 36: *Hic, quem dico, prius custos, singularis praefectus*) ou de Calcidius qui, dans son commentaire du *Timée*, appelle les anges *praefecti sensili mundo* (ms. 293 de la Bibliothèque municipale de Valenciennes, f. 75r : *quosquidem praefectos sensili mundo*). L'onomastique politico-militaire angélique est utilisée aussi dans la traduction contemporaine latine de Gilles de Viterbe du *Sefer Raziel* (ms. Lat. 527 (1) de la BnF). Dans ce texte, les puissances spirituelles sont décrites avec une nomenclature diversifiée, elles sont réparties entre *praepositi* et *principes* qui constituent l'aspect caché et secret du réel (ff. 506r-506v). L'angéologie du *Liber* est axée sur ces *praefecti* qui gardent la création divine. Une autre appellation de ces préposés divins est *forma* ou *instrumentum*, parce qu'ils rendent visible la pensée divine. En fait, au f. 445r il est écrit : *Quidam dicunt quod visio apparuit sic quia angelus vocatur visus ut apparens quia est instar forme ut instrumenti deffos*. On peut remarquer que l'usage de *forma* pour indiquer l'*angelus* est présent dans le *Kuzari* de Yehuda ha-Levi, dans lequel certains anges sont appelés « formes spirituelles éternelles » (Idel M. 1996 : 125). Aux natures des anges, des préposés et des archanges dans le *Liber* est ajoutée une nature humaine angélisée, celle d'Elia/Hiehuel (f. 400v, *qui postea [Elia] conversus est in Hiehuel יהואל arcangelum*). La transformation de l'homme en ange, qui peut être considérée comme une angéomorphose, s'appuie aussi sur la transposition des lettres du nom d'Elie אֵלִיהוּ en Hiehuel יהואל (en ce qui concerne l'ange Hiehuel, cf. Idel M. 2007 : 105-106).

2.1.2 *Cacodemones. Sources linguistiques*

Si le riche monde angélique comprend *praefecti, rectori* et *angeli*, le sous-bois démoniaque est peuplé par des entités mauvaises groupées dans la catégorie générique des *cacodemones*. Mithridate choisit le mot *cacodemon* pour traduire les espèces de démons appelés par les juifs *shedim*. Ce choix m'a vivement intéressée parce que ce mot est très significatif et n'est pas très répandu dans la littérature latine et grecque. Je propose d'abord un petit *excursus* linguistique et sémantique, en remontant aux sources et en regardant leur évolution jusqu'au milieu du *Quattrocento* italien. *Cacodemon* est une

adaptation latine du grec *kakodaimon*, mot composé par l'adjectif *kakos* (mauvais) et le substantif *daimon* (démon). Le *Thesaurus Graecae Linguae* de 1841 enregistre deux définitions de *kakodaimon* : *infelix, miser* et *malus daemon sive genius*. La première signification, qui remonte à Platon et à la philosophie platonicienne ainsi qu'à Homère, indique une condition psychologique de l'homme, bouleversé par le sort mauvais. L'homme *cacodemon* est le pauvre diable, le malheureux qui, comme Porphyre l'écrit dans *l'Épître à Marcella* (11), devient *kakodaimon* parce qu'il est victime du mauvais démon (*poneros daimon*).

On peut repérer la première occurrence de ce mot au sens de mauvais démon chez Arrien (*Entretiens d'Épictète* 4, 4, 38), qui emploie ce terme pour définir l'homme asservi à d'autres hommes et manipulé par eux : « tu le serviras comme un démon mauvais (*Kakodaimona*) ».

Dans ce passage, le cacodémon est un mauvais esprit, en lequel est changé l'homme. Cette démonomorphose envisage le passage de la nature humaine à la nature démoniaque. Elle évoque la métamorphose des hommes en *mazichim* du *Liber*, dont je parlerai ensuite. Cette acception du mot remonte à la tradition de la comédie grecque d'Aristophane, où le *kakodaimon* est souvent un génie malfaisant. Dans un passage des *Cavaliers* (vv. 111-112) il écrit : « Mais je crains que ce Bon Génie ne se trouve en être un Mauvais » (*taut' atar tou daimonos dedoich'opos me teuxomai kakodaimonos*).

Par ailleurs, les *Papyrus Magiques Grecs* (Preisendanz K., 1931, vol. II : 58), tout en attribuant au *Paredros Eros* le pouvoir d'éloigner les génies funestes, nous attestent les nuances magiques qui émanaient du terme *kakodaimon* (reconstruction de Preisendanz 1974, *PGM* XII 17).

On peut ajouter une troisième signification astronomique-astrologique, peu connue, qui indique une démonisation de l'influence astrale - jugée calamiteuse - de la XII^e *domus*, qui remonte à Ptolémée et à Vettius Valens. Cette appellation de la douzième maison est attestée dans le *Tetrabiblos* (III, 10) et les *Antologiae* de Vettius Valens (II, 5), où l'expression *kakodaimonos topos* indique cette néfaste position du quadrant astral, la XII^e qui est opposée à l'*agathodaimon*, la XI^e.

Donc, le mot *cacodemon* implique trois niveaux de signification : un premier psychologique-anthropologique ; un deuxième ontologique ; un troisième astronomique-astrologique.

2.1.3 Démonologie du *Liber de homine* : *cacodemones, shedim, mazichim, lilioth*

Le choix sémantique de Mithridate suppose une adaptation du thème classique du *daimon*. La démonologie du *Liber* est insérée dans un cadre théologique moniste et peut être considérée comme un niveau d'accès à l'infinie puissance divine, comme Joseph Dan l'a remarqué dans son étude sur le piétisme ashkénaze *Torat ha-sod shel hasidut Ashkenaz* (Dan J., 1968). Dans le *Liber*, *cacodemon* traduit ou introduit les mots hébreux *shedim* et *mazichim*, qui indiquent des espèces de démons et il renforce la qualification négative de ces entités. Les cacodémons *mazichim* ont une nature métamorphique humaine-démoniaque et sont souvent identifiés avec les âmes vindicatives des morts. Au f. 504r, on peut lire que cette démonisation des décédés n'est qu'une conversion, un passage de l'une à l'autre nature, de la nature humaine à celle du *mazich*. Cette métamorphose vise à endommager (la racine de *mazich* signifie précisément « endommager et détruire », comme Joshua Trachtenberg l'a remarqué dans son étude *Jewish Magic and Superstition*) et, de fait, il est écrit au f. 504r : *et sunt multi qui post mortem convertuntur in species cacodemonum mazichim et inferunt magna nocumenta*. Ces âmes démonisées tourmentent les vivants, à l'instar des *larvae* du *De deo Socratis* d'Apulée et de la tradition latine. L'autre *cacodemon* de Mithridate est le *shed* qui a des origines bibliques et apparaît dans Dt 32,17 et dans Ps 107,37. Dans les deux passages, il signifie les forces qui s'opposent à la divinité, les démons auxquels les hommes rendent hommage avec les sacrifices. Ces démons bibliques récupérés dans le *Liber* ne sont pas des antagonistes de Dieu, mais des créatures soumises aux lois divines. Le *cacodemon* de Mithridate désigne aussi les *lilioth*, c'est-à-dire les démons féminins. Au f. 452r, en fait, est cité le *cacodemon femina que dicitur Lilioth*, lequel habite dans les arbres. Donc, on peut remarquer que le mot *cacodemon*, dans la transposition/interprétation de Flavius Mithridate est neutre, puisqu'il indique les *mazichim*, les *shedim* et les *lilioth* sans différenciation de genre.

Selon le *Liber*, les cacodémons sont des êtres spirituels qui vivent dans le monde sublunaire, dont le corps, subtil et indivisible, est situé à un niveau

intermédiaire entre l'humain et l'angélique. De même que cette forme d'existence interdit aux cacodémons la vision du niveau angélique supérieur, de même les hommes ne peuvent apercevoir le niveau cacodémonique (f. 463v: *Igitur subtiliores et indivisibiliores sunt cacodemones xedim quam filii hominum et angeli quam cacodemones subtiliores et indivisibiliores sunt*).

L'existence de ces créatures *sine corpore ut incorporea* assure les hommes de la présence dans le cosmos d'espèces différentes de cacodémons (f. 463r: *tamen scimus quod sunt in mundo cacodemonum species varie cuiusmodi sunt xedim*).

En tant qu'êtres créés par Dieu, ces cacodémons sont soumis à la mort (f. 402v: *Similiter etiam si moritur aliquis de cacodemonibus xedim et sepelitur nullus homo videt illud*) et aux lois humaines, comme par exemple l'interdiction de l'adultère (f. 402v: *Igitur unus cacodemon xed non coabit cum uxore alterius cacodemonis xed proximi sui quia magis timent ipsi Deum quam timeant filii hominum*).

Selon un substrat théorique néoplatonicien, ces créatures sont distribuées en classes et en ordres déterminés par rapport aux éléments auxquels elles se relient et aux lieux dans lesquels elles demeurent. Il y a, en fait, des cacodémons de l'eau et des cacodémons du feu, certains qui habitent les profondeurs marines et les déserts sableux (f. 473v: *quia scilicet sunt species cacodemonum xedim que habitant sub aquis et sunt alie species que habitant in mari*). Cette classification sera reprise, comme je le montrerai ensuite, dans la technique évocatoire des *conjuraciones*.

2.1.4 Perspectives du cacodemon à la Renaissance

Au XV^e siècle, le mot cacodémon est utilisé pour indiquer un domaine de l'art magique. Dans la grande œuvre inédite *Divinum opus de magia disciplina* (Plut. 44, cod. 35, Biblioteca Medicea Laurenziana) du médecin de Parme Giorgio Anselmi, l'*ars cacodemonica* définit la magie démoniaque. Après une différenciation entre philosophie licite et interdite, Giorgio Anselmi offre une classification de la magie démoniaque, laquelle entre dans le domaine de la superstition et va au-delà des limites de la religion. Au f. 3, Anselmi décrit ainsi les deux parties de la *Theurgia maior*: *Agathomanthia est ars que docet advocare et convenire bonos demones: huius dicunt Simonem magum repertorem. Atque Cacodemonica est ars que docet alligare*

et iungere malos demones: cuius antiquum Nembroth fuisse repertorem dicunt.

Ces domaines de la pratique magique utilisent les techniques d'invocation et s'appuient sur les démons, bons en ce qui concerne l'*Agathomantia* et mauvais dans le cas de la *Cacodemonica*. *Cacodemonica* est donc l'*ars* des *cacodemones*. Anselmi utilise ce mot dans la classification des arts magiques, mais il l'oublie dans le chapitre consacré à la démonologie. Le démon, en fait, est *sciens* et *sapiens*, par nature *doctus*, il est *nobilissima et perfectissima ex creaturarum* (*Divinum opus de magia disciplina*, f.42r: *Demon nomen grecum est cuius interpretatio sapiens vel sciens: est siquidem demon per suam naturam doctus et sapiens sui talem fore meruit ab eterno et eius creatorem fuit siquidem apud hebreos nobilissima et perfectissima ex creaturarum et apud omnes qui fatentur creatorem mundi*).

Les démons sont savants et donc ils sont utiles dans l'accomplissement de la magie. Le mot *cacodemon* apparaît seulement une fois au f. 42v, dans lequel les démons *degenera* sont appelés *chachodemones*, par contre les *chalodemones* sont les démons qui aident et secourent les hommes (f. 42v: *Ex horum genere sunt incubi et sucubi et omnes que degenera sunt chachodemonum; qui autem nos diligunt et succurrunt chalodemones sunt hoc est boni*).

Dans la description de cette magie rituelle, les traditions grecque, juive et chrétienne se mêlent plutôt librement pour aboutir à un syncrétisme où, d'une part, le démon, en tant que *sciens* et *doctus*, se montre bienveillant ou neutre, et où, d'autre part, il se dédouble en *calodaimon* et *cacodaimon*.

2.2. Typologie, Instruments et techniques de l'action magique

2.2.1 Conjuraciones et typologies de magie

Le monde spirituel du *Liber*, angélique et démonique, est décrit dans son interaction avec le monde humain. Il est attiré dans la vie quotidienne avec des techniques spécifiques d'invocation et de conjuration. Les agents de la magie, les *praefecti/memunim* ou les *cacodemones/shedim*, sont contraints d'agir selon le désir humain par des rituels linguistiques et visuels. Aux ff. 462v-463r, il est de fait écrit: *Quando enim magici qui dicuntur hartummim coniurant eos oportet faciant quicquid velint ipsi magici et quicquid nolunt ipsi angeli ut cacodemones coacti vi et contra voluntatem suam.*

Les mots *conjuratio* et *incantatio* indiquent des techniques magiques qui sont basées sur la récitation de formules rituelles, adressées dans les textes de magie juive aux anges et aux démons (cf. Bohak G., 2008 : 381-382). Le mot *conjuratio* dans le *Liber* correspond à l'hébreu שְׁבוּעָה *shebuah* qui signifie serment (cf. F. Zorell, (ed.), *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, 1989). Dans un passage du *Liber*, il est mentionné, par exemple, un *liber xebuoth*, écrit par Salomon, qui est axé sur le thème de *conjuratio* (f. 503 r). J'ai examiné ailleurs une technique d'invocation de l'enfant *in utero matris*, seul témoignage dans la tradition littéraire, qui a été transmise dans le *Liber de homine* (cf. Buzzetta F., 2012).

L'ensemble des pratiques et des techniques magiques est divisé en typologies, parmi lesquelles les catégories bibliques אֹרֶב *hob*, יְדַעְנִי *hideoni* et *chesaphim*, la *scientia cabalae* חֲכָמַת הַקְּבָלָה, la *necromantia* et la mantique des *sarei bohen* et des *sarei kos*, qui permettent à l'homme de connaître les choses secrètes et cachées. Cette connaissance supérieure est toutefois soumise à des limites imposées par Dieu. En fait, on lit au f.461r: *Et similiter per artem magicam que dicitur hob אֹרֶב et per illam aliam artem magicam que dicitur hidehoni יְדַעְנִי ut per illam aliam speciem que dicitur coniurationum quam faciunt que dicitur necromantia scilicet quod mortui ut cacodemones xedim debeant ei notificare futura equidem notificabunt ei in omnibus his que sunt homini scibilia et quoad conditionem humanam poterit homo scire.* Dans les *hob* et *hidehoni*, mentionnés en *Dt.* 18,11 et qui signifient les sortilèges et les évocations, les magiciens adressent les *conjuraciones* aux *praefecti* et aux *cacodemones*, par contre, dans la *necromantia*, qui correspond à *doresh el-ametim*, elles sont adressées aux morts. Les arts magiques mentionnés dans le *Liber* peuvent être encadrés dans une dimension évocatoire et destinative, en ce sens qu'ils sont adressés à des « intelligences », anges ou démons, et sont en outre caractérisés par des éléments rituels et cérémoniaux. Les conjurations sont dans la limite du licite mais elles peuvent aussi dépasser l'interdit. Elles sont utilisées également dans la vie quotidienne et font souvent l'objet d'abus, par exemple, au f. 444v, une magicienne conjure les *memunim* pour intervenir contre une infestation de puces (*sunt autem quidam praefecti quod non possunt magici qui utuntur coniurationibus facere quod faciunt propter eos veluti illa maga que voluit uti arte magica nec profuit illi ex quo non occiderant pediculos quos habebat in vestibus suis*).

La technique des *sarei bohen* et des *sarei kos*, mentionnée dans le *Liber*, est un exemple de mantique conjuratoire. Les sujets de cette praxis sont les princes du pouce et les princes de la coupe, dont la nature est ambiguë, angélique ou démoniaque, selon la lecture qu'on en fait. D'origine censément babylonienne, dans la tradition juive elle indique une technique divinatoire dans laquelle une surface réfléchissant donne la réponse au magicien. Grâce à la projection visuelle, les anges ou les démons révèlent les secrets et agissent. L'action de ces entités est développée par la médiation des images et des visions, ainsi au f. 445v il est écrit : *nec velis admirari ex angelis pollicis et angelis calcis qui non remouent a corde omnes cogitationes sed tamen ostendunt illas visiones quas oportet scire.* Ces anges ou démons (*sarei bohen* et *sarei kos*, ou *shede bohen* ou *shede kos*), sont les véhicules et les intermédiaires de l'action magique. Dans un autre passage du *Liber*, cette *ars magica* est appelée aussi *ars archangelorum pollicis* (f. 445v) et elle envisage l'aide des anges dans la guerre.

Parmi les techniques magiques évoquées dans le *Liber* est mentionnée la *scientia cabalae*, qui indique censément la magie qui opère avec les noms de Dieu et des anges. Différente des *coniurationes* (f. 461r, *per hoc autem que sunt licita homini ad sciendum futura per scientiam cabale per coniurationes scire poterit*), elle utilise une magie linguistique. Cette science pratique s'appuie sur la puissance occulte du *shem hamephorash* et des noms des anges et des démons. L'expression *scientia cabalae* pourrait être une interpolation/interprétation de Mithridate ; reprise par Jean Pic de la Mirandole, elle deviendra un savoir totalisant qui, du côté pratique, pourra être considéré à la fois comme magie cabalistique ou comme cabale magique exercée au niveau de l'intellect.

Ces techniques répandues à la Renaissance ont provoqué des sentiments ambigus, allant de l'acceptation à la vive opposition. J'ai repéré dans le manuscrit de Gilles de Viterbe (ms. Lat. 527 (1) de la BnF), une annotation très intéressante qui rapproche le pouvoir de la magie de celui de la religion chrétienne - comme la connaissance de la magie a soumis Esaü à Jacob, ainsi *Rome in futuro tempore omnes genuflectentur* (ms. Lat. 527 (1), f. 124r).

2.2.2 Magie de l'image

L'accomplissement de ces pratiques magiques dépend des instruments qui peuvent être groupés

dans la catégorie de magie de l'image. La notion d'image qui ressort de l'étude du *Liber de homine* possède une portée très ample et peut être spécifiée par rapport aux techniques et aux rituels au sein desquels elle apparaît. La première occurrence de l'image est associée à l'astronomie, selon la *scientia imaginum*, pratique licite de contact avec la divinité. Au f. 418r, il est écrit: *Quare deus sanctus et benedictus dedit potentiam et imperium et virtutem quod per scientiam et intelligentiam astronomie et signorum et planetarum possunt fieri multa ut puta per scientiam imaginum que sunt utiles ad multa et potest etiam homo per dictam sapientiam scire futura?* L'image est *utilis*, elle entre dans le domaine de la *sapientia*. Les figures des astres ont la vertu d'intervenir activement dans la vie des hommes, raison pour laquelle Ludovico Lazzarelli écrit dans le *De imaginibus gentilium deorum* (I,5) : *Astrorum has sculptas caelo auxiliante figuras virtutis varium robur habere ferunt*. L'image reproduit la force attractrice des astres qui *habent virtutem cum septem planetis in actione eorum et in virtutibus eorum et in operatione eorum et virtus operationis astrorum in his inferioribus comparatur lapide trahenti ferre qui dicitur magnes sicut enim magnes trahit ad se ferrum in debita proportione appropinquatum sic inferiora trahuntur a superioribus et ideo dicitur quod superiora volentem ducunt et nolentem trahunt* (f. 451v). Mithridate dans ce passage introduit une interpolation, en fait le même passage est utilisé par lui dans l'introduction à la traduction du *Liber de imaginibus celestibus* d'Ali ibn al-Haytam, conservée dans le ms. Urb. Lat. 1384, cc. 1r-3r: *de qua Messala scripsit omnia astra habent virtutem cum septem planetis in actione et operationibus eorum et virtus operationis in mundo comparatur lapidi attrahenti ferrum*.

L'acception principale d'image peut être identifiée dans la théorie des *dimyonot* : selon cette doctrine, les images représentent les doubles de ce qui existe dans les différentes strates de la réalité. Elles peuvent être considérées comme des images douées d'une consistance ontologique propre, rendues autonomes par la faculté imaginative de l'homme (la racine hébraïque מגד ou מגד signifie en effet « imaginer ») et sur lesquelles s'opère l'action magique. Les *dimyonot* sont les instruments et les destinataires de l'intentionnalité magique, elles possèdent une subsistance intrinsèque et elles peuvent être considérées à l'instar d'une réalité intermédiaire. Cette doctrine implique la théorie du *mazal/memuneh* qui est le jumeau céleste et idéal de l'homme ; de fait, on

peut lire au f. 456v: *Homo enim inferior cum suo mazal non aliter assimilatur quam duo gemelli nati in eodem utero uno et eodem tempore quod enim uni illorum fit et alteri fieri videtur*. Cette projection astrale partage le destin humain, en souffrant également le tourment du mal (f. 402r : *Et scriptum est ad imaginem Elohim ac si diceretur quod quidquid mali evenit huic sic evenit superiori imagini id est suo mazal ut fato quod est simile illi*). L'image du *Liber* est aussi l'ange qui véhicule la pensée divine et *nec separatur mente ut scientia superiore* (f. 445r). L'ange, instrument de la *scientia superior* divine, *eidos* divin, est un instrument de visualisation révélatrice qui est lui-même image, grâce auquel le *verbum Dei fit visibile* (Gilles de Viterbe, glose au *Sefer Raziel*, f. 507r).

La notion d'image qui ressort du *Liber* implique un niveau matériel et artificiel qui est représenté par l'image de cire, les talismans (*camea*) et les signes graphiques ou les caractères. Ces images catalysent l'action magique et, dans le cas de l'image de cire, constituent des représentations iconiques de l'homme (f. 401v : *Nam phatydice per artem magicam disponunt unam imaginem de cera nomine alicuius hominis. Et secundum quod faciunt illi imagini ita evenit nocumentum illi homini pro cuius nomine fit et hoc quidem quod est archangelus prefectus super imagine ut idea*). Cette image matérielle accomplit et soutient la magie de la voix et constitue le « lieu » de l'action magique.

Par exemple, par rapport au signe graphique, cette fonction est décrite au f. 425r, où le dessin de la magicienne véhicule l'action des *perfecti* (*et similiter formatur imago in muro ipsius furis de quo suspicio furti habita est et percutietur cum clavo oculus illius imaginis et dolebit oculus furis et hoc quidem quia perfecti super imagine et perfecti super illo qui pingit imaginem ibunt ad illum perfectum qui proficitur super fure et indicant ei rem hanc et perfectus super furem faciet furem dolere*).

En résumé, cette doctrine de l'image se décline sur différents niveaux: d'abord image magique matérielle (par exemple image de cire), elle est aussi l'image/*mazal* de la théorie astrale, c'est-à-dire l'étoile ou le *memuneh* qui correspond aux choses créées en représentant leur double au niveau céleste et angélique. La doctrine de ces images archétypes, ou "doubles" de ce qui existe, en tant que modèles ou *exempla* de la création divine, établit la correspondance et l'interconnexion entre les différents plans de l'être, supérieurs et inférieurs, visibles et invisibles; grâce à

ces images, il devient possible d'opérer des transformations magiques du réel. Il est notable qu'une des appellations de Dieu selon Eleazar de Worms soit « Créateur d'images » (*bore' dimyonot*). A ce titre, l'image du *Liber* est davantage qu'un simple instrument magique, elle est censément le véritable paradigme du réel.

2.3. Adaptation du mythe grecque dans la magie juive

Pour mettre en lumière la richesse et la stratification diversifiée du *Liber*, l'exemple suivant vise à montrer la réception et la réélaboration d'un thème mytho-astronomique de la culture grecque dans les textes du hassidisme ashkénaze. Cette assimilation est un indice remarquable de la dissémination et de l'échange d'idées entre les différentes cultures qui fleurissent dans l'Italie du XV^e siècle. Cet exemple décrit la vertu des pierres (*virtus lapidum*) par rapport à la résurrection du corps. Au f. 495r du texte, on trouve : *Iam enim invenitur aliquis qui resurgere facit mortuos ut puta de eo quod legitur quod venit serpens et invenit socium socium suum mortuum actulit lapidem pretiosum et suspendit in cibo suo et vixit. Et venit ad vorandum navem venit nauta qui viderat illum cum impetu venire ad navem et interfecit eum alius qui vidit illum serpentem tulisse lapillum illum preciosum ivit eum capiendum volavit lapis inter volandum cecidit in navem ille idem lapillus. Erant autem in navi avicule salite suspenderunt super eis lapillum illum et volarunt viventes. Nihil mirum ergo est si resurrectio mortuorum futura sit postquam invenitur lapillus qui resurgere facit mortuum et de omnibus his Deus sanctus et benedictus memoriam fecit mirabilibus suis in hoc mundo ut credantur alia alterius mundi.* Cette histoire exemplaire est utilisée par l'auteur pour justifier la résurrection des morts, elle fonctionne comme un argument *a fortiori* pour renforcer l'idée de la toute-puissance divine ; en fait, le *lapillus qui resurgere facit* est un signe visible de la puissance de Dieu. Cette *historiola* est une réélaboration du mythe de la résurrection de Glaucus effectuée par Asclepius avec l'aide d'une herbe, mythe qui explique la naissance de la constellation du *Serpentarius*. Dans les deux récits, la *virtus rerum* est montrée par l'intervention d'un serpent qui permet la connaissance des *virtutes et qualitates occultae naturales*. Dans le manuscrit Plut. 89 sup. 43 qui contient le *De Astronomia* de Hygin, on retrouve des similitudes avec le *Liber* : *Postea fertur alter anguis eodem venisse, ore ferens herbam, et in caput eius inposuisse; quo facto,*

utrosque loco fugisse; quare Aesculapium usum eadem herba et Glaucum revixisse. Or, il faut observer que ce manuscrit a été compilé dans la Florence du XV^e siècle. Les rapprochements entre le contenu des deux manuscrits indiquent donc une contamination entre deux milieux culturels ; il y a ainsi réception et réélaboration d'un thème classique païen dans une perspective théologique judéo-chrétienne. Dans cette réélaboration, toutefois, il est permis de penser que la traduction orientée de Mithridate a joué un rôle déterminant.

Bibliographie

Index des Manuscrits et sources primaires

Calcidius, *Incipit liber primus Timei Platonis a Calcidio translatus*, ms. 293, Bibliothèque municipale de Valenciennes

Commentum Sefer Iesire, Cod. Vat. Ebr. 191 (ff. 1r-12r), Biblioteca Vaticana, Rome

Egidio Canisio, *Traductio et expositio librorum Cabalae et Talmudis*, BnF lat. 527 (1), Bibliothèque Nationale de France, Paris

Dictionarium sacrae Legis cum expositione latina per ordinem alphabet; Vocabularium dictionum chaldaicorum cum expositione latina per ordinem alphabet e Vocabularium variarum dictionum per alphabetum, BnF Lat. 596, Bibliothèque Nationale de France, Paris

Giorgio Anselmi, *Divinum opus de magia disciplina*, Plut. 44, cod. 35, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence

Liber de homine, Cod. Vat. Ebr. 189 (ff. 398r-509v), Biblioteca Vaticana, Rome

Liber de homine, Angl. 1253 (cc. 323r-375r), Biblioteca Angelica, Rome

Ludovico Lazzarelli, *Crater Hermetis*, BN XIII AA 34, Biblioteca Nazionale, Naples

Hyginus, *De astronomia*, cod. Plut. 89, 43, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence

Liber de imaginibus celestibus, ms. Urb. Lat. 1384, Biblioteca Vaticana, Rome

Ptolomeus, *Tetrabiblos Ptolomeus*, cod. Plut. 28,20, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence

Vettius Valens, *Anthologiae*, cod. Plut. 28,20, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence

Eis ten Tetrabiblon tou Ptolemaiou esegete anonimos. In Claudii Ptolemaei Quadripartitum enarrator ignoti nominis, quem tamen Proclum fuisse quidam existimant. Porphyriou philosophou Eisagoge eis ten apotelesmatichen tou Ptolemaiou. Porphyrii philosophi introductio in Ptolemaei opus de effectibus astrorum. Praeterea Hermetis philosophi de revolutionibus nativitatum libri duo, incerto interprete, Basileae 1559

APULÉE (2002), *Opuscules Philosophiques*, Paris, Les Belles Lettres

Codicum cabalisticorum manuscriptorum quibus est usus, Ioannes Picus comes Mirandulanus index a Iacobo Gaffarello, Parisiis 1651

DU PRÉAU Gabriel (1557), *Deux Livres de Mercure Trismegiste Hermès très ancien Théologien, et excellent Philozophe. L'un de la puissance et sapience de Dieu. L'autre de la volonté de Dieu. Avecq'un Dialogue de Loys Lazarel, poète Chrestien intitulé le Basin d'Hermés*, Paris

Egidio da VITERBO (1959), *Schechina e Libellus de litteris hebraicis*, a cura di F. Secret, Roma, Centro Internazionale di Studi Umanistici

EPICETUS (1959), *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, tr. Oldfather William Abbott, London, Heinemann

Iulii FIRMICI MATERNI, *Matheseos Libri VIII*, W. Kroll-F. Skutsch (eds.), Lipsiae 1897

LIPPINCOTT Kristen & PINGREE DAVID E. (1987), « Ibn al-Haytim on the Talismans of the Lunar Mansion », *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 50 : 57-81

PORPHYRE (1944), *Lettre à Marcella*, traduit par A.-J. Festugière, Paris, La Colombe

PREISENDANZ Karl (1974), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, Teubner

PTOLEMY (1964), *Tetrabiblos*, with an English Translation by F. E. Robbins, Cambridge Massachusetts, Loeb

Thesaurus Graecae Linguae ab Henrico Stephano constructus, Parisiis 1841

VETTI VALENTIS (1908), *Anthologiarum libri*, primum edidit Guilelmus Kroll, Berolini apud Weidmannos

VETTIUS VALENS ANTIMOCHENUS (1986), *Anthologiarum libri novem*, Pingree David E. (Ed.), Leipzig

Sélection bibliographique.

Sources secondaires

BARBU Daniel – RENDU LOISEL Anne-Caroline (2009), « Démon et exorcismes en Mésopotamie et en Judée », *I Quaderni d'Oro on-line* 2 : 304 - 366

BOHAK Gideon (2008), *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge, Cambridge University Press

BOUDET Jean-Patrice (2006), *Entre Science et Nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe - XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne

BRACH Jean-Pierre (2010), « Umanesimo e correnti esoteriche in Italia: l'esempio dell'inizio della "qabbalah cristiana" (XV-XVII secolo) », dans CAZZANIGA Gian Mario (Ed.), *Storia d'Italia. Annali. 25: Esoterismo*, Torino, Einaudi : 257-288

BZZETTA Flavia (2012), « La *conjuratio* dell'infante *in utero matris*: una tecnica magica ebraica diffusa nelle comunità medievali dei "pietisti renani" », *MediaevalSophia* 11: 83 - 103

EAD. (2013), « Variazioni semantiche del *Golem* in alcune traduzioni latine del primo Rinascimento italiano », *Accademia* XIV: 65 - 78

CAMPANINI Saverio (2002), « Pici Mirandulensis Bibliotheca Cabalistica Latina. Sulle traduzioni latine di opere cabalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola », dans Capelli Piero – Perani Mauro (Eds.), *Atti del XV Convegno internazionale dell'AISG, Gabicce Mare, 3-5 settembre 2001, Materia giudaica* 7/1 : 90-96

ID. (2008), « Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabalistiche », dans Perani Mauro (Ed.), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, Palermo, Officina di Studi Medievali : 49-88

ID. (2013), « El'azar da Worms nelle traduzioni di Flavio Mitridate per Pico della Mirandola », dans Perani Mauro – Corazzol Giacomo (Eds.), *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo*, Palermo, Officina di Studi Medievali: 47 - 80

DAN Joseph (1968), *The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidism* (en hébreu), Jerusalem, Bialik Institute

- ID. (1980), « Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah », *Association for Jewish Studies Review* 15 : 17-40
- DELAURENTI Béatrice (2007), *La puissance des mots. « Virtus verborum ». Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Paris, Editions du Cerf
- GRÉVIN Benoit – VÉRONÈSE Julien (2004), « Les “caractères” magiques au Moyen Âge (XIIe-XIVe siècle) », *Bibliothèque de l'École de Chartes* 162 : 305-379
- HANEGRAAFF WOUTER J.– BOUTHORN RUUD M. (2005), *Lodovico Lazzarelli 1447-1500: The Hermetic Writings and Related Documents*, Tempe, Mrts
- IDEL Moshe (2002), *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven/London, Yale University Press
- ID. (2007), *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, Florence, La Giuntina
- ID. (1997), « Gazing at the Head in Ashkenazi Hasidism », *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6 : 265-300
- ID. (2006), *Il Golem. L'antropoïde nelle tradizioni magiche e mistiche dell'ebraismo*, Torino, Einaudi
- ID. (1992), « The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance », dans Ruderman David B. (Ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy* : 197-226
- KIECHKEFER Richard (1998), *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press
- LESSES Rebecca M. (1998), *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Harrisburg, Trinity Press International
- MORESCHINI Claudio (2000), *Storia dell'ermetismo cristiano*, Morcelliana
- SCHOLEM Gershom (1962), *Origins of the Kabbalah*, Princeton, Princeton University Press
- ID. (2007), « Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne », tr. fr. dans WIRSZUBSKI CHAIM, *Pic de la Mirandole et la cabale*, Paris/Tel-Aviv, Éditions de l'éclat : 435-473
- ID. (2001), *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it., Turin, Einaudi
- SECRET François (1964), *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod
- TIMOTIN Andrei (2012), *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden/Boston, Brill
- TRACHTENBERG Joshua (2004), *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press
- VAJDA George (1962), *Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, Paris
- WEILL-PAROT Nicolas (2002), *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Champion
- WIRSZUBSKI Chaim (1989), *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge/London, Harvard University Press
- ID. (2007), *Pic de la Mirandole et la cabale*, tr. fr. par Jean-Marc Mandosio, Paris/Tel Aviv, Éditions de l'éclat
- WOLFSON Elliott R. (1994), *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press

Working Papers : la liste

- Hervé Le Bras, Jean-Luc Racine & Michel Wieviorka, *National Debates on Race Statistics: towards an International Comparison*, FMSH-WP-2012-01, février 2012.
- Manuel Castells, *Ni dieu ni maître : les réseaux*, FMSH-WP-2012-02, février 2012.
- François Jullien, *L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité*, FMSH-WP-2012-03, février 2012.
- Itamar Rabinovich, *The Web of Relationship*, FMSH-WP-2012-04, février 2012.
- Bruno Maggi, *Interpréter l'agir : un défi théorique*, FMSH-WP-2012-05, février 2012.
- Pierre Salama, *Chine – Brésil : industrialisation et « désindustrialisation précoce »*, FMSH-WP-2012-06, mars 2012.
- Guilhem Fabre & Stéphane Grumbach, *The World upside down, China's R&D and innovation strategy*, FMSH-WP-2012-07, avril 2012.
- Joy Y. Zhang, *The De-nationalization and Re-nationalization of the Life Sciences in China: A Cosmopolitan Practicality?*, FMSH-WP-2012-08, avril 2012.
- John P. Sullivan, *From Drug Wars to Criminal Insurgency: Mexican Cartels, Criminal Enclaves and Criminal Insurgency in Mexico and Central America. Implications for Global Security*, FMSH-WP-2012-09, avril 2012.
- Marc Fleurbaey, *Economics is not what you think: A defense of the economic approach to taxation*, FMSH-WP-2012-10, mai 2012.
- Marc Fleurbaey, *The Facets of Exploitation*, FMSH-WP-2012-11, mai 2012.
- Jacques Sapir, *Pour l'Euro, l'heure du bilan a sonné : Quinze leçons et six conclusions*, FMSH-WP-2012-12, juin 2012.
- Rodolphe De Koninck & Jean-François Rousseau, *Pourquoi et jusqu'où la fuite en avant des agricultures sud-est asiatiques ?*, FMSH-WP-2012-13, juin 2012.
- Jacques Sapir, *Inflation monétaire ou inflation structurelle ? Un modèle hétérodoxe bi-sectoriel*, FMSH-WP-2012-14, juin 2012.
- Franson Manjali, *The 'Social' and the 'Cognitive' in Language. A Reading of Saussure, and Beyond*, FMSH-WP-2012-15, juillet 2012.
- Michel Wieviorka, *Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation*, FMSH-WP-2012-16, juillet 2012.
- Nancy Fraser, *Feminism, Capitalism, and the Cunning of History: An Introduction*, FMSH-WP-2012-17, august 2012.
- Nancy Fraser, *Can society be commodities all the way down? Polanyian reflections on capitalist crisis*, FMSH-WP-2012-18, august 2012.
- Marc Fleurbaey & Stéphane Zuber, *Climate policies deserve a negative discount rate*, FMSH-WP-2012-19, september 2012.
- Roger Waldinger, *La politique au-delà des frontières : la sociologie politique de l'émigration*, FMSH-WP-2012-20, september 2012.
- Antonio De Lauri, *Inaccessible Normative Pluralism and Human Rights in Afghanistan*, FMSH-WP-2012-21, september 2012.
- Dominique Méda, *Redéfinir le progrès à la lumière de la crise écologique*, FMSH-WP-2012-22, octobre 2012.
- Ibrahima Thioub, *Stigmates et mémoires de l'esclavage en Afrique de l'Ouest : le sang et la couleur de peau comme lignes de fracture*, FMSH-WP-2012-23, octobre 2012.
- Danièle Joly, *Race, ethnicity and religion: social actors and policies*, FMSH-WP-2012-24, novembre 2012.
- Dominique Méda, *Redefining Progress in Light of the Ecological Crisis*, FMSH-WP-2012-25, décembre 2012.
- Ulrich Beck & Daniel Levy, *Cosmopolitanized Nations: Reimagining Collectivity in World Risk Society*, FMSH-WP-2013-26, february 2013.
- Xavier Richet, *L'internationalisation des firmes chinoises : croissance, motivations, stratégies*, FMSH-WP-2013-27, février 2013.
- Alain Naze, *Le féminisme critique de Pasolini, avec un commentaire de Stefania Tarantino*, FMSH-WP-2013-28, février 2013.
- Thalia Magioglou, *What is the role of "Culture" for conceptualization in Political Psychology? Presentation of a dialogical model of lay thinking in two cultural contexts*, FMSH-WP-2013-29, mars 2013.
- Byasdeb Dasgupta, *Some Aspects of External Dimensions of Indian Economy in the Age of Globalisation*, FMSH-WP-2013-30, april 2013.
- Ulrich Beck, *Risk, class, crisis, hazards and cosmopolitan solidarity/risk community – conceptual and methodological clarifications*, FMSH-WP-2013-31, april 2013.
- Immanuel Wallerstein, *Tout se transforme. Vraiment tout ?*, FMSH-WP-2013-32, mai 2013.
- Christian Walter, *Les origines du modèle de marche au hasard en finance*, FMSH-WP-2013-33, juin 2013.
- Byasdeb Dasgupta, *Financialization, Labour Market Flexibility, Global Crisis and New Imperialism – A Marxist Perspective*, FMSH-WP-2013-34, juin 2013.
- Kiyomitsu Yui, *Climate Change in Visual Communication: From 'This is*

- Not a Pipe' to 'This is Not Fukushima', FMSH-WP-2013-35, juin 2013.
- Gilles Lhuillier, *Minerais de guerre. Une nouvelle théorie de la mondialisation du droit*, FMSH-WP-2013-36, juillet 2013.
- David Tyfield, *The Coal Renaissance and Cosmopolitized Low-Carbon Societies*, FMSH-WP-2013-37, juillet 2013.
- Lotte Pelckmans, *Moving Memories of Slavery: how hierarchies travel among West African Migrants in Urban Contexts (Bamako, Paris)*, FMSH-WP-2013-38, juillet 2013.
- Amy Dahan, *Historic Overview of Climate Framing*, FMSH-WP-2013-39, août 2013.
- Rosa Rius Gatell & Stefania Tarantino, *Philosophie et genre: Réflexions et questions sur la production philosophique féminine en Europe du Sud au XX^e siècle (Espagne, Italie)*, FMSH-WP-2013-40, août 2013.
- Angela Axworthy *The ontological status of geometrical objects in the commentary on the Elements of Euclid of Jacques Peletier du Mans (1517-1582)*, FMSH-WP-2013-41, août 2013.
- Pierre Salama, *Les économies émergentes, le plongeon ?*, FMSH-WP-2013-42, août 2013.
- Alexis Nuselovici (Nouss), *Lexil comme expérience*, FMSH-WP-2013-43, septembre 2013.
- Alexis Nuselovici (Nouss), *Exilience : condition et conscience*, FMSH-WP-2013-44, septembre 2013.
- Alexis Nuselovici (Nouss), *Exil et post-exil*, FMSH-WP-2013-45, septembre 2013.
- Alexandra Galitzine-Loumpet, *Pour une typologie des objets de l'exil*, FMSH-WP-2013-46, septembre 2013.
- Hosham Dawod, *Les réactions irakiennes à la crise syrienne*, FMSH-WP-2013-47, septembre 2013.
- Gianluca Manzo, *Understanding the Marriage Effect: Changes in Criminal Offending Around the Time of Marriage*, FMSH-WP-2013-48, GeWoP-1, octobre 2013.
- Torkild Hovde Lyngstad & Torbjørn Skarðhamar, *Understanding the Marriage Effect: Changes in Criminal Offending Around the Time of Marriage*, FMSH-WP-2013-49, GeWoP-2, octobre 2013.
- Gunn Elisabeth Birkelund & Yannick Lemel, *Lifestyles and Social Stratification: An Explorative Study of France and Norway*, FMSH-WP-2013-50, GeWoP-3, octobre 2013.
- Franck Varenne, *Chains of Reference in Computer Simulations*, FMSH-WP-2013-51, GeWoP-4, octobre 2013.
- Olivier Galland & Yannick Lemel, avec la collaboration d'Alexandra Frenod, *Comment expliquer la perception des inégalités en France ?*, FMSH-WP-2013-52, GeWoP-5, octobre 2013.
- Guilhem Fabre, *The Lion's share : What's behind China's economic slowdown*, FMSH-WP-2013-53, octobre 2013.
- Venni V. Krishna, *Changing Social Relations between Science and Society: Contemporary Challenges*, FMSH-WP-2013-54, novembre 2013.
- Isabelle Huault & Héléne Rainelli-Weiss, *Is transparency a value on OTC markets? Using displacement to escape categorization*, FMSH-WP-2014-55, janvier 2014.
- Dominique Somda, *Une humble aura. Les grandes femmes au sud de Madagascar*, FMSH-WP-2014-56, janvier 2014.
- Débora González Martínez, *Sur la translatio de miracles de la Vierge au Moyen Âge. Quelques notes sur les Cantigas de Santa Maria*, FMSH-WP-2014-57, janvier 2014.
- Pradeep Kumar Misra, *The State of Teacher Education in France: A Critique*, FMSH-WP-2014-58, janvier 2014.
- Naeem Ahmed, *Pakistan's Counter-terrorism strategy and its Implications for domestic, regional and international security*, FMSH-WP-2014-59, janvier 2014.
- Anatole Fogou, *Histoire, conscience historique et devenir de l'Afrique : revisiter l'historiographie diopienne*, FMSH-WP-2014-60, janvier 2014.
- Pierre Salama, *Les classes moyennes peuvent-elles dynamiser la croissance du PIB dans les économies émergentes?*, FMSH-WP-2014-61, février 2014.
- Marta Craveri & Anne-Marie Losonczy, *Growing up in the Gulag: later accounts of deportation to the USSR*, FMSH-WP-2014-62, february 2014.
- Philippe Steiner, *The Organizational Gift and Sociological Approaches to Exchange*, FMSH-WP-2014-63, GeWoP-6, february 2014.
- Françoise Bourdarias, Jean-Pierre Dozon & Frédéric Obringer, *La médecine chinoise au Mali. Les économies d'un patrimoine culturel*, FMSH-WP-2014-64, février 2014.
- Ilan Bizberg, *The welfare state and globalization in North America*, FMSH-WP-2014-65, may 2014.
- Philippe Steiner, *Cartographie des échanges*, FMSH-WP-2014-66, GeWoP-7, mai 2014.

Position Papers : la liste

Jean-François Sabouret, *Mars 2012 : Un an après Fukushima, le Japon entre catastrophes et résilience*, FMSH-PP-2012-01, mars 2012.

Ajay K. Mehra, *Public Security and the Indian State*, FMSH-PP-2012-02, mars 2012.

Timm Beichelt, *La nouvelle politique européenne de l'Allemagne : L'émergence de modèles de légitimité en concurrence ?*, FMSH-PP-2012-03, mars 2012.

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, *Race, colour, and skin colour in Brazil*, FMSH-PP-2012-04, July 2012.

Mitchell Cohen, *Verdi, Wagner, and Politics in Opera. Bicentennial Ruminations*, FMSH-PP-2012-05, May 2013.

Ingrid Brena, *Les soins médicaux portés aux patients âgés incapables de s'autogérer*, FMSH-PP-2013-06, April 2013.

Thalia Magioglou, *Refaire l'Europe ou refaire le « monde » ? Un commentaire sur l'ouvrage : « Refaire l'Europe avec Jürgen Habermas »*, FMSH-PP-2013-07, September 2013.

Samadia Sadouni, *Cosmopolitisme et prédication islamique transfrontalière : le cas de Maulana Abdul Aleem Siddiqui*, FMSH-PP-2013-08, September 2013.

Alexis Nuselovici (Nouss), *Étudier l'exil*, FMSH-PP-2013-09, September 2013.