
Daniel GREGORIO

Images du Mage, images pour le Mage

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Daniel GREGORIO, « Images du Mage, images pour le Mage », *e-Spania* [En ligne], 3 | juin 2007, mis en ligne le 31 janvier 2008. URL : <http://e-spania.revues.org/index89.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : SEMH-Sorbonne
<http://e-spania.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://e-spania.revues.org/index89.html>

Document généré automatiquement le 29 septembre 2009. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© e-Spania

Daniel GREGORIO

Images du Mage, images pour le Mage

- 1 Lorsqu'on évoque le Mage, le personnage de Merlin est une référence récurrente, avec sa longue barbe et son couvre-chef en pointe. Ce stéréotype, figé par la cinématographie qui s'adresse aux enfants¹ ou aux adultes², a subi ces derniers temps quelques modifications. Une approche plus humoristique³ présente ce personnage surtout comme un charlatan. Pour les nouvelles générations, il a simplement changé de nom, et il revêt les traits de *Gandalf le Gris*⁴, tel qu'il a été imaginé par Tolkien.
- 2 Quoi qu'il en soit, nous nous trouvons face à un personnage issu des contrées de la magie, un royaume où prévaudraient l'irrationnel et la superstition. Cependant, il est évident que la perception de la magie, et par conséquent, du mage, a évolué au fil des siècles, sous l'emprise de la religion et au contact des sciences physiques et mécaniques.
- 3 J'ai choisi de me concentrer ici sur la production d'Alphonse X le Sage, car elle nous propose diverses références, textuelles et iconographiques, à des personnages mythiques ou historiques qui devraient nous permettre de mieux cerner ce que pouvait être la magie au XIII^e siècle. Ainsi, les représentations alphonsines de Merlin, des Rois d'Orient et de Simon le Mage nous permettront-elles de mettre en évidence la diversité des conceptions, des comportements et des instruments relatifs à la magie.
- 4 Commençons par Merlin, puisqu'il illustre à merveille les contradictions qu'un tel personnage pouvait exprimer au Moyen Âge.
- 5 Merlin n'est évoqué qu'une seule fois par Alphonse X, et il semble être cantonné au domaine purement littéraire. En effet, il n'apparaît que dans le poème 108 des *Cantigas de Santa María*⁵. Le récit propose une sorte de *disputatio*, entre un juif et un chrétien, sur la nature divine du Christ et la virginité de Marie⁶. Jusque-là rien d'extraordinaire, si ce n'est que le rôle du chrétien est tenu par Merlin, paradoxalement reconnu dans ce même poème comme *le fils de Satan*.
- 6 D'après Harf-Lancner

Merlin est à l'évidence une figure embarrassante pour les romanciers du XIII^e siècle, à cause de son ambivalence. Il est à la fois le protecteur du royaume d'Arthur, le bâtard du démon, le sage pris au piège de sa luxure⁷.
- 7 À la source, la légende établie par Geoffrey de Monmouth au XII^e siècle dans son *Historia Regnum Britanniae*, fait de Merlin « un enfant sans père »⁸, et de sa mère une vierge qui vivait parmi des religieuses⁹. Cette généalogie fait de l'enchanteur une sorte d'antéchrist, dont la paternité démoniaque lui permet de se métamorphoser à volonté et de commander les bêtes. Mais il possède aussi le don de précognition, grâce auquel il peut interpréter la volonté de Dieu et devenir l'un de Ses prophètes.
- 8 L'adoption de Merlin par le christianisme peut s'expliquer par la transformation psychologique qu'il a subie. Atteint de folie, il se retire dans les bois et son histoire devient alors une « espèce d'hagiographie », car il effectue « une retraite ascétique »¹⁰, pendant laquelle il refuse les dons matériels et les tentations de l'amour. Il s'agit là d'une période de purification qui lui vaut d'être guéri, et finalement sauvé, par Dieu.
- 9 Les différentes évocations littéraires de ce personnage et les variantes des prophéties merliniennes dépassant le cadre de cette analyse, nous nous limiterons à en rapporter deux exemples significatifs. Le premier se trouve dans la *Chanson de la croisade albigeoise*, qui rappelle une prophétie de Merlin selon laquelle l'inimitié entre Simon de Monfort et le futur comte de Toulouse, Raymond VII, s'achèverait par la mort du premier, tué par une pierre toulousaine¹¹.

- 10 En ce qui concerne l'Espagne, les *Prophéties de Merlin* écrites en catalan au XIV^e siècle¹², et qui porteraient sur les règnes d'Alphonse XI de Castille, de Pierre le Cruel et d'Henri II de Trastamare, seraient d'après Georges Martin des « remaniements trastamaristes d'autres remaniements trastamaristes »¹³, élaborés pour expliquer la situation politique castillane des XIII^e et XIV^e siècles.
- 11 Merlin appartient à un double courant historiographique et hagiographique¹⁴, et l'approche alphonsine s'inscrit dans ce dernier.
- 12 Dans la *Cantiga* 108, Alphonse X ne souligne que la filiation satanique du devin, sans vraiment s'attarder sur ses pouvoirs magiques. Ce silence pourrait être dû à l'inutilité de rappeler certains faits, connus de tous, mais dans ce cas il aurait été tout aussi inutile de rappeler l'identité démoniaque du géniteur de Merlin. Or c'est justement ce rappel qui donne tout son sens au rôle de défenseur du christianisme qui est attribué au devin.
- 13 À vrai dire, l'omission des pratiques magiques réalisées par ce dernier n'en est pas une, parce que la chute du récit alphonsin rappelle la faculté de Merlin à contrôler, voire à dominer, la nature. En effet, lorsque le Juif insiste sur l'impossibilité de l'incarnation divine en Marie, le conseiller d'Arthur prie la Vierge pour que l'enfant du mécréant naisse avec une difformité physique. La vengeance céleste ne se fait par attendre, et l'enfant vient au monde avec le visage tourné vers l'arrière¹⁵.
- 14 Dans l'ensemble des *Cantigas*, de tels châtements ne sont pas rares (corps tétanisés, prurits, incendies, perte de la parole ou de la motricité) mais ce sont là les effets d'une intervention céleste qui vise à rétablir la justice ou un certain équilibre social. Lorsque l'intervention est due à une demande concrète réalisée par un croyant, ce dernier n'impose pas le type de châtement que doit subir le coupable. Par contre, dans le poème 108, non seulement Merlin demande une punition exemplaire, mais il précise exactement ce qu'elle doit être. Et son vœu est exhaussé à la lettre.
- 15 Ce personnage est donc construit sur une dualité constante, exprimée par des binômes (démon-vierge, mage-chrétien) qui font toute sa complexité. D'après Philippe Walter, Merlin serait l'*alter ego* païen d'un autre personnage chrétien : saint Martin. Le mage serait ici la personification d'une force chthonienne, qui permettrait d'exprimer « une dualité où l'irréductible opposition des contraires a désormais force de loi »¹⁶. Cependant, l'approche alphonsine ne permet pas de souligner cette opposition. Au contraire, il y aurait une sorte de transformation et de soumission de Merlin, dont la foi est jugée digne d'être récompensée ou écoutée par la Vierge qui exhause le vœu du magicien.
- 16 N'oublions pas que, bien que l'Église condamne les pratiques magiques, Alphonse X n'établit aucune véritable incompatibilité entre celles-ci, lorsqu'elles sont assimilées à de la magie naturelle¹⁷, et la foi chrétienne. En effet, les *Siete Partidas* stipulent que ceux qui réalisent des enchantements avec une bonne intention, dans le but d'exorciser des hommes, de contrecarrer le nœud d'aiguillette, d'éloigner des plaies naturelles telles que des orages, les sauterelles ou autre vermine, et pour tout autre motif profitable à la communauté, ne doivent pas être punis, mais au contraire recevoir une récompense pour ces pratiques magiques¹⁸.
- 17 Le seul élément requis est la reconnaissance de la toute-puissance de Dieu, de Son incarnation en Marie et du Christ en tant que Sauveur. C'est cette reconnaissance qui est mise en avant chez le Merlin alphonsin.
- 18 Le message du poème 108 ne porte pas sur les dangers encourus par ceux qui refusent de croire en la Vierge, mais sur la possibilité pour tous d'être sauvés. Ainsi, « le fils du diable sauvé par Dieu apparaît comme une figure emblématique de l'humanité, à jamais soumise au péché originel mais ayant désormais la possibilité de se rédimmer »¹⁹. Se posent alors les questions fondamentales de savoir dans quelle mesure le Merlin alphonsin peut toujours être considéré comme un mage ou un devin, et surtout en quoi se différencient les pratiques d'un mage chrétien d'un mage païen.

- 19 Un début de réponse nous est fourni par trois autres personnages : les Rois Mages (Ctg 01). Ces derniers demeurent figés dans l’imaginaire collectif au nombre de trois, en provenance de lointains pays d’Orient. La source canonique la plus directe est l’évangile de saint Mathieu, qui rappelle comment « étant né Jésus à Bethléem de Judée, aux jours du roi Hérode, des mages venus du Levant se présentèrent à Jérusalem »²⁰. Un peu plus loin, Mathieu indique qu’Hérode appela « les mages en cachette, [et] se fit préciser par eux le temps où était apparue l’étoile »²¹ qui devait les guider vers le nouveau-né. Les informations fournies sont donc très sommaires. Il n’y a aucune véritable référence à leur nom, à leur origine précise ou à leur nombre, de sorte que ce dernier a évolué au fil des siècles comme le montrent les catacombes de Priscille (trois personnages), de Saint-Pierre et Marcellin (deux personnages) ou encore de Domitille (quatre personnages)²².
- 20 De fait, la tradition des rois mages, telle que le folklore populaire la connaît, provient en grande partie des évangiles apocryphes.
- 21 Le *protévangile de Jacques* (21.1-3)²³ et le *pseudo-Mathieu* (ch. XVI)²⁴ évoquent leur arrivée, sans leur accorder le moindre titre royal. Le second indique que l’adoration se serait produite deux ans après la naissance de l’enfant Jésus. Deux autres évangiles apocryphes fournissent des indications plus précieuses à leur sujet. *L’Évangile arabe de l’enfance* (ch. VII)²⁵ établit une nette différence entre les mages de Perse, qui observent l’étoile annonciatrice de la naissance divine et leurs monarques qui demandent une explication aux prêtres du pays. *L’Évangile arménien de l’enfance du Christ* (ch. XI)²⁶ les identifie comme les *rois des mages*, accompagnés d’une grande armée de serviteurs. Ce sont trois frères qui arrivent devant l’enfant le 9 janvier, après un périple de neuf mois pendant lesquels ils ont suivi l’étoile. Ils sont respectivement les rois de Perse, d’Inde et d’Arabie. Ce dernier évangile est le seul qui mentionne leurs noms, mais malgré cette volonté de différenciation, l’auteur anonyme qualifie globalement leurs contrées d’origine de *terre des mages*, comme s’il s’agissait d’un seul et même lieu géographique.
- 22 Par ailleurs, si nous considérons les écrits de certains auteurs, comme Origène²⁷ ou Tertullien²⁸, nous pouvons y voir des références aux Mages, en tant que prêtres, et dirigeants des Perses, sans qu’ils soient qualifiés de rois.
- 23 Pour sa part, Alphonse X propose deux approches très nuancées qui appartiennent à deux courants distincts, l’un hagiographique et l’autre historiographique.
- 24 Dans les *Cantigas [CSM]* ils sont d’abord présentés comme des *rois d’outremer*²⁹, pour ensuite être identifiés en tant que monarques de Saba, de Tarsis et d’Arabie³⁰. Alphonse X s’est ici inspiré des versets 10 et 11 du psaume 72 relatifs aux « rois de Tarsis et des îles [qui] paieront tribut, [aux] rois de Cheba et de Seba [qui] offriront des présents, [car] tous les rois se prosterneront devant Lui, toutes les nations Le serviront ».
- 25 La mise en exergue du titre royal de ces personnages dans les *Cantigas*, en négligeant leurs activités astrologiques, indiquerait la séparation entre le pouvoir temporel et le spirituel, ainsi que la soumission du premier au second pour les choses de l’âme. La représentation de la quatrième miniature qui accompagne la première *cantiga* montre une image classique, qui s’impose entre le XII^e et le XIII^e siècle³¹ : l’un des rois, normalement le plus âgé, sans couronne, adopte une position de vasselage³². Il s’agit là d’un message purement politique qui relègue à un second plan les activités astrologiques de ces monarques, à peine évoquées dans la *Cantiga* 424. D’après ce poème, le voyage des trois rois n’a pas été organisé ou réalisé de concert et leur décision de partir n’a pas été motivée par le conseil d’une tierce personne. Ils ont reconnu individuellement, par leur propre entendement, la valeur de l’étoile de Bethléem et ils se sont mis en route pour adorer l’enfant en commençant trois périple différents qui devaient aboutir au même endroit.
- 26 Cependant, la version historiographique de cette même histoire, proposée par Alphonse X, fournit des nuances non dépourvues d’intérêt.

- 27 Alors que dans les *CSM* la divinité du nouveau-né est connue par les mages avant le début de leur périple, dans la *Estoria de España*, ils ignorent la véritable personnalité de l'enfant, et c'est pour cette raison qu'ils décident de porter différents types de cadeaux qui pourraient convenir aussi bien à un homme qu'à un dieu. De plus, les *CSM* laissent supposer un voyage rapide, favorisé par la volonté de Dieu, tandis que la *EE* efface toute trace de merveilleux ou de miracle pour souligner la logique et la pragmatique des mages qui décident de voyager à dos de chameau pour arriver plus vite à destination. Plus encore, la *EE* attribue à l'*art des étoiles* la correcte interprétation de l'étoile de Bethléem ; toute assimilation de cette dernière à la manifestation d'un ange³³ pour annoncer la venue du Sauveur³⁴ est ainsi écartée.
- 28 Il y a ici une distinction importante qui semble relever davantage de la maîtrise de la connaissance que de l'appartenance à une culture ou à un peuple. En effet, Tertullien³⁵ interprétait déjà l'adoration des mages comme une invitation ou une ouverture de la nouvelle foi aux pratiques extérieures au judaïsme. Tous les hommes étaient concernés par cette naissance, mais il est évident que l'événement est annoncé de façon différente selon le milieu social qui reçoit la bonne nouvelle. Comme l'indique Alphonse X, ce sont des anges qui ont annoncé la naissance du Christ aux bergers ; on peut facilement supposer que, par manque de connaissances astronomiques, ces derniers n'auraient pas su interpréter correctement des signes célestes. Il en va autrement des mages-astrologues. Pour eux, l'étoile pourrait n'être qu'une épreuve divine qui permettrait d'identifier les sages à l'âme assez pure pour reconnaître la puissance du nouveau dieu. Cette interprétation expliquerait l'ignorance dans laquelle se trouve Hérode et qui l'oblige à demander aux rois d'Orient de le tenir informé.
- 29 De ce fait, et bien que la magie semble ici se soumettre à la religion, sa pratique n'est pas incompatible avec le respect de celle-ci. La cohabitation demeure toujours possible, de sorte qu'un bon mage peut aussi être un bon chrétien. Cette hypothèse est confirmée par l'absence du roi noir³⁶. Le noir, comme attribut du diable, est une couleur de peau qui caractérise dans les *Cantigas* les Maures ennemis de la foi, et elle ne saurait donc être attribuée à un fidèle serviteur du Christ, fût-il mage.
- 30 L'approche historiographique souligne donc la pertinence des activités astrologiques, peut-être en écho à la définition d'Isidore de Séville, pour qui les astrologues furent d'abord appelés *mages* puis *mathématiciens*³⁷. Autrement dit, Alphonse X octroie aux sciences et aux pratiques du passé une valeur incontestée, sans les repousser comme de simples superstitions ou des pratiques démoniaques. Cette idée est renforcée par la présence d'un autre personnage, lui aussi lié à l'étoile de Bethléem.
- 31 Il s'agit de Balaam, qualifié de prophète par saint Mathieu³⁸. Alphonse X reprend les événements rapportés dans les Nombres. Il évoque donc la volonté du roi Balaq de détruire Israël et l'ordre qu'il donne à Balaam de maudire le peuple élu. Cependant, le magicien reçoit l'illumination et fini par bénir Israël en prophétisant l'apparition de l'étoile de Jacob et l'arrivée du sceptre d'Israël³⁹, deux éléments qu'Alphonse X met en relation directe avec la Vierge Marie⁴⁰.
- 32 Plus que la transformation subie par Balaam, de mage païen en prophète de Dieu, ce qui retiendra ici notre attention, c'est la position des commentateurs et d'Alphonse X vis-à-vis de cette prophétie.
- 33 Gilles Dorival indique que « face à l'étoile des mages, les commentateurs chrétiens se divisent en deux blocs : les uns ne la mettent pas en relation avec l'astre prophétisé par Balaam, les autres voient en elle la réalisation de la prophétie »⁴¹. C'est ainsi que les interprétations de Jean Chrysostome, chez les Grecs, et d'Augustin chez les Latins, s'opposent à celle de Basile de Césarée ou de saint Jérôme⁴². Quoi qu'il en soit,

L'apparition de l'étoile, plus brillante que toutes les autres étoiles marque la fin de la royauté des démons et de leur emprise sur les mages, la destruction de la magie elle-même, la fin de l'idolâtrie, la conversion des mages et l'avènement de la royauté définitive de Jésus⁴³.

- 34 Pour sa part, Alphonse X décide de se joindre au second groupe de commentateurs. Pour lui la prophétie a bien existé⁴⁴ et elle annonçait la venue du Sauveur. Il accorde donc au mage, qualifié dans le *General Estoria* de *devin des démons*⁴⁵, la possibilité de connaître la volonté de Dieu et de devenir un prophète. Il n'y a donc pas de condamnation explicite de la magie de la part du monarque castillan ; il souligne seulement que l'occasion du salut est offerte à tous. Si nous considérons l'anecdote de l'ânesse de Balaam⁴⁶ qui, douée de parole, fait remarquer au devin l'iniquité de sa mission contre Israël, il est possible de conclure que seules les âmes fermées et incapables de raisonner refusent la vérité de Dieu. Une vérité qui peut être révélée par le miracle ou par une approche plus scientifique, c'est-à-dire grâce à l'astrologie, considérée comme une science de l'interprétation des signes célestes.
- 35 Il est facile de comprendre que, face à la réticence que pouvait faire naître l'astrologie au sein de l'Église,

L'identification entre l'astre [annoncé par Balaam] et l'étoile [de Bethléem] présentait le danger de donner un argument de poids aux tenants de l'astrologie [...]. Il y a deux possibilités. La première consiste à omettre de voir un lien entre l'astre et l'étoile ou à proposer une interprétation de l'étoile qui exclut qu'elle soit l'astre de Balaam. Une solution plus subtile voit dans l'étoile l'astre prophétisé par Balaam, mais elle montre que cette étoile ne fait partie ni des étoiles fixes ni des planètes ; à ce titre, elle n'est pas susceptible d'entrer dans les calculs des astrologues ; elle est soit une comète, soit une puissance divine, soit un ange⁴⁷.

- 36 Or, Alphonse X semble une fois encore tracer son propre chemin. En accord avec Origène⁴⁸, il ne nie pas que l'étoile de Bethléem est un événement unique et exceptionnel, c'est-à-dire non prévisible par les astrologues. Cependant, il accorde à ces derniers la possibilité d'interpréter l'importance d'un tel événement. Ce sont leurs connaissances mathématiques et astronomiques qui leur confèrent la faculté de connaître le message divin. Cette approche est opposée à celle d'Origène, pour qui les mages n'ont fait que constater la fin de leur pouvoir, issu du commerce avec les démons⁴⁹.
- 37 En insistant sur l'interprétation astrologique et mathématique de l'apparition de cette étoile⁵⁰, Alphonse X ne signe pas la fin de la magie ou de l'astrologie lorsqu'elles se soumettent à une monarchie guidée spirituellement par l'Église. Il ne fait que refuser la démonolâtrie de ceux qui, pouvant choisir de servir le Christ, préférèrent assouvir leur propre ambition.
- 38 Ces derniers font l'objet d'une critique acérée de la part du monarque et parmi les personnages bibliques, Simon le Mage⁵¹ occupe à cette occasion une place de choix.
- 39 Les *Actes des Apôtres* (Act. 8,9-24) le décrivent comme « un homme du nom de Simon qui, par ses pratiques magiques stupéfiait le peuple de Samarie ». Lorsqu'il connut les apôtres et la vie du Christ,

Simon crut, lui aussi, aussi et une fois baptisé, il était assidu près de Philippe, et à la vue des signes et des grands miracles qui arrivaient il était stupéfait. [...] voyant que l'Esprit était donné par l'imposition des mains des Apôtres, [il] leur offrit de l'argent en disant : Donnez-moi ce pouvoir à moi aussi, pour que celui sur qui je poserai les mains reçoive l'Esprit Saint.

- 40 Suite à cette demande, saint Pierre le repousse en maudissant son argent.
- 41 Son histoire, reprise presque mot pour mot dans les *Siete Partidas*⁵², y sert à définir le comportement des simoniaques⁵³. En revanche, les *Cantigas* ne lui dédient que deux vers, pour le qualifier de *traître*⁵⁴. Les œuvres historiographiques d'Alphonse X présentent quant à elles plusieurs variantes qui s'éloignent du récit canonique, et qui sont sûrement inspirées par les évangiles apocryphes de saint Pierre⁵⁵.
- 42 Dans la *Estoria de España [EE]*, le roi castillan relate l'affrontement entre Pierre et Simon⁵⁶. Cette confrontation se déroulerait devant Néron, à Rome donc, loin de la Samarie citée par les Évangiles canoniques ; ailleurs, toujours dans la *EE*, le duel a lieu à Antioche⁵⁷. Le défi lancé par le magicien consiste en une démonstration de vol. Simon le Mage s'élève dans les airs, soutenu par des démons qui l'abandonnent en pleine ascension, causant ainsi la chute,

physique et spirituelle, du mécréant. Pierre, ou plutôt *Simon Pierre*, n'a pas alors à réaliser de miracles, puisque le pouvoir de la magie a été démenti au grand jour.

43 Par ailleurs, Simon n'est pas le seul mage qui s'oppose aux apôtres. Ainsi, Élymas, conseiller du proconsul de l'île de Paphos, est qualifié de magicien et rendu aveugle par saint Paul pour avoir tenté d'empêcher le proconsul d'embrasser la foi du Christ (Act. 13, 6-12). La véritable différence entre Elymas et Simon est que ce dernier, d'après la version canonique des Actes des Apôtres, a embrassé la foi chrétienne⁵⁸.

44 L'intérêt de ces histoires réside dans la dualité qui caractérise ces personnages. Il n'y a plus en effet complémentarité, mais opposition entre le mage et le religieux, deux personnages bien distincts mais qui portent le même nom (*Simon*) et qui peuvent par conséquent nous renvoyer aux deux faces d'une même médaille.

45 Cette opposition est due à la caractérisation de Simon comme mauvais mage. Il n'a pas de représentation iconographique particulière dans les œuvres alphonsines, mais les *Cantigas* nous proposent un autre personnage, sans nom cette fois-ci, qui pourrait épouser ses traits.

46 Il s'agit d'un clerc (Ctg 125) amoureux d'une dame vertueuse et servante de Marie. Il invoque les démons pour dominer l'objet de son amour⁵⁹. Sa seconde tentative est couronnée d'un succès partiel, mais finalement son pouvoir ne peut pas vaincre celui de la Vierge⁶⁰.

47 Cette fois le personnage est unique et il n'a pour adversaire qu'une simple mortelle à la foi prouvée. La dualité que nous avons soulignée dans les cas précédents est ici absente mais il apparaît à nouveau une opposition entre la magie maléfique et l'Église ou les mages qui embrassent l'Évangile.

48 Or, comme le démontre le personnage de Merlin, l'appartenance à Dieu ou au diable ne suffit pas pour comprendre les véritables différences de comportement et de perception du mage⁶¹.

49 Les références textuelles soulignent la dualité existant entre le mage et le religieux. Ces deux aspects se fondent souvent dans une seule et même entité, qui est néanmoins dominée par l'une de ces deux approches du surnaturel⁶². Cette ascendance est alors codifiée dans les miniatures alphonsines.

50 Grâce aux quatre représentations graphiques des mages dont nous venons de rappeler les références textuelles, nous pouvons tenter de cerner dans quelle mesure chaque personnage est vraiment un mage et ce qui en fait un être à part.

51 Commençons par les personnages clairement identifiés comme des chrétiens, même avant la lettre, dans la mesure où ils reconnaissent la nature divine du Christ.

52 D'un point de vue iconographique, ils portent tous un couvre-chef particulier, signe de leur valeur morale et sociale. Ainsi, Merlin porte une sorte de barrette à trois pointes, que Menéndez Pidal a identifié comme le bonnet typique du médecin⁶³ ; il est donc assimilé à ceux qui connaissent les secrets de la nature⁶⁴. Son adversaire, le *judío alfaquí*, est représenté dans une pharmacie ; il serait donc un praticien. Il porte cependant le couvre-chef typique des Juifs⁶⁵, ce qui a pour effet de reléguer à un second plan son activité professionnelle, en soulignant son identité religieuse. La représentation des Rois Mages est tout aussi significative. Ils portent des couronnes, comme symbole de leur pouvoir temporel ; ils sont donc perçus comme des monarques et non comme des mages ou des astrologues venus d'Orient. Ainsi, malgré l'association que l'on peut établir entre ces personnages et leurs activités magiques ou astrologiques, leurs représentations textuelles et iconographiques dans les *Cantigas* renvoient à l'image, quelque peu stéréotypée, du bon chrétien. Leur qualité de devins et d'astrologues aurait exigé une représentation toute différente, comme en témoignent les représentations de mages visibles dans les miniatures du *Libro de Astromagia* (Ms. Reg. Lat. 1283a) ou dans la *Cantiga* 125.

53 Les images présentes dans le premier manuscrit seraient les héritières d'une tradition ancestrale. Pour Ana Domínguez Rodríguez, la philosophie contenue dans les œuvres

alphonsines proviendrait de la mystique hellénistique, influencée par les traditions orientales⁶⁶, ainsi que par l'ancienne glyptique d'origine païenne⁶⁷.

54 Il suffit d'ailleurs de comparer le personnage central des miniatures du *Libro de Astromagia* à la représentation de Zoroastre au mithréum de Doura⁶⁸ pour comprendre que nous sommes face à une représentation d'un véritable Mage, c'est-à-dire d'un prêtre de l'antiquité, sûrement Babylonien ou Sabéen⁶⁹. Nous retrouvons ici un type de représentation semblable à celle de Simon le Mage dans la cathédrale de León. Il s'agit d'un modèle qu'Anna Caiozzo a dégagé en décrivant le *Kitab al-mawalid* d'Abû Ma'sharou :

Tous les personnages sont revêtus de robes longues, droites et sans plus, les manches sont longues, [...] les traits [du visage] sont affinés, et en particulier les nez, parfois recourbés en trompette [...]. Les plis ont été effacés et certaines tuniques ressemblent à des sacs⁷⁰.

55 Cependant, il est possible d'observer quelque ressemblance avec d'autres représentations, comme celle d'Aristote au début du *Lapidaire* ; ce n'est donc pas la tenue vestimentaire qui distingue le mage des autres sages. Nous devons alors nous reporter aux attitudes dépeintes pour distinguer les uns des autres.

56 Si nous comparons les gestes des personnages, il est évident que tous adoptent majoritairement une attitude d'imploration voire d'adoration des forces supérieures. Mais certaines variantes laissent deviner qu'ils établissent des types de rapports foncièrement différents avec le surnaturel.

57 On peut observer que Merlin, ainsi que l'un des Rois Mages, est à genoux et dans un espace que l'on peut considérer comme ouvert. La présence d'arches, qui divisent la scène de l'adoration, permet de donner du volume à celle-ci, les personnages n'étant pas isolés dans des espaces concrets.

58 Les représentations de la *Cantiga* 125 et du *Libro de Astromagia* sont opposées à celles-ci. Le mage est debout, ou à moitié assis, et surtout, il bouge, comme le démontre le changement de position observable dans les miniatures de la *Cantiga* 125. Aussi, la disposition des objets présents indique une activité qui progresse et qui répond à une logique prédéterminée⁷¹.

59 On observe d'abord que l'opérateur est inclus dans un espace fermé, habituellement circulaire, exceptionnellement carré. La présence du cercle dans un contexte astrologique, voire astronomique, peut n'être due qu'à une conceptualisation du firmament⁷² visant à reproduire la configuration de l'écliptique⁷³. D'après A. Domínguez Rodríguez, les différents cercles tracés dans le *Lapidaire* ont un but pédagogique : il s'agirait là d'expliquer les relations entre le microcosme et le macrocosme, car le cercle est considéré comme la figure géométrique la plus parfaite, adoptée par les planètes pour se mouvoir dans le ciel et par conséquent apte à exprimer ou à matérialiser la grandeur du Créateur⁷⁴.

60 Le cercle représente donc une organisation de l'univers dans laquelle s'expriment les relations entre les différentes forces célestes⁷⁵, forces que le mage et l'astrologue tentent de contacter et de dominer par la réalisation de talismans spécifiques⁷⁶. Il prend alors une signification toute particulière lorsqu'il participe à la réalisation d'un rituel magique.

61 L'opérateur se trouve normalement devant un autel où brûle une flamme et d'où s'échappe une fumée qui s'élève vers les cieux. Cette fumée est le seul élément qui peut traverser les différents espaces délimités et permettre une communication entre les différents acteurs. Vient s'ajouter le sang de l'animal sacrifié. Toutefois, ces images, puisqu'elles sont uniques, ne permettent pas de percevoir une véritable structure dans la réalisation des gestes et des sacrifices. Ce sont des miniatures de la *Cantiga* 125 qui nous permettront de combler ce vide.

62 Nous sommes face à deux miniatures qui, exception faite de la position du personnage central, représentent presque à l'identique la même scène, comme deux photogrammes qui se succèdent dans une même séquence.

- 63 Il est possible d'observer la disparition de la fiole entre la première et la seconde miniature. Un liquide ou une potion a été utilisée pour passer d'un état à l'autre : peut-être s'agit-il du sang nécessaire pour invoquer les démons, comme l'affirme Isidore de Séville dans ses *Etymologies*⁷⁷ ? Bien entendu, ces éléments pourraient n'être que le fruit de l'imagination débridée de l'artiste, mais si nous considérons le soin avec lequel sont dépeints tous les aspects de la vie quotidienne dans les *CSM*, des techniques agricoles ou de construction aux outils des différents artisans et commerçants, nous pouvons raisonnablement accepter que les éléments représentés dans ce contexte magique se trouvent réellement dans le laboratoire du mage⁷⁸. Or, contrairement aux miniatures de Merlin et des Rois Mages, les représentations iconographiques d'astrologues ou de magiciens incluent un grand nombre d'objets. Il est vrai que les rois d'Orient apportent des biens précieux pour leur adoration, mais ce sont uniquement des témoignages, une façon symbolique de démontrer leur respect. Dans le cadre magique les objets représentés sont des outils indispensables à la communication et à la capture du pouvoir de l'au-delà⁷⁹.
- 64 Et c'est justement dans ce contexte que le cercle reprend une signification différente, appartenant plus au domaine magique qu'à la construction d'un système astronomique.
- 65 Tel qu'il est représenté dans la *Cantiga* 125, il ne semble pas jouer un rôle de communication mais plutôt de frontière physique entre deux mondes, voire de protection contre les forces du mal. Le contexte est fort explicite puisque le personnage principal est représenté dans un pentagramme⁸⁰ inscrit dans un cercle qui tient à distance une horde de démons⁸¹. Tous les motifs talismaniques sont ici utilisés, des cercles concentriques aux caractères mystérieux sur lesquels nous reviendrons plus loin⁸².
- 66 En réalité, plus que d'un cercle nous devrions parler ici d'une triple organisation de l'espace environnant, qui sépare le monde des humains de celui des esprits et des démons. La magie se présente donc comme une tentative de re-création de l'univers, ce qui est sûrement l'élément qui distingue le plus nettement le mage du religieux.
- 67 Certes l'homme religieux a tenté d'organiser l'espace créé par Dieu. Aussi, dans la Bible, la description du Temple de Salomon souligne l'existence d'un triple espace qui mène le profane vers le Saint des Saints, à ceci près que la dernière zone, qui contient l'Arche de l'Alliance, ne peut être investie que par les prêtres purifiés et sanctifiés⁸³. L'organisation spatiale qui nous occupe est différente, puisqu'elle est circulaire et non rectiligne, mais elle permet toujours de séparer le monde du surnaturel du monde humain. La véritable différence est que, dans l'univers magique, c'est l'homme qui est au centre de la création, entouré des forces naturelles, et, surtout, qu'il est en action.
- 68 Autrement dit, alors que le religieux semble mener une vie contemplative guidée par sa foi, le mage se caractérise par une action qui vise à modeler son univers.
- 69 Cela nous invite à réfléchir sur les caractères qui se trouvent inscrits dans l'espace moyen de la *Cantiga* 125. L'artiste a pris soin de recopier à l'identique ou presque les deux séries de signes, exception faite du dernier caractère, uniquement présent dans la seconde miniature. D'un point de vue graphique, il est possible d'observer que la première séquence est équilibrée. Elle compte trente-six signes et par conséquent il était facile de calculer l'emplacement que chacun devait occuper sur une circonférence. La seconde est un peu moins équilibrée, car les caractères de la fin se présentent un peu plus serrés, comme une écriture pressée qui veut tenir à tout prix sur une même ligne. On a ajouté un signe, tout en voulant conserver la totalité de la séquence. Or, celle-ci n'aurait aucune importance si elle n'était que le fruit de l'imagination de l'artiste.
- 70 L'auteur de cette miniature a bien pu s'inspirer des représentations du *Libro de Astromagia*, où l'on voit justement les caractères et les signes relatifs aux différentes planètes et aux noms des anges qui leur correspondent⁸⁴. Ces caractères à *lunettes* pourraient être le produit d'observations astronomiques, des formes imaginées dans les étoiles à l'instar des

constellations⁸⁵, mais ils sont loin d'être un simple babillage ou une lubie d'illuminés. Dans une conception magique du monde, où chaque acte, chaque parole, chaque pensée doit être convenablement réalisé, prononcé et guidé, il serait illogique de croire que de telles inscriptions, qui servent à invoquer les esprits, sont sans fondement⁸⁶. Dès l'instant où ces caractères s'apparentent à un alphabet, il faudrait tenter d'établir des correspondances avec des graphies latines, arabes ou hébraïques.

71 Par cette présence même de l'écriture, le mage cherche à créer, à modeler l'univers qui l'entoure⁸⁷ ; aussi, puisqu'elle est inscrite dans l'espace qui protège le magicien, elle est une des pièces majeures dans la maîtrise des forces cosmiques, et devient une réminiscence du Verbe créateur⁸⁸.

72 Cependant, la présence de ces caractères dans des circonstances bien différentes, et qui mettent en scène des démons et des dieux ou des anges protecteurs, laisse deviner que tous les rituels magiques sont, dans leurs grandes lignes, identiques. Alphonse X est conscient que les arts magiques peuvent être détournés pour en faire des outils du mal, mais ce détournement est pour lui une conséquence inévitable de l'ignorance qui favorise les mauvaises manipulations. Ce n'est pas la magie ou l'astrologie qui sont mises en cause, mais le mauvais jugement de l'individu provoqué, comme le souligne le prologue du *Libro de las cruces*⁸⁹, par la perte du savoir des anciens. Pour cette raison, Alphonse X rappelle dans le prologue du *Lapidaire* que le lecteur doit connaître l'astronomie et les pierres, autrement dit les bases de la géologie, tout en faisant preuve de bon sens, pour reconnaître les vertus que Dieu a mises en ces choses pour le bien de l'homme⁹⁰.

73 Tous ces éléments démontrent bien qu'il y a deux types de magie. La première est apparentée à la sagesse ; elle est fondée sur l'étude et l'interprétation des signes célestes et l'on peut parfois l'utiliser à notre profit. La seconde est répréhensible et insensée, car, par ignorance, elle pactise avec les forces du mal⁹¹.

74 Le Mage possède donc une sagesse qui lui permet de juger les conséquences de ses actes ; il respecte les lois naturelles et divines qu'il ne veut pas transgresser afin de ne pas altérer l'harmonie de la création. Plus que la soumission de la magie à la religion, que nous évoquions au début de notre réflexion, nous pouvons à présent entrevoir une adéquation de la première à la seconde sans qu'il y ait, dans l'esprit d'Alphonse X, de véritable contradiction, entre l'une et l'autre.

Notes

1 Wolfgang REITHERMAN, *Merlin l'enchanteur*, Walt Disney, 1963.

2 John BOORMAN, *Excalibur*, United Artist, 1981.

3 Jean Yves ROBIN, *Kaamelot*, Calt-Dies Irae-Shortcom, 2005.

4 Peter JACKSON *Le Seigneur des Anneaux*, New Line Production, Inc. 2001.

5 ALPHONSE X, *Cantigas de Santa María*, 3 vol., édition de Walter METTMAN, Madrid : Castalia, 1986.

6 Ctg. 108, v. 6-12 : « E daquest'oÿ contar // que avẽo a Merlin // que ss'ouve de rezõar // con un judeu alfaquin // que en tod'Escoça par, // como disseron a min, // de saber non avia ».

7 Laurence HARF-LANCNER, *Le monde des fées*, Paris : Hachette, 2003, p. 140.

8 Paul ZUMTHOR, *Merlin le prophète : un thème de la littérature polémique, de l'historiographie et des romans*, Genève : Slatkine, 2000, p. 19.

9 *Ibid.*, p. 19.

10 *Ibid.*, p. 43.

11 *La chanson de la croisade Albigeoise*, édition d'Henri GOUGAUD, Paris : les Belles Lettres, 1989, p. 234 : « Entre le jeune comte et Simon de Monfort je crains que l'affection ne soit pas près de naître ! Merlin le bon devin fit cette prédiction : Le fier lanceur viendra et jaillira la pierre. Mille vois hurleront alentour qu'elle tombe sur le mauvais larron ! ».

12 Pedro BOHIGAS, « La visión de Alfonso X y las profecías de Merlín », *Revista de filología española*, 25, Madrid, 1941, p. 383-398.

13 Georges MARTIN, « Alphonse X maudit son fils », *Atalaya, Revue Française d'Études Médiévales Hispaniques*, n° 5, 1994, p. 177, note 125.

14 D'après Paul ZUMTHOR, le premier courant de la littérature qui évoque le personnage de Merlin est presque seulement historiographique tandis que le second, à partir de l'œuvre de Robert de Boron et de la *Vita Merlini*, appartient davantage au courant romanesque, avec le cycle du Graal.

15 Ctg. 108, v. 70-76 : « Que o rostro lle tornar // fez Deus o deant'atras // como lle fora rogar // o fillo de Sathanas // por en vergonna deitar // a seu padre Cayphas, // que ant'o non criya ».

16 Philippe WALTER, *Mythologie chrétienne*, Paris : Imago, 2003, p. 201 : « Au moment de la christianisation tout se passe comme si l'ancêtre païen de saint Martin, le magicien sauvage, maître des troupeaux, de la vie, de la mort et de la science parfaite, avait dû se scinder en deux personnages diamétralement opposés : un personnage lumineux et sanctifié (saint Martin) qui conservera de son ancêtre un pouvoir miraculeux (contrôlé par Dieu) et un personnage chthonien (le Diable) qui usera d'une magie mauvaise et destructrice (ou jugée telle par l'Église). Dans de nombreux contes populaires, le diable n'est nullement conçu sur un modèle biblique (presque inexistant) mais plutôt sur un modèle mythique. Celui-ci remonte très précisément au souvenir des mythes celtiques partiellement décomposés mais parfaitement efficaces encore dans l'imaginaire médiéval. A l'ambivalence de la figure première, au magicien ambigu, le christianisme substitue une dualité où l'irréductible opposition des contraires a désormais force de loi. Si Merlin le Sauvage n'est totalement ange ni totalement démon, en revanche Martin fut contraint d'abandonner au Diable cornu une partie de son être et de ses pouvoirs pour prétendre entrer en Paradis ».

17 Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El concepto cultural alfonsí*, Barcelona : Bellaterra, 2004, p. 203 : « un interés tan pronunciado en la astronomía y conciencias de la naturaleza equivalía también en aquellas fechas a una clara adscripción filosófica. La subida del universo físico a la categoría de legítimo tema de estudio se reconocía entonces como efecto del sentido que aquél cobraba bajo las tendencias más racionalistas de la filosofía árabe. El conocimiento de la naturaleza era simplemente filosofía natural y su consideración fuera de todo contexto ni teológico ni simbólico equivalía a una revolución filosófica. La astrología era a su vez la reina de las ciencias para el aristotelismo radical que confiaba a los cuerpos celestes el destino de los individuos en la mundo sublunar ».

18 ALPHONSE X, *Siete Partidas*, VII, 24, 3, Bibiothèque Nationale de Madrid, Ms. 1-766, fol. 399r° : « los que hiciesen encantamientos u otras cosas con intención buena., así como sacar demonios de los cuerpos de los hombres o para desligar a los que fuese marido o mujer que no pudiesen convenir o para desatar nube que trajese granizo o niebla porque no corrompiese los frutos, o para matar langosta o pulgón que daña el pan o el vino, o por alguna otra razón provechosa semejante a estas no debe haber pena ; antes decimos que debe recibir galardón por ello ».

19 L. HARF-LANCNER, *op. cit.*, p. 139.

20 Mt, 2, 1.

21 Mt, 2, 7.

22 Rafael GARCÍA MAHÍQUES, *La adoración de los reyes magos. Imagen de la Epifanía en el arte de la Antigüedad*, Vitoria : Ephialte, 1992, p. 41 et suivantes.

23 *Évangiles apocryphes*, édition de France QUÉRÉ, Paris : Seuil, 1983, p. 82-83.

24 *Evangelios Apócrifos*, édition de Edmundo GONZÁLEZ-BLANCO, 3 v., Madrid : Bergua, vol. 1, p. 381.

25 *Ibid.*, vol. 2, p. 45.

26 *Ibid.*, p. 124.

27 ORIGÈNE, *Contre Celse*, Livre I, édition de Marcel BORRET, Paris : Cerf, 2005, p. 20-27.

28 TERTULLIEN, « Contre les Juifs », in : *Œuvres de Tertullien*, édition et traduction de Eugène-Antoine de GENOUDE, 3 vol, Paris : Louis Vivès, 1852, tome III, p. 20-27.

29 Ctg. 1, v. 38-42 : « aos tres Reis en Ultramar // ouv'a strela mostrada // por que sen demorada // vëeron sa oferta dar //estranna e preçada ».

30 Ctg. 424, v. 7-30 : « Esto foi quand' en Beleen // de Santa María naçeu // e a treze dias des en //aos tres Reys apareçeu / que cada ùu per seu sen // ena estrela connoçeu // com'era Deus Rey ; e poren // de longe o foron veer, [...] Ben das insoas de Sabá // e de Tarssó, que son no mar, e d'Arabia, u gran gent'á // em uitas terras de passar. Mas pero eran lonj'alá // mui toste os fezo chegar // a Beleen auquel que á // sobre todas cousas poder // [...] Ena estrela lles mostrou // com'era om'e Rey e Deus ; poren cada ùu lle levou // oferta dos tesouros seus. E a estrela os guyou// ate ena terra dos juedus ».

31 *Los Reyes Magos de Oriente*, catalogue de l'exposition organisée par le monastère de Pedralbes et la Fundación Colección Thyssen-Bornemisza, sous la direction de Jesús LUZÓN et de Quim VICENTE, 2001, p. 19.

32 R. GARCÍA MAHÍQUES, *op. cit.*, p. 48 et suivantes : « Se distinguen fundamentalmente tres fórmulas o modos de representar la Adoración de los Magos. La fórmula helenística es la más simple, y la predominante en Occidente durante más tiempo a lo largo de estos primeros siglos. El espacio aquí es siempre una arquitectura, o bien no hay indicación especial acomodándose a un marco. La Virgen aparece sentada con el Niño en su regazo, mientras los Magos se disponen a un lado o a ambos lados de ella [...] se nos muestra María como una matrona romana [...]. Los Magos en número de tres generalmente en los sarcófagos, se acercan al trono oferentes, adelantando una pierna. [...] El segundo modo es el que se denomina fórmula oriental. Es bizantina, se basa en la confusión de escenas : la Natividad, más la Adoración de los Magos [...] Aquí el espacio es el establo, y el Niño, recién nacido siempre, permanece en el pesebre. Toman también su lugar san José más los animales tradicionales. Esta versión fue la más difundida a partir de los manuscritos, pasando así también a Occidente, donde se divulgó en época medieval, especialmente para la representación de la Natividad. [...] La tercera es la fórmula sirio-helenística, que se basa en una combinación de las dos fórmulas anteriores. Aquí desaparece el establo, mas la Virgen se nos muestra sedente. A veces simultanean dos adoraciones los Magos y los Pastores, como es el caso de la representación de las ampollas crísmas de Monza ».

33 Alphonse X, *General Estoria*, Bibliothèque Nationale de Madrid, Ms. 816, fol. 67v^o : « Ca luego aquella noche segund cuenta ell euangelio, uieron unos pastores en el monte grandes compannas dangeles que cantauan la loor de la nascencia del nuestro sennor. E a aquella sazón aparescio sobre Judea a tod el mundo en ell ayre tan bien de día cuemo de noche, una muy grand estrella e muy clara. E esta guio los tres reyes magos cuemo adelante oyredes ».

34 *Ibid.*, fol. 68r^o : « A los quaraenta e tres annos dell Imperio de Octauiano en que se cumplieron sietecientos e cinquenta e dos que Roma fuera poblada, e que andaua la era en quaraenta. E ell anno en que el nuestro sennor nascio. E se començo la sexta edat en dos. E el Regno de herodes en treynta e tres. Auino assi que tres Reyes magos de tierra de Oriente uieron ell estrella de que oyestes dessuso que apareciera ala nascencia de ihesu crristo, e entendieron por la arte de las estrellas en la sennal daquella que nasciera rey que auie a seeR sennor de todos los reyes del mundo. Mas por que no pudieron saber cierta mientras si serie dios o omne, tomaron tres cosas quel offreciessen. Oro, Mirra, Encienso. Oro por que sabien que era Rey. Mirra si fuesse omne. Encienso si fuesse dios. E por yr mas ayna fueron en dromedarios que son camellos cosseros e andan mas que ningunas otras bestias que en el mundo sean. E guio los aquella estrella e llegaron al trezeno día de la nascencia de ihesu cristo ala cibdat de bethleem. al logar o estaua el ninno con su madre e offrecieron le oro e mirra e encienso. E desi fueron su uia por otra carrera por que los no fallasse el Rey herodes que querie matar al ninno ».

35 TERTULLIEN, *op. cit.*, p. 26-27 : « Quant aux dépouilles de Samarie, il faut entendre par là les Mages eux-mêmes, qui, après avoir connu le Christ, après être venus le chercher sur la foi de son étoile, leur témoin et leur guide ; après l'avoir adoré humblement comme leur monarque et leur Dieu, représentaient par leur foi nouvelle dans le Christ les dépouilles enlevées à Samarie, c'est-à-dire à l'idolâtrie vaincue ».

36 *Los Reyes Magos de Oriente*, *op. cit.*, p. 33.

- 37 Isidore de SÉVILLE, *Etymologías*, VIII, 9, 22, édition bilingue de José Oroz Reta et Manuel Marcos Casquero, Madrid, B.A.C., 2000.
- 38 Mt 2, 4-5 : « et rassemblant [Hérode] tous les grands prêtres et scribes du peuple, il leur demanda où le Christ devait naître. Il lui dirent : À Bethléem de Judée, car ainsi est-il écrit par le prophète ».
- 39 *Nombres* 24, 16-17 : « Je le vois, mais non pour maintenant, je l'aperçois, mais non de près : une étoile sort de Jacob, un sceptre surgit d'Israël ».
- 40 *General Estoria*, fol. 305r°.
- 41 Gilles DORIVAL, « L'astre de Balaam et l'étoile des mages », in : *La science des cieux, Res Orientalis* XII, Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen Orient, 1999, p. 94.
- 42 *Ibid.*, p. 95-98.
- 43 *Ibid.*, p. 94.
- 44 *General Estoria*, fol. 301v°.
- 45 *Ibid.*, fol. 303r°.
- 46 II Pe 2,15-16 : « Laissant le droit chemin, ils se sont égarés en suivant le chemin de Balaam de Béor, qui aima un salaire d'injustice. Mais il fut repris de son méfait : une bête de somme sans voix, s'exprimant avec une voix d'homme, arrêta la démente du prophète ». Cette anecdote est rapportée fol. 302 v° de la *General Estoria*.
- 47 G. DORIVAL, *op. cit.*, p. 107.
- 48 ORIGÈNE, *op. cit.*, p. 21 : « l'étoile qu'ils virent en Orient était nouvelle [...] et ne ressemblait à aucune des étoiles habituelles, ni de celles du firmament, ni de celles des orbis inférieures, mais elle était du genre de celles qui paraissent occasionnellement : météores semblables à une chevelure, à une poutrelle, à une barbe, à un tonneau ; ou tout autre comparaison dont il a plu aux Grecs de caractériser leurs formes diverses ».
- 49 *Ibid.* : « Les mages ont commerce avec les démons et les invoquent selon leur art et leurs desseins. Ils réussissent tant que rien de plus divin et de plus puissant que les démons et l'incantation qui les évoque n'apparaît pas ou n'est pas prononcé. Mais s'il survient une manifestation plus divine, sont détruites les puissances des démons, incapables de résister à la lumière de la divinité. Il est donc vraisemblable aussi qu'à la naissance de Jésus [...] ils furent ruinés non seulement par la venue des anges à l'entour de la terre pour la naissance de Jésus, mais encore par l'âme de Jésus et la divinité présente en lui. Aussi les mages, voulant accomplir comme auparavant leurs habituelles incantations et sorcelleries et n'y parvenant pas, en recherchèrent-ils la cause dont ils comprenaient l'importance. A la vue du signe céleste, ils désirèrent voir ce qu'il signalait ».
- 50 Odile RICOUX, « Les images à l'aube du chien », in : *La science des cieux, op. cit.*, p. 220-224 : « Le seul commentateur, à notre connaissance, à élucider la question et à identifier, en termes de calendrier stellaire, cette lumière du Salut, est Calcidius, lecteur assidu et interprète attentif de Platon qui, vers la fin du IIIe ou le début du IVe siècle, en un temps où les Églises orientales commencent à instituer une fête de la Nativité, propose une glose très détaillée du Timée. [...] L'étoile que les Mages ont pu observer doit être identifiée à l'Astre du Chien, à Sirius l'étoile la plus brillante de la constellation de la Canicule que les Egyptiens nomment Sothis ou encore selon Calcicius Ach et les perses Tistrya. [...] Et de ce fait, il semblerait bien que les légendes syriaques sur les mages se réfèrent à une tradition comparable à celle rapportée par Manilius. Du reste le nom de la cité de Mages (SRS) mis en rapport avec le nom perse de l'étoile du matin, correspondant au grec, fait inmanquablement songer à Sirius, d'autant que certains proposent de le traduire par soleil, ce qui rappelle la confusion opérée par les Grecs entre Seirios et Soleil ».
- 51 Valerie FLINT, *The rise of magic in early medieval Europe*, Oxford : Clarendon, 1991, p. 338 et suivantes.
- 52 *Siete Partidas*, fol. 97r°.
- 53 Isidore de SÉVILLE, *Etimologías*, (VIII, 5, 2) *op. cit.* : « un experto en el arte de la magia, a quien Pedro maldijo en los *Hechos de los Apóstoles* por haber querido comprar a los apóstoles la gracia del Espíritu Santo por dinero ».

54 Ctg. 238, v. 55-56 : « Do traedor Simon Magos, encantador que viltar foi assi Santa María e seu Fillo desdennar ».

55 *Actes de l'apôtre Pierre et de Simon*, in : *Écrits apocryphes Chrétiens*, vol I, édition de François BOVON et Pierre GEOLTRAIN, Paris : Gallimard, 1997, p. 1104-1106.

56 ALPHONSE X, *Estoria de Espana*, Bibliothèque de L'Escurial, Ms. Y-1-2, fol. 78r^o: « Mando el emperador Nero a sant pedro et a sant paulo que ouiesen su entencia con simon mago sobre la fe. E simon mago alabosse que uolarie al cielo ueyendolo ellos e que mostrarie en si la magestad de dios. E tomaron lo entonce los diablos por el saber de los sus encantamientos e començaron lo a alçar por el ayre e a leuarle muy alto. E sant paulo oraua & sant pedro coniuero aquellos malos espiritos por la uertud de dios, e dexaron luego a Simon e uino ell ayre ayuso, e cayo cercal templo de Romulo quebro por tod el cuerpo ».

57 *Ibid.*, fol 72r^o: « En aquest anno ouo san pedro uençudo a Simon mago en Antiochia, e fue el fecho el primer obispo della e duro siet annos en aquel bispado ».

58 V. FLINT, *op. cit.*, p. 362 : « Simon Magus, as Peter's competitor for authority in supernatural affairs, plays an important part in it [simony] but so too do the generality of those early non-Christian medieval magi who were held to follow him, and who competed with Christian priests ».

59 Ctg.125, v. 28-29 : « Daquesto foi mui coitado o crerigo e per seu saber // fez ajuntar os diabos e disse-lles [...] »

60 Ctg.125, v. 43-46 : « O crerig'outra vegada de tal guisa os conjurou // que ar tornaron a ela, e un deles tan muit'andou // que a oraçon da Virgen lle fezo que sse ll'obridou ; // e ao crerigo vëo o demo con alegría ».

61 Fernando ÁLVAREZ LÓPEZ, *Arte mágica y hechicería medieval*, Valladolid : Editora Provincial, 2000, p. 61 : « aunque la Biblia reconoce explícitamente la magia, ésta siempre aparece subordinada al poder de Dios. Los teólogos medievales necesitaban explicar todas las citas que había en la Biblia referidas a la magia ; ¿ cómo podían criticar o negar aquello que reconocía el texto sagrado ? La solución estaba en poner de relieve la victoria de la palabra de Dios sobre cualquier acto de los magos, así ocurre con la llegada de los magos de Oriente para adorar al niño-Dios. Aquí los sesudos prelados interpretaron el pasaje como la sumisión de la magia al poder de Dios ; la leyenda medieval nos presenta incluso como reyes para demostrar el sometimiento del poder temporal al poder espiritual que tantas disputas provocará en el seno de la Iglesia Cristiana medieval. [...] Los apóstoles también participan de esta naturaleza mágica. La sombra de Pedro sana a los enfermos de las plazas, también Pablo con sólo tocar con su pañuelo a los enfermos los cura. Uno de los pasajes más citados del Edad Media es el enfrentamiento entre el poder de los magos del faraón y el de Dios representado por Aarón. La magia del faraón queda ridiculizada cuando el bastón de Aarón convertido en serpiente se traga los bastones encantados de los magos de Egipto. [...] En la Biblia se pueden observar dos corrientes mágicas contrapuestas que se corresponden con dos épocas diferentes de la cultura semita. Antes del monoteísmo se admitía y estaban muy difundidas las prácticas mágicas. La parte más antigua de la Biblia, la que procede de origen sumerio tiene constantes alusiones a la magia. El Arca de la Alianza tenía un componente mágico, misterioso, un poder sobrenatural. El que toca el arca tenía pena de muerte. El sacrificio de los animales que constantemente se narra en la Biblia procede de los antiguos ritos mágicos. Después de la legislación de Moisés con la llegada del monoteísmo hay un cambio significativo, se prohíbe explícitamente la magia ».

62 *Ibid.*, p. 60.

63 Gonzalo MENÉNDEZ PIDAL, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid : Real Academia de la Historia, 1986, p. 84, 160 et 161.

64 P. ZUMTHOR, *op. cit.*, p. 231 : « Merlin est le sage, l'un des êtres les plus savants qu'ait connu le monde ; il possède une connaissance approfondie de toutes choses, dépouillées des voiles qui nous cachent leurs lois intérieures et nous empêchent d'agir sur elles à notre guise (d'où sa puissance de magicien) et des conditions d'espace et de temps (d'où son don de double vue et celui de prophétie) [...] cette science que possède Merlin est un idéal dont rêve

le Moyen Âge finissant, une parfaite unité et une manière d'absolu dans la connaissance et la maîtrise de la nature ».

65 G. MENÉNDEZ PIDAL, *op. cit.*, p. 176.

66 Ana DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, *Astrología y arte en el Lapidario de Alfonso X el Sabio*, Madrid : Edilán, 1984, p. 13 : [dos tipos de lapidarios] « exclusivement medicinales y descriptivos serían los de la época clásica griega (quinto libro de la materia médica de Dioscórides, o el lapidario de Plinio). En la Alejandría posterior al siglo II a. C hay que situar el segundo tipo de lapidario, los mágicos, en el marco de la cultura hermética influida por las tradiciones orientales, egipcias y también griegas. El ejemplo más importante sería el *Tratado de la Kyranides*, cuyo primer libro explica las propiedades curativas de las piedras por la mágica conexión o simpatía basada en las doctrinas del microcosmos y el macrocosmos, entre cuatro seres de la naturaleza que simbolizan los cuatro elementos. [...] hay varios lapidarios árabes, al parecer también astrológicos, pero el único tipo en Occidente y el más representativo es el de Alfonso X, que derivaría de un original griego transmitido por una versión árabe ». *Ibid.*, p. 18 : « El pensamiento astrológico del *Lapidario* y de los textos alfonsíes en general, procede de las doctrinas herméticas que en gran parte lo definen. Se trata de los que se ha llamado la mística helenística. En donde confluyen diversas corrientes que le confieren una gran complejidad, pero que es básicamente, una filosofía y una teología, una mística de salvación y una concepción de la ciencia en la que la astrología y la alquimia tuvieron un gran desarrollo. [...] Las doctrinas astrológicas de Alfonso X son un sincretismo en que se yuxtaponen diversos conceptos filosóficos de origen griego que llegaron a él a través de fuentes intermedias ».

67 Alphonse X, *El Lapidario*, édition et notes de Sagrario RODRÍGUEZ MONTALVO, Madrid : Gredos, 1981, p. 14 : « [el segundo y tercer lapidario] son efectivamente de probable inspiración en la antigua gliptoterapia hermética de raíces paganas, adaptada por el simbolismo gnóstico siríaco, que cambió el valor talismánico de las figuras esculpidas en las piedras por el de la evocación de las tales figuras en los astros. Están relacionados con los lapidarios hebraico-europeos de Raggiel, de Céthel, y el francés Hugo de Argot ».

68 Joseph BIDEZ et Franz CUMONT, *Les mages hellénisés*, 2 vol, Paris : Les Belles Lettres, 1938, vol. I, p. 38.

69 Anna CAIOZZO, *Les talismans des planètes dans les cosmographies en persan d'époque médiévale*, Der Islam, Berlin : Gruyter, 2000, p. 222 : « D'après Ibn Haldun, les maîtres de la magie et de la talismanique sont les Babyloniens (c'est-à-dire les Sabéens de Harran) qui exposent leurs croyances dans l'Agriculture nabatéenne ».

70 Anna CAIOZZO, « Le ciel de l'astronome, le ciel de l'astrologue et celui du sorcier », in : *La science des cieux*, *op. cit.*, p. 22.

71 ALPHONSE X, *Libro de Astromagia*, édition de Alfonso D'AGOSTINO, Naples : Liguori, 1992, p. 270-272, 320.

72 Alejandro GARCÍA AVILÉS, *Alfonso X y las imágenes de los cielos*, Mitteilungen der Carl Justi-Vereinigung E.V., 7, 1995, p. 4 : « El sistema del mundo predominante en las cosmologías precopernicanas suponía un universo circular, uniforme, y siempre regular que tenía a la tierra como centro ».

73 Anna CAIOZZO, *Astrologie, cosmologie et mystique*, Annales Islamologiques, 38/2, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2004, p. 311 : « Dans l'art islamique proche oriental, les représentations circulaires du zodiaque et des planètes sont des formes assez peu fréquentes, voire d'une extrême rareté, dans les compositions les associant [...] les représentations circulaires ne se généralisent qu'à partir de la fin du XV^e siècle, dans de petites miniatures, parfois sur fond bleu, et constellées de points dorés figurant les étoiles ; [...] Ces formes circulaires ne sont pourtant pas novatrices, elles paraissent même assez fréquentes dans l'Antiquité sur toutes formes de supports. [...] les zodiaques circulaires se multiplient dans le bassin méditerranéen aux I et II siècles après JC, dans l'Empire romain d'Occident et d'Orient, où ils décorent le pavement des demeures, le plafond des temples égyptiens les bas reliefs des *mithraea* sans oublier les monnaies datées du règne d'Antonin. Dans ces représentations circulaires, le zodiaque, qui représente la bande de l'écliptique figurant la course du soleil dans

les cieux, est compartimenté en douze secteurs égaux, chacun agrémenté d'un signe particulier, et les douze figures y sont généralement associées aux divinités du panthéon gréco-romain, parfois aux figures des décans (en Egypte) et le plus souvent elles encerclent un buste de Sol et de Luna, les luminaires ».

74 A. DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 20 : « La presencia de grandes círculos que ocupan todo un folio y que se distribuyen en campos radiales en torno a un medallón central es característica de los manuscritos alfonsíes. No es sino un método pedagógico, un esquema en donde la idea nuclear se sitúa en el centro, y sus diferentes aspectos se alojan en tantos campos radiales como son necesarios [...] se puede ver en las grandes ruedas alfonsíes un aspecto simbólico en relación con las ideas neoplatónicas sobre la interrelación macrocosmos-microcosmos como explicación del universo. En este sentido, estas grandes composiciones circulares de los manuscritos alfonsíes derivarían de aquellas otras que aparecerían en los manuscritos del tiempo de Platón. [...] Un texto alfonsí se extiende sobre las cualidades de la esfera con expresiones que en parte podemos asimilar a la rueda diciendo que *es una de las figuras más grandes en todo el arte de la geometría y que se mueve más ligera en todas direcciones porque es redonda por todas partes y todas las líneas que hay en ella se unen en un punto central. Por todo ello es una figura más notable que ninguna otra, y como Nuestro Señor hizo los cielos que sont tan marcillosos y nobles de esta forma, de ello se deduce que sta figura demuestra la grandeza de Dios más que ninguna otra* ».

75 *Ibid.*, p. 21 : « El prólogo del *Segundo Lapidario*, al hacer un resumen final del tratado anterior (primer lapidario) nos indica la misión de estos ángeles al decir *esta es regla general de todas las planetas e de ellas et de las yervas e de los animales, ca todas en veruf de lo cielos e de las estrellas que en llos son e después de los quatro elementos*. En las ruedas del *Lapidario* se ilustra claramente esta doctrina de la concatenación de influencias entre todos los seres de la tierra y las figuras del cielo, siendo los círculos imagen del cosmos (macrocosmos y microcosmos) y expresión a la vez de la magnitud de Dios el supremo motor ».

76 Alejandro GARCÍA ÁVILÉS, « Imágenes mágicas : La obra astromágica de Alfonso X y su fortuna en la Europa bajomedieval », in : Miguel RODRÍGUEZ LLOPIS, *Alfonso X, Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Murcia : Consejería de Cultura y Educación, 1997, p. 142 : « La magia talismánica dirige sus conjuros a la atracción directa de los poderes de los cuerpos celestes ».

77 Isodore de SÉVILLE, *Etimologías*, VIII, 9, 11, *op. cit.*, : « Los nigromantes son aquellos con cuyos hechizos se aparecen los muertos resucitados y adivinan y responden a las preguntas que les formulan [...] Para evocarlos se emplea la sangre de un cadáver, pues se dice que a los demonios les gusta la sangre ».

78 A. DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 52 : « La realidad de los objetos de las constelaciones del Rey Sabio se aprecia por la presencia de los mismos objetos [nao, tinaja, hogar o brasero del sacerdote] en otros manuscritos alfonsíes, pero incorporados a la vida cotidiana ».

79 Alejandro CARCÍA ÁVILÉS, *Imágenes mágicas...*, p. 141 : « el papel del mago, según la tradición canónica de la magia astral, es capturar este poder contruyendo los receptáculos adecuados, grabando determinadas imágenes en determinados momentos y realizando los rituales adecuados para que el poder quede convenientemente recogido en los minerales precisos. [...] en el *Picatrix* abundan las fórmulas y los conjuros con especificaciones detalladas sobre la forma de llevarlos a cabo ».

80 Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris : Laffont, 1989, p. 739.

81 Sans vraiment être novatrice, puisque le pentagramme en tant que symbole mystique remonte aux pythagoriciens, cette représentation du pentacle a marqué l'esprit occidental à travers les âges. A quelques détails près, le *Docteur Faust*, écrit par Christopher Marlowe, comporte dans sa première édition (Londres 1604) une gravure semblable à la miniature alphonsine, où le magicien tient Méphistophélès à bonne distance grâce à un pentacle et à des caractères magiques.

82 François RIBADEAU DUMAS, *Grimoires et rituels magiques*, Paris : Belfond, 1998, p. 22 : « Les grimoires se complètent de leurs pentacles, comme autant de médailles ou de boucliers. Certains sont des merveilles de graphisme. Les cercles concentriques, deux ou trois le plus souvent, le motif central, croix simple ou composée, ouverte ou fermée, pattée, surmontant triangles en étoile, croix de fer, lettres hébraïques, mots consacrés, forment de surprenantes figures, où les symboles se complètent de la Kabbale. Leur armure protectrice se pose sur la poitrine, spécialement au moment des tenues cérémonielles. Les forces infernales y butent ? Ces pentacles sont apparentés aux talismans et aux amulettes de toutes sortes, mais se singularisent par une géométrie scientifique ».

83 Rois 6, 2-9.

84 *Libro de Astromagia*, éd. cit., p. 286, 330-339, 244, 249, 250, 252, 254.

85 Alexander ROOB, *Alquimia y mística*, Madrid : Taschen, 2001, p. 593 et 602.

86 Daniel GRÉGORIO, « Breve reflexión sobre el abc de Saturno », *Cauces* n° 4, PUV, 2003.

87 Ana María VÁZQUEZ DE HOYS, « La magia de la palabra », in : Pedro CALDERA, *Magia y Religión de la Antigüedad a nuestros días*, Mérida : Museo Nacional de Arte Romano, 2001, p. 75 : « La palabra creadora, el canto mágico, debe ser dirigido a los cuatro puntos cardinales. Esta palabra creadora se creía que extraía sus virtudes no tan sólo de las imágenes o de las ideas contenidas en las palabras mismas, sino también de los sonidos que daban origen a esas palabras, en ocasiones imitativos, de las mismas repeticiones, reiteradas a veces con un ritmo obsesionante. Y ciertas sílabas, ciertas aliteraciones que parecen desprovistas de sentido, se suponía, asimismo, que ejercían una acción determinante sobre su entorno. Por esta razón, el encantamiento, que consistía en la recitación de unas palabras mágicas, debía seguir exactamente las entonaciones y modulaciones prescritas por los ritos y no debía ser traducido, sino dicho en el idioma original, porque se basaba no solamente en las palabras dichas y en su significado sino también en las palabras mismas, en los sonidos que la formaban y en su modulación ».

88 F. RIBADEAU DUMAS, *op. cit.*, p. 21 : « L'utilisation répétée des appellations sacrées de la Kabbale dans les grimoires repose sur ce postulat que Dieu lui-même les a révélées et que leur emploi permet d'accomplir des prodiges ».

89 ALPHONSE X, *Libro de las cruces*, édition de Lloyd KASTEN et Lawrence KIDDLE, Madrid-Madison : CSIC, 1961, p. 1 : « Onde este nostro sennó sobredicho [Alphonse X], qui tantos et diversos dichos de sabios viera, leyendo que dos cosas son en el mundo que mientre son escondidas non prestan nada, et es la una seso encerrado que non se amostra, et la otra tesoro escondido en tierra, el semeiando a Salomón en buscar et espaladinar los saberes, doliéndose de la perdida et la mengua que avian los ladinos en las sciencias de las significaciones sobredichas, dallo el *Libro de las Cruzes* que fizieron los sabios antigos ».

90 ALPHONSE X, *Lapidario*, Monasterio de El Escorial, Ms h.l.15, fol 1v° : « Et este libro es muy noble e muy preciado e qui del se quisiere aprouechar, conuiene que pare mientes en tres cosas. La primera que sea sabidor de astronomia por que sepa connoçer las estrellas en qual estado estan e en qual sazón uiene mayor uertud a las piedras dellas ; segund la uertud que reciben de dios. La segunda cosa es que sepan connoçer las piedras et las colores et las faiciones dellas. Et otrossi que sepan ciertamente los logares sennalados o se crian e o se fallan e estremar la contrafecha dela natural e departir otrossi las que natural miente se semeian en uno connoçiendo las por peso e por dureza e por las otras sennales por que se pueden connoçer a omne que fuere entendudo en este saber. La tercera cosa es que sea sabidor dela arte de fisica que iaze mucho della encerrada en la uertud delas piedras segund en este libro se muestra & que sepa dellas obrar assi como en el manda e que sea de bon seso por que se sepa ayudar delas cosas que fazen pro ; e se guarde delas que tienen danno. Et obrando desta guisa ; llegara alo que quisiere fazer por ellas e uera cosas marauillosas dela su uertud que recibe de dios porque aura a loar e bendezir el su nombre que sea benido por siempre iamas amen».

91 A. CARCÍA ÁVILÉS, *Imágenes mágicas...*, p. 138 : « el primer tipo de magia, el más reprehensible, es el que emplea sahumeros e invocaciones, el segundo actúa mediante caracteres, exorcismos y nombres mágicos, especialmente angélicos ; por último, el resto de las artes mágicas, que derivan su poder de los cuerpos celestes, pero no pueden ser encuadradas en

ninguna de las dos primeras clases. El primer tipo de magia es la astral harriana ; el segundo se asocia a obras relacionadas con Salomón, utiliza nombres de ángeles, enigmáticas palabras de reminiscencias cabalísticas y, en general fórmulas asociadas de modo más o menos auténtico a la traducción judía ; por último el tercer tipo de magia elimina los rituales descritos en las otras dos, para limitarse a detallar los materiales de que deben elaborarse los talismanes, el momento astrológicamente propicio y escuetamente el propósito deseado ».

Pour citer cet article

Référence électronique

Daniel GREGORIO, « Images du Mage, images pour le Mage », *e-Spania* [En ligne], 3 | juin 2007, mis en ligne le 31 janvier 2008. URL : <http://e-spania.revues.org/index89.html>

Daniel GREGORIO

Université de Valenciennes

Droits d'auteur

© e-Spania

Résumé / Resumen

Les œuvres d'Alphonse X proposent diverses représentations du mage, qui en font, tour à tour, l'ennemi ou l'allié de la religion chrétienne. Il est vrai que parfois, comme le montre l'histoire de Simon le magicien, la pratique de la magie implique un commerce direct et néfaste avec les forces infernales. Néanmoins, les personnages de Merlin et des Rois Mages, tels qu'ils sont présentés par Alphonse X, démontrent que magie et religion peuvent cohabiter, à condition toutefois que le mage croit en la virginité de Marie et en l'Incarnation et que sa pratique magique soit bénéfique pour la communauté. Ce bénéfice requiert parfois la reconstruction de l'univers quotidien ; pour ce faire, le magicien doit savoir quand et comment utiliser des objets et des pentacles, qui lui permettront de soumettre les forces surnaturelles. Il doit donc posséder une connaissance approfondie du monde naturel et des esprits qui, conjuguée à sa foi religieuse, l'empêchera de tomber dans la démonolâtrie.

Mots clés : magie, mage, iconographie, caractère, astromage, astrologie, Moyen âge

Las obras alfonsíes proponen diversas aproximaciones al personaje del mago, generalmente considerado como un ser antagonico del hombre religioso. Es cierto que en algunas ocasiones, como ocurre con Simón el mago, la práctica de las artes mágicas significa un trato directo y nefasto con las fuerzas infernales. Sin embargo, personajes como Merlín o los Reyes Magos, tal y como los describe Alfonso X, subrayan una posible cohabitación entre magia y religión sin que la práctica de la una signifique la exclusión de la otra. Sólo hay que cumplir con dos condiciones : creer en la virginidad de María y que Dios se hizo hombre, y proporcionar a la comunidad un beneficio claro. Este beneficio requiere en ocasiones remodelar lo cotidiano, utilizando objetos y pentáculos, en circunstancias extremadamente determinadas, lo que implica un conocimiento exhaustivo tanto del mundo natural como del simbólico y de los espíritus. Es este conocimiento, conjugado con el respeto de los preceptos religiosos, el que evita al mago caer en la demonolatría.

Palabras claves : mago, magia, iconografía, edad media, astromago, astrología