

Claire Kappler & Suzanne Thiolier-Méjean (eds.), *Alchimies: Occident – Orient*, Paris: L'Harmattan 2006. 349 p. ISBN 2-296-01235-3.

Dans l'introduction, les deux éditrices expliquent qu'elles ont voulu 'confronter' l'histoire de l'alchimie occidentale à celle de l'alchimie orientale, d'où la nôtre tire en grande partie ses origines' (p. 11). Cela ne diminue aucunement la distinction entre les deux: 'la spécificité orientale, beaucoup plus développée que dans la littérature européenne, est l'alchimie en tant que symbole et que métaphore appliquée aux processus internes propres à l'être humain' (p. 12). On parle ici de processus physiologiques, psychologiques ou mystiques pour atteindre l'immortalité.

Indépendamment de cette thématique, plusieurs contributions au recueil se signalent particulièrement par la place qu'elles font à l'alchimiste dans sa société ou sa culture. Dans cette perspective, Barbara Obrist démontre le renversement du statut de l'alchimie intervenu en Occident à l'aube de la révolution scientifique. En effet, 'la vue antique, médiévale et encore renaissante de l'infériorité de l'art humain à la nature... est abandonnée de façon définitive au 17^e siècle, à l'époque où Francis Bacon et Descartes conçoivent la nature elle-même sur le modèle d'un assemblage mécanique' (p. 41-42). A partir de cette période précise, selon Obrist, 'l'art n'est plus le singe de la nature mais l'artisan qui domine les règles de son art domine également la nature' (p. 44). Et en ce qui concerne la paternité de ce renversement d'attitude chez les artisans de la quinte essence (p. 33) par rapport à leur art, Paracelse serait 'le premier penseur à avoir élaboré – par étapes – une nouvelle approche à l'alchimie' (p. 36).

Toujours à propos de l'alchimie médiévale occidentale, Suzanne Thiolier-Méjean expose la représentation que l'on se fait de l'alchimiste dans certaines œuvres de la période qui s'étend du 12^e au 14^e siècles (p. 89): l'incontournable Jean de Meun, Dante, Chaucer, Gower et Érasme, sont cités tour à tour pour leurs propos, pas toujours favorables, sur les alchimistes et leurs ouvrages. L'auteur justifie sa périodisation sur l'importation par la porte de Lattes, l'un des ports de Montpellier, des métaux précieux au 12^e siècle (p. 93), et par 'la rencontre des deux activités médicales et métallurgiques', dans la seconde moitié du même siècle (p. 94). En résumé, l'image de l'alchimiste, à partir de cette sélection littéraire, est plutôt négative. Que ce soit le 'fou solitaire qui échoue tristement', dans le célèbre recueil de Chaucer (p. 121), 'l'alchimiste perdu dans ses chimères', d'Érasme, l'imposteur de la populaire comédie, de Ben Johnson, voire le triste alchimiste entouré de sa famille affamée, peint par Steen à la fin du 16^e siècle, il se dégage une image nettement négative de la profession: 'La fin du Moyen Âge ne sera pas plus favorable à l'alchimie, comme Érasme en témoigne' (p. 121).

Faisant contrepoids à cette mauvaise réputation, l'étude d'Antoine Calvet sur le *Liber experimentorum* attribué à Arnaud de Villeneuve montre le prestige qui pouvait entourer les recherches alchimiques lorsqu'elles étaient entreprises par un savant exceptionnel, comme le célèbre médecin de Montpellier. Le Catalan Arnau de Vilanova fut en effet médecin de la famille royale d'Aragon, professeur à l'université de Montpellier et médecin des papes. Étant au surplus un écrivain prolifique, Arnaud de Villeneuve fut utilisé par de nombreux faussaires, parmi lesquels figure l'auteur du traité des *Experimenta* répertorié autrefois par Hauréau et dont Marie-Thérèse d'Alverny soulignait la pérennité des recettes magiques qu'il contenait. Antoine Calvet propose d'attribuer à Guillaume de Pérusse, scribe

du célèbre médecin, la rédaction du traité, en s'appuyant notamment sur le vocabulaire typiquement arnaldien qu'on y trouve et sur des évocations de personnages historiques dans l'entourage de Villeneuve.

Toujours dans la sphère occidentale, Christine Maillard a travaillé sur le "christianisme chymique" dans la tradition germanique du 17^e siècle. Se concentrant sur 'les mises en cause de l'alchimie elle-même comme véhicule de représentations religieuses' à cette période (p. 160), l'auteur évoque tour à tour les mystiques teintées d'alchimie des Dorn, Croll, Khunrath et Arndt. Les dénonciations de cette "théoalchimie" sont aussi considérées, notamment chez le théologien orthodoxe Ehregott Daniel Colberg. Ce dernier refuse à l'alchimie son statut de discipline "mouvante" couvrant à la fois la théologie, la philosophie et la médecine, de même qu'il dénonce l'usage abusif d'analogies et d'allégories dans les textes concernés. Ancrée dans la tradition gnostique alexandrine, l'alchimie vulgarisée qui apparaît au 17^e siècle (p. 180) a cette propension 'à entrer en combinaison avec toutes sortes d'autres représentations, elles aussi suspectées d'hérésies : ... alchimie et joachimisme font souvent bon ménage' (p. 181). Ce qui montre bien, selon Christine Maillard, 'le potentiel hétérodoxe de l'alchimie' (*ibid.*).

Faisant contraste avec ces caractéristiques de marginalité, l'étude de François Antonovich sur l'empereur Rodolphe II montre un véritable intérêt de ce dernier pour l'alchimie et la magie. Le portrait du célèbre empereur habsbourgeois polyglotte et humaniste est centré ici sur ses intérêts soutenus pour l'alchimie, l'astrologie et tous les arts magiques. Entouré de mathématiciens astrologues et de médecins paracelsiens, Rodolphe s'est fait représenter dans les effigies en métal portant le collier de la Toison d'or, Ordre dynastique fondé par son grand-père Charles Quint. Rodolphe, 'sensible à toutes les formes d'ésotérismes' (p. 208) et initiateur d'un véritable Parnasse dans la ville de Prague, fut néanmoins une figure exemplaire de tolérance en accordant 'la liberté religieuse aux diverses confessions de son pays' (p. 216). Ainsi, l'intérêt pour les secrets scientifiques et artistiques peut paradoxalement favoriser 'une ouverture extraordinaire aux autres' (*ibid.*), rendant possibles un humanisme et un dialogue réel entre les esprits.

A ce survol occidental de l'alchimie s'ajoute enfin une enquête de Silvia Chiţimia sur l'alchimie dans les Carpates. Nicolas Melchior de Transylvanie, chapelain à la cour du roi de Hongrie à la fin du 15^e siècle, est le plus connu des alchimistes médiévaux d'Europe centrale. Pour Melchior, 'la transmutation alchimique s'identifie aux transsubstantiations de la célébration eucharistique' (p. 141). Mais 'la plus intéressante source sur l'alchimie dans les Carpates reste la tradition orale des chants rituels et des contes' (p. 142). Dans ces chants, l'image centrale est celle de deux aigles, que Chiţimia rapproche des deux serpents du caducée, qui se battent pour une couronne, une pomme, une plume ou un globe, tous faits d'or. Le conte roumain du *Maure Blanc*, riche en significations hermétiques, est ensuite longuement analysé dans ses nombreuses composantes symboliques qui sont synonymes, pour l'auteur, d'images alchimiques conservées depuis des siècles 'aux Portes de l'Orient, entre les Carpates et la Mer noire' (p. 158).

En ce qui concerne l'alchimie en Orient, le transit de cette dernière par les Arabes d'Espagne est brièvement évoqué par Antonovich (p. 202) pour être ensuite refait en sens inverse, 'depuis le pays du coucher du soleil, le royaume occidental, enclos de l'insuffisance de la matière, jusqu'aux lumières et aux parfums du Yémen, la terre inexplorée, l'Esprit' (p. 281) dans un récit de Sohrawardi qu'analyse Sergio Foti. Mais c'est Pierre Lory qui

évoque l'essentiel de la tradition alchimique arabe, en proposant d'y voir 'une évolution et progression dans l'enseignement alchimique' (p. 238). Ce savoir alchimique en évolution passerait 'd'un état très concis et ésotérique à une divulgation de plus en plus ouverte' (p. 242) et proviendrait du courant chiite. C'est dans la pensée ultra-chiite de Jabir ibn Hayyân que l'on retrouve 'au cœur de l'alchimie musulmane, l'idée de l'homme microcosme, reflet, résumé et catalyseur du macrocosme; et de l'alchimie comme mésocosme' (p. 243). En bref, dans le corpus jâbirien, l'Imam 'n'est rien d'autre que la Pierre Philosophale' (p. 245) et 'l'alchimie est une glose salvatrice' (p. 244).

Claire Kappler, coéditrice du recueil, propose une étude de la métamorphose alchimique de la mort chez Nezâmi, un romancier iranien du 12^e siècle. Ce romancier, biographe d'Alexandre le Grand et auteur classique de la littérature persane, a multiplié les images alchimiques dans ses célèbres récits. Mais il y a plus que des emprunts d'images dans 'l'immense édifice alchimique qu'est l'œuvre de Nezâmi, sciemment construite et présentée par lui comme une pressante invitation à l'alchimie spirituelle' (p. 252). Or, le héros Alexandre, accompagné de Belinâs, identifié par Kappler à Apollonius de Tyane, pénètre dans une grotte. Kappler rappelle que 'pénétrer dans la grotte, c'est entrer dans le Secret' (p. 259), mais elle s'interroge surtout sur la mention du philosophe néo-pythagoricien comme compagnon d'Alexandre. Tyane est une petite ville de la Cappadoce. On sait, par Philostrate, qu'Apollonius a effectué deux voyages, en Perse et en Inde. Un épisode du voyage d'Alexandre en Inde a pu inspirer Nezâmi : 'les correspondances entre le récit de Nezâmi et celui de Philostrate sont troublantes' (p. 260). Kappler compare longuement les deux récits en donnant plusieurs extraits qu'elle traduit du roman persan. Il est fort intéressant de noter que Philostrate, pourrait avoir inspiré l'écrivain persan; la conquête d'Alexandre jusqu'en Perse aurait ainsi servi à véhiculer une influence alchimique occidentale sur l'Orient, en sens inverse de notre représentation habituelle.

Deux études sur l'alchimie spirituelle chinoise complètent le recueil. Catherine Despeux propose une étude des métaphores dans les traités d'alchimie interne de l'époque des Song (10^e-13^e siècles). Cette alchimie interne, empruntant son vocabulaire métaphorique à l'alchimie opératoire qui œuvrait surtout à la fabrication d'un élixir d'immortalité, va distinguer 'trois lieux principaux de transmutation dans le corps, à savoir l'abdomen, le cœur et le cerveau' (p. 295). Cet ensemble métaphorique se structura progressivement en système pour en arriver à produire 'à partir du 17^e siècle des cartes alchimiques du corps' (p. 310). De son côté, Pierre Marsone propose une synthèse historique de l'alchimie intérieure chinoise. Il précise que 'l'alchimie intérieure proprement dite est nécessairement postérieure à l'alchimie opératoire. Cela n'implique pas pour autant qu'elle se soit substituée à cette dernière' (p. 318). Cette précision pourrait assurément inspirer certains historiens de l'alchimie occidentale qui voient trop rapidement dans l'apparition de l'alchimie spirituelle européenne du 16^e siècle une substitution à l'alchimie opératoire. Marsone fait une seconde précision utile: l'alchimie interne chinoise ne se déploie pas uniquement dans un univers abstrait ou intellectuel. En effet, 'au sein du corps se forme une essence alchimique qui n'est pas purement symbolique puisqu'elle exige la conservation de l'essence séminale physique' (p. 329).

A la lecture des études composant ce recueil, on voit que la comparaison entre les alchimies occidentales et orientales n'est pas une opération simple. Certes, un processus de métaphorisation de l'alchimie opératoire a influencé les deux traditions en cause. Mais on ne voit pas en quoi précisément l'alchimie occidentale tirerait son origine de l'alchimie

chinoise ou persane. Les contextes théologiques et eschatologiques des deux civilisations traditionnelles sont bien différents. Toutefois, on peut observer une même fascination de l'expérimentateur devant les phénomènes naturels rattachés au feu, à l'eau ou à la lumière, à l'Ouest comme à l'Est.

Claude Gagnon