À propos du *Corpus Alchemicum Arabicum*

A.A.

Depuis l'époque déjà lointaine où nous déplorions qu'une traduction française du *Livre de Senior* ait été effectuée à partir du latin sans la moindre référence à l'original arabe pourtant édité par Stapleton et ses collaborateurs[1], avec pour conséquence de nombreux contre-sens, les choses ont indéniablement évolué dans le bon sens. Tout d'abord, la recherche universitaire actuelle apporte à l'histoire de l'alchimie en général et à la transmission de l'alchimie arabo-musulmane à l'Occident latin en particulier, une rigueur bienvenue dans un domaine où les approximations, voire les non-dits, n'étaient jusqu'il y a peu que trop fréquents[2]. Bien que le travail qui resterait à effectuer soit colossal par rapport à ce qui a déjà été fait, l'inventaire des manuscrits progresse, des thèses de doctorat sont rédigées, des colloques sont organisés, de nombreux articles ayant pour objet l'alchimie ou d'autres sciences dites « occultes »[3] dans le monde islamique sont publiés, et des éditions critiques voire des traductions voient peu à peu le jour[4]. Dans certains cas, les originaux arabes sont connus et identifiés ; dans d'autres, on a affaire à des textes qui sont clairement des traductions de l'arabe, mais sans que l'original nous soit parvenu. Il existe aussi des traités pseudépigraphiques rédigés directement en latin, mais au fur et à mesure que la recherche progresse, on s'aperçoit de plus en plus souvent que des textes considérés comme tels rentrent en fait dans une des deux catégories précédentes[5]. Parallèlement à cette recherche qui apporte une érudition de bon aloi, d'autant plus nécessaire qu'il ne fait aucun doute que l'alchimie est parvenue

1 « À propos du Livre de Senior », *Le Fil d'Ariane* n° 51-52 (1994). Pour l'original : M. Turab 'Ali, M. Hidayat Husain, H.E. Stapleton : "Three Arabic treatises on alchemy by Mohammed ibn Umail" *in Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol.12 (1933), p. 1-213. Réédité par Fuat Sezgin avec un ensemble de textes concernant cet auteur *in* : *Ibn Umayl. Texts and Studies* dans la série *Natural Sciences in Islam*, vol. 75, Francfort, 2002. Sur Ibn Umayl, voir ci-dessous.

2 Pour un état récent de la question, cf. Sébastien Moureau : « Min al-Kīmiyā' ad Alchimiam. The Transmission of Alchemy from the Arab-Muslim world to the Latin West in the Middle Ages », *in* : *Micrologus : natura, scienza e societa medievali - nature, science and medieval societies,* vol. 28, p. 87-141.

3 La croissance du nombre de ces articles depuis une vingtaine d'années est spectaculaire. À noter entre autres deux numéros spéciaux récents, l'un de la revue suisse *Asiatische Studien – Études asiatiques* (75/2, 2021) entièrement consacré à l'alchimie dans le monde islamique, l'autre de la revue *Arabica* (68, 5/6, 2021) sous le titre général « Occult Sciences and the Transmission of Knowledge in al-Andalus ». Comme il est ordinaire dans le monde académique la plupart de ces articles sont rédigés en anglais, mais il faut noter que l'expression « *occult sciences* » n'a pas nécessairement dans cette langue le sens quelque peu péjoratif qu'a pris son homologue française à force d'être utilisée sans modération par les ... occultistes.

4 Signalons à titre d'exemples la thèse de G. Lacaze sur la *Turba Philosophorum* ; celle de B. Hallum sur la réception de Zosime dans le monde arabo-musulman ; l'édition et la traduction du *De Anima* pseudo-avicennien par Sébastien Moureau ; et la thèse de Marion Dapsens sur la *Risâla Maryânus* dont dérive le *Liber de Compositione Alchemiæ* (plus connu comme l'*Entretien du roi Calid et du philosophe Morien*), qui semble bien être le tout premier traité d'alchimie à avoir pénétré en Occident.

en Occident par l'intermédiaire de l'alchimie arabe, mais qui à aucun moment ne se risque à considérer l'alchimie autrement que sous l'angle strictement historique, une autre mouvance s'est donné pour but d'éditer et/ou de traduire (en anglais) une série d'œuvres majeures de l'alchimie arabo-musulmane. Ce projet, sous l'égide de la fondation *Living Human Heritage*, se veut respectueux de l'état de la recherche, mais s'inscrit comme nous le verrons dans une orientation bien particulière. Il a donné lieu à la parution d'une collection appelée *Corpus Alchemicum Arabicum* (en abrégé CALA), qui comprend à ce jour essentiellement cinq titres fondamentaux pour l'histoire de l'alchimie et que l'on ne saurait trop se réjouir de voir enfin exhumés. Notre propos dans ce qui suit est tout d'abord de présenter brièvement cette collection, mais également de formuler quelques remarques d'ordre général sur l'optique dans laquelle les traités en question sont édités.

Les ouvrages parus à ce jour sont les suivants :

- CALA I : Book of the Explanation of the Symbols. *Kitâb Hall ar-Rumûz* by Muhammad Ibn Umail[6]. Ce volume est complété par deux autres, CALA IA et CALA IB, qui consistent en commentaires sur le texte d'Ibn Umayl, le premier par Marie-Louise von Franz, le second par Theodor Abt.

- CALA II : The Book of Pictures. *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* by Zosimos of Panopolis. Il s'agit en fait de deux volumes séparés : le premier (II.1) comprend un fac-similé du manuscrit arabe, avec notamment une série de belles illustrations ; le deuxième (II.2) une traduction anglaise (il n'y a donc pas d'édition à proprement parler du texte arabe).

- CALA III : The Book of the Keys of the Work. *Kitâb Mafâtih as-san'a* by Zosimos of Panopolis.

- CALA IV : The Book of the Rank of the Sage. *Rutbat al-Hakîm* by Maslama al-Qurtubî. Ce volume contient uniquement l'édition du texte arabe, sans traduction.

- CALA V: The Pure Pearl – *ad-Durra an-naqîya* and other texts by Muhammad Ibn Umail*. Ad-Durra an-naqîya. As-Sîra an-naqîya. Al-Qasîda al-Mîmîya. Al-Mabâqil as-sab'a.* Textes arabes édités par Wilferd Madelung Introduction de Theodor Abt. Traduction anglaise par Salwa Fuad et Theodor Abt.

Comme on le voit, parmi les volumes parus à ce jour, deux sont consacrés au Zosime arabe, un au *Rutbat al-hakîm,* et deux à Ibn Umayl. Le choix des textes est tout à fait pertinent, et contribue de manière significative à éclairer cette période peu connue de l'histoire de l'alchimie. Nous nous bornerons ici à quelques notes rapides.

5 On a longtemps pensé, à la suite de Berthelot et de Ruska, que les traités placés sous le nom de Geber étaient des pseudépigraphes rédigés directement en latin. Il semble bien toutefois qu'il s'agisse dans la plupart des cas de traductions de l'arabe, si ce n'est directement de textes attribués à Jâbir ibn Hayyân, du moins de compilations ultérieures. Cf. Al-Hassan : *Studies in al-Kimya'. Critical Issues in Latin and Arabic Alchemy and Chemistry*, Georg Oms Verlag, 2009, ch.3.

6 Les éditeurs transcrivent Ibn Umail. Dans tout ce qui suit, lorsque nous citons, nous respectons toujours les transcriptions telles qu'elles figurent dans les ouvrages cités. Nous préférons écrire Ibn Umayl.

Les traités attribués à Zosime de Panopolis[7] sont sans conteste les plus anciens. Comme on le sait, Zosime (déjà étudié par Berthelot) appartient à l'alchimie grecque, et on a donc affaire en l'occurrence à deux transmissions distinctes : la première, dont les traités ici édités sont les témoins, est celle de l'alchimie grecque à l'alchimie arabe, qui a dû se faire assez tôt, puisque Zosime est cité dans le corpus jabirien ; la seconde, lors des traductions en latin, dans lesquelles Zosime devient Rosinus[8]. Les deux volumes de CALA II sont précédés de la même introduction où est discutée la question de savoir si le *Muçhaf al-çuwar* peut être considéré comme une traduction directe du grec, mais le volume II.2 comprend en outre une deuxième introduction où sont longuement discutés les arguments mis en avant par B. Hallum dans le travail déjà cité contre cette hypothèse. La conclusion, finalement, semble pencher plutôt pour un original grec ayant fait ultérieurement l'objet d'adaptations non négligeables. Plusieurs parallèles intéressants sont également faits dans l'introduction avec l'iconographie de traités de l'alchimie occidentale ultérieure, à savoir le *Rosaire des Philosophes* et le *Mutus Liber*.

Le quatrième volume de la collection est consacré à l'édition du texte arabe, sans traduction, du *Rutbat al-hakîm*, titre que l'on peut traduire par *Le degré du sage* et qui est un peu à l'alchimie ce que le *Ghayat al-hakîm*[9] est à l'astrologie et à la magie talismanique. On s'accorde généralement aujourd'hui à attribuer ces deux traités au même auteur[10], Maslama b. Qâsim al-Qurtubî (i.e. de Cordoue) ; ils datent du milieu du Xe siècle. Bien que l'on puisse regretter l'absence de traduction, le volume CALA IV a du moins le mérite de mettre le texte à la disposition du public[11]. L'ouvrage contient de nombreuses citations de Zosime et se situe donc dans le prolongement des volumes précédents.

---

7 Aujourd'hui Akhmîm, en Haute-Égypte. Notons, malgré les siècles qui les séparent, que l'un des premiers alchimistes musulmans, également grande figure du *taçawwuf*, Dhû-l-Nûn al-Miçrî (première moitié du neuvième siècle), est originaire de la même ville. Ibn `Arabî le tenait en grande estime, et lui a consacré un ouvrage qui a été traduit en français par Roger Deladrière sous le titre *La vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Égyptien* (Sindbad, 1988). - Dans l'*Avant-Propos (Foreword)* de CALA II, Theodor Abt fait l'hypothèse très vraisemblable que Akhmîm fut un centre alchimique important dès les premiers temps de l'Islam ; il mentionne à ce sujet des manuscrits coptes encore inédits. Notons que Nag Hammadi, où fut découverte la fameuse bibliothèque hermético-gnostique, se situe dans la même région.

8 Parmi les textes de l'*Artis auriferae quam Chemiam vocant* (1593), seule toutefois l'*Epistola secunda Rosini ad Euthiciam* a été identifiée comme une traduction directe du Zosime arabe, à savoir celle d'un extrait du *Muçhaf al-çuwar*, la première épître *Rosinus ad Euthiciam* étant quant à elle la traduction d'un extrait du *Mâ' al-waraqî* d'Ibn Umayl dont il va être question. Cf. Moureau, article cité, p. 121-122

9 « Le but du sage », connu en Occident sous le nom de *Picatrix* par sa traduction latine (incomplète). Le texte arabe du *Ghayat al-hakîm* a été édité et traduit en allemand par Ritter et Plessner dans la série *Studies of the Warburg Institute*.

10 Maribel Fierro : "Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm* (*Picatrix*)," *Studia Islamica*, 84/2 (1996), p. 87-112, et Godefroid de Callatay : "Magia en al-Andalus: *Rasāʾil Ijwān al-Ṣafāʾ*, *Rutbat al-Ḥakīm* y *Gāyat al-Ḥakīm* (*Picatrix*)," *Al-Qanṭara*, 34/2 (2013), p. 297-344.

11 Sur les manuscrits du *Rutba*, cf. Godefroid de Callataÿ et Sébastien Moureau : « Towards the Critical Edition of the *Rutbat al-hakîm* : A Few Preliminary Observations », *Arabica* 62 (2015), p. 385-394. Ce traité semble être resté inconnu dans le monde chrétien.

Les volumes I et V sont consacrés à Ibn Umayl. Abû Abdallah Muhammad ibn Umayl al-Tamîmî vécut au dixième siècle de l'ère chrétienne. Il représente un jalon très important de l'alchimie islamique, entre Jâbir ibn Hayyân qui lui est antérieur d'environ deux siècles, et les alchimistes plus tardifs tels Tughra'i ou Jaldakî qui le citent. On sait peu de choses sur lui, mais plusieurs de ses ouvrages nous sont parvenus. L'un d'eux fut partiellement traduit en latin au Moyen Âge sous le titre de *Tabula Chemica* et attribué à un certain Senior Zadith, traduction probable de *al-shaykh al-çâdiq* autrement dit le « maître sincère », « fils d'Hamuel » étant évidemment la latinisation d'*ibn Umayl*. Ce traité intitulé *Kitâb al-mâ' al-waraqî wa al-ard al-najmîya*, c'est-à-dire le *Livre de l'eau d'argent et de la terre étoilée*, à moins qu'il ne faille entendre le *Livre de l'eau foliée et de la terre étoilée*, ou peut-être les deux en même temps[12], se présente comme le commentaire d'un poème du même auteur figurant en tête du traité et intitulé *Risâla al-shams ilâ al-hilâl*, à savoir l'*Épître du soleil au croissant lunaire*. Le texte arabe est connu des chercheurs depuis un certain temps déjà, puisqu'il a été édité comme nous l'avons rappelé ci-dessus en 1933[13]. La traduction latine ne représente que la moitié environ du texte original ; elle est en outre très défectueuse, ainsi que nous l'avons déjà signalé. L'influence du *Livre de Senior* en Occident ne doit pas être sous-estimée ; comme l'a montré Ruska, on en trouve mention jusque dans un conte de Chaucer.

Ibn Umayl est toutefois l'auteur de plusieurs autres traités importants. Le volume CALA I consiste en l'édition du *Kitâb hall al-rumûz* (*Livre de l'explication des symboles*) ; cette édition a été préparée à partir de plusieurs manuscrits différents. Il est à noter que l'un d'eux comporte une longue section finale absente dans les autres manuscrits et dans laquelle la « science des lettres » joue un rôle important, ce qui est probablement l'indication d'une filiation jabirienne ; on y lit d'ailleurs tout un dialogue entre Jâbir et l'Imâm Ja`far al-Çâdiq[14]. Le *Livre de l'explication des symboles* est intéressant à plusieurs titres. Le premier est qu'il fait quelques références explicites à la tradition islamique ; nous y trouvons notamment la désignation de l'alchimie comme « sœur de la Prophétie »[15], la mention du bâton de Moïse, etc. Ces références sont des indices de l'intégration de données provenant de la filiation hermétique dans la tradition islamique (certains le formuleraient sans doute dans l'autre sens), et doivent donc retenir l'attention[16]. Le deuxième est le fait déjà mentionné qu'il fait appel à la « science des lettres » ; ceci bien sûr est une difficulté supplémentaire pour la traduction, mais ouvre par ailleurs des perspectives intéressantes. Enfin, il permet de rencontrer un certain nombre d'expressions qui jouent un rôle clé dans l'alchimie arabe et en ce sens peut servir d'introduction à d'éventuelles études ultérieures. On y trouve notamment de longues listes de mots ou d'expressions désignant la matière de la Pierre, un peu à la manière du *Dictionnaire* de Pernety, et il faut bien dire que le lecteur en sort plus étourdi que véritablement éclairé. C'est bien l'occasion de se souvenir que seuls les sages peuvent entendre les sages. Une lecture attentive permettra néanmoins de comprendre, au moins dans certains cas, le type de correspondances qui peut présider à l'utilisation

12 Le mot arabe *waraq* signifie à la fois « argent » et « feuille ». Le texte latin utilise l'expression *aqua foliata*, expression qui a connu une certaine fortune.

13 M. Turab 'Ali, M. Hidayat Husain, H.E. Stapleton, article cité. Les auteurs dressent une liste de 19 titres attribuables à Ibn Umayl.

14 CALA I, p.163 et suiv. Toute cette partie est reproduite en fac-similé et non éditée, bien que traduite. Ce manuscrit, provenant de la *Asafia Library* d'Hyderabad, est toutefois très tardif et son lien avec le *Hall al-rumûz* proprement dit devrait donc être étudié de plus près.

15 Cette désignation remonte à un dit de `Alî ibn Abî Tâlib que nous avons déjà cité ailleurs : cf. « Notes sur le symbolisme du palmier », *Le Fil d'Ariane* n° 41 (1990).

de telle ou telle image, et l'on pourra même parfois trouver que l'auteur se montre, dans son « explication », plus généreux que certains de ses prédécesseurs.

Le volume CALA V contient deux traités très proches par leur contenu : *La Perle pure dans la science de l'alchimie*[17], et *La Voie pure dans la conduite de l'Œuvre très noble*, ainsi qu'un poème rimant en *mîm* et le traité des *Sept jardins potagers* (*al-mabâqil al-sab`a*). Ce dernier contient presque exclusivement de la pratique, mais présente en outre l'intérêt de mettre les sept « jardins » en correspondance avec les sept luminaires de la cosmologie traditionnelle (le Soleil, la Lune, et les cinq planètes). Le volume CALA V ne contient aucun commentaire ; les remarques que nous allons faire ci-dessous ne le concernent donc pas directement, contrairement au *Hall al-rumuz* sur lequel des centaines de pages de commentaires psychologiques ont été écrits par Marie-Louise von Franz d'abord (CALA IA), par Theodor Abt ensuite (CALA IB).

Comme nous l'avons annoncé, notre propos, dans le présent article, était tout d'abord d'attirer l'attention sur l'existence de ce corpus, mais également de formuler quelques remarques qui nous paraissent absolument nécessaires sur le cadre général dans lequel s'inscrivent les titres de cette collection. Nous l'avons dit, nous le répétons, on ne saurait assez se réjouir de voir sortir de l'oubli ces textes fondamentaux pour l'histoire de l'alchimie, et les éditeurs doivent en être chaleureusement remerciés. Le travail d'édition et de traduction mis à la disposition du public mérite d'être salué et encouragé, et nous souhaitons sincèrement que cette collection puisse encore s'enrichir dans l'avenir de nouveaux traités de cette alchimie arabo-musulmane tellement mal connue. S'agissant d'alchimie, il importe néanmoins de préciser dans quelle optique un tel travail est entrepris. Un texte traduit par un historien des sciences ne le sera sans doute pas tout à fait de la même manière, par exemple, que par un opératif au laboratoire, ou encore que par un psychologue ; ou si la traduction ne se ressent pas trop du cadre adopté, du moins l'introduction et les notes qui l'accompagneront seront certainement très différentes. Dans le cadre des publications du *Living Human Heritage*, les éditeurs sont parfaitement explicites au sujet de leur démarche : nous sommes ici dans le prolongement des travaux de Carl Gustav Jung et de Marie-Louise von Franz, laquelle est d'ailleurs l'auteur du commentaire paru dans le volume CALA IA. Autrement dit, nous sommes dans le cadre de ce que l'on appelle en français la « psychologie des profondeurs »[18]. Les éditeurs et commentateurs considèrent à très juste titre l'alchimie musulmane comme un maillon indispensable entre l'alchimie de l'Antiquité tardive et celle du moyen âge latin. Faute d'accès aux textes[19], Jung s'était essentiellement focalisé dans ses études sur ces deux dernières, et c'est à combler cette

16 Dans un article récent, Richard Todd, qui avait déjà édité la *Râ'iyya* de l'alchimiste marocain Ibn Arfa' Ra's, se penche sur les thèmes coraniques intégrés par cet auteur dans son œuvre. Une telle démarche est plutôt rare et à souligner. Notons toutefois qu'il écrit ceci : « Whilst still heavily reliant on the *rumūz* or symbols, and their associated mythology, which the Arabic tradition inherited from alchemy's Graeco-Egyptian and Byzantine past, Ibn Arfaʿ Raʾs takes the novel step of adding to this repertoire a new set of motifs drawn from the Qur'an ». Or Ibn Arfa' Ra's est postérieur de deux siècles à Ibn Umayl, et est donc loin d'innover en la matière. Cf. Richard Todd : « Alchemical *tafsīr*: Qur'anic Hermeneutics in the Works of the Twelfth-Century Moroccan Alchemist Ibn Arfaʿ Raʾs », *Islam and Christian–Muslim Relations*, 34:3 (2023), p. 285-302.

17 *Al-durra al-naqîya fî `ilm al-kîmiya*, écrit pour son disciple Abû al-Hasan, et dont l'auteur affirme qu'il est le plus clair de ses livres sur le sujet. Le titre suivant, *Kitâb al-sîra al-naqîya fi al-çan`a al-sharîfa* s'avère n'être qu'une variante du premier, et affirme par conséquent la même chose à son propre sujet.

18 La collection porte en sous-titre : « Studies from the Research and Training Centre for Depth Psychology According to C.G. Jung and Marie-Louise von Franz », ce qui exclut toute méprise à ce sujet.

lacune que se sont attelés le professeur Theodor Abt et ses collaborateurs. La perspective dans laquelle ils travaillent est donc clairement définie : l'étude de l'alchimie est envisagée comme celle des « archétypes » (au sens jungien), le but recherché étant une meilleure connaissance de ce que cette école, à la suite de Jung lui-même, appelle l' « inconscient collectif » et le « processus d'individuation ». A partir du moment où ce cadre est bien identifié, à chacun de se poser la question de savoir s'il peut s'y retrouver ; nous nous sentons cependant obligé de rappeler que ce point de vue, quelles que soient les apparences qui peuvent être trompeuses de par les sujets étudiés, n'est pas le point de vue traditionnel, et qu'en réalité, malgré ce que voudraient croire (et faire croire) certains esprits sans doute bien intentionnés, ces deux points de vue sont fondamentalement irréductibles l'un à l'autre.

La remarque n'est pas neuve et nous ne sommes pas le premier à la faire ; il faut néanmoins y insister. Lorsque parut le *Commentaire* de Jung accompagnant la traduction allemande du *Traité de la Fleur d'Or du Suprême Un*, un collaborateur du *Voile d'Isis*, André Préau, publia un article dont le titre résume parfaitement ce dont il s'agit : « Le Taoïsme sans Tao »[20]. On ne saurait mieux dire en si peu de mots. Il paraît tout de même difficile de concilier une spiritualité authentique avec des déclarations telles que celle-ci : « Le fait de l'inconscient collectif est simplement l'expression psychique de l'identité de la structure du cerveau par-delà toutes les différences raciales »[21]. Passons sur les « différences raciales » ; que trouvons-nous dans cette affirmation, si ce n'est une « profession de foi » matérialiste en bonne et due forme ? Bien entendu, comme toutes les assertions de ce genre, elle contient une part de vérité, faute de quoi d'ailleurs comment pourrait-elle s'imposer ? Personne ne songe à nier qu'il existe une relation entre la « structure du cerveau » et ses contenus d'ordre psychique, et l'étude de cette relation peut bien faire l'objet d'une science au sens moderne du terme. La question qui nous occupe n'est pas celle-là ; elle est de savoir si une telle science relève d'un point de vue traditionnel ou d'un point de vue profane. Dans le cas de la psychologie analytique, Jung s'est chargé de répondre lui-même à la question depuis bien longtemps.

Le fait que cette psychologie a consacré de nombreux travaux à des objets d'étude tels que l'alchimie, le taoïsme ou le tantrisme risque naturellement d'induire en erreur, et c'est précisément la raison pour laquelle nous signalons le danger. Jung lui-même est d'ailleurs loin d'être toujours clair et cohérent avec lui-même, semblant pendant un moment se rapprocher des doctrines qu'il étudie, et rétropédalant l'instant d'après vers une sorte de « spiritualisme matérialiste », si l'on nous permet cet oxymore[22]. Mais ce qui importe en dernier ressort, ce n'est pas tant l'objet de l'étude que le point de vue sous lequel on l'étudie. Lorsque Jung parle du « Soi », il n'est que trop évident que ce terme n'a pas le même sens que lorsque le même terme se rencontre dans les *Upanishad* ou dans

19 A l'exception notable des textes édités par Berthelot, bien entendu.

20 André Préau : « Le Taoïsme sans Tao. Une interprétation psychologique du Dr C.G. Jung », *Le Voile d'Isis*, 1931, p. 204-233. Nous renvoyons le lecteur à ce texte qui n'a rien perdu de son intérêt, ainsi que, pour les mises au point doctrinales qui s'imposent et que nous ne faisons que développer ici, à un article de René Guénon intitulé « Tradition et "inconscient" » (paru dans les *Études traditionnelles*, numéro de juillet-août 1949 et repris dans *Symboles [fondamentaux] de la Science sacrée*, ch. V).

21 Carl Gustav Jung : *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Albin Michel, 1997, p.28.

22 Comme l'écrit André Préau : « Chaque pas fait dans la direction des mystiques et des Taoïstes éloigne M. Jung de sa théorie ; et chaque retour à sa théorie l'éloigne des Taoïstes et des mystiques » (article cité, p.231).

l'enseignement de Ramana Maharshi[23]. Dans le premier cas, il s'agit de psychologie profane, dans le second de métaphysique pure. Or que déclare Jung ? « Mon admiration pour les grands philosophes orientaux est aussi indubitable que mon attitude à l'égard de leur métaphysique est irrespectueuse »[24]. Affirmation malvenue quelle que soit la manière dont on veut la comprendre : car ou bien Jung entend par « métaphysique » une branche purement spéculative de la philosophie moderne et dans ce cas il n'y a pas lieu d'en créditer les « philosophes orientaux ». Ou bien il entend par métaphysique ce qu'elle est en réalité, à savoir la connaissance des principes, et dans ce cas son « attitude irrespectueuse » est choquante. Ou encore, et nous ne mentionnerons que brièvement cet exemple car notre propos est seulement d'avertir et non de procéder à une démonstration en règle, la lecture du commentaire de Jung au passage de la sourate de la Caverne relatant la rencontre de Moïse et d'al-Khidr laisse dans l'ensemble une impression pénible et, malgré quelques ressemblances de surface, n'est guère compatible avec les commentaires authentiquement traditionnels[25]. De cette sourate coranique, qui bénéficie en Islam d'une vénération toute particulière, voici ce que Jung a à nous dire : « En dépit de son caractère en apparence incohérent et souvent purement allusif, elle constitue la représentation presque sans lacune d'une transformation de l'âme où nos connaissances accrues en psychologie nous permettent aujourd'hui de voir un processus d'individuation ». Bienheureux sommes-nous de vivre à une époque où nous pouvons bénéficier des progrès de la psychologie analytique et comprendre enfin de quoi il retourne, au contraire de ces pauvres commentateurs musulmans qui pendant des siècles ont sans doute dû se contenter de partager « la tournure d'esprit encore primitive du prophète de l'Islam »[26]. Ce n'est même plus d'approche profane qu'il convient de parler ici, mais de profanation.

Khidr, en outre, n'est certainement pas une « concrétisation et une "incarnation" d'Allah », formulation qui même en tenant compte des guillemets et de la traduction, est véritablement monstrueuse en termes islamiques, puisque c'est à cette tradition que l'on se réfère ; ce n'est pas non plus une « image du Soi » tel que l'entend Jung ; ce n'est pas une sorte d'ombre (fût-elle lumineuse) émanée de l'« inconscient collectif » ; ce n'est au demeurant pas un ange non plus ; la tradition est très claire sur le fait qu'il s'agit d'un homme, ayant bu à la Source de la Vie et par là « vivant » jusqu'à la consommation des temps. Il est généralement considéré comme l'un des « quatre Vivants » non touchés par la mort corporelle, avec Élie, Énoch-Idrîs et Jésus. Il est le maître des *afrâd*, des Solitaires, lesquels ne dépendent pas de la hiérarchie initiatique « ordinaire ». De nombreux maîtres parmi les plus grands (et au premier rang desquels Ibn `Arabî) ont attesté l'avoir rencontré ; il se déplace du reste par « repliement de l'espace »[27]. Mais le fait que son action mette en jeu certaines modalités d'ordre subtil n'implique absolument pas qu'il n'ait d'autre « réalité » que celle d'un « archétype » dans le sens qu'a ce mot dans le vocabulaire jungien. Une double remarque

23 Le Soi dont parle le *Vedânta* est le « seul Réel » et réside (symboliquement) dans le Cœur, non dans le cerveau. « Mon Ciel et ma Terre ne Me contiennent pas, mais le Cœur de mon serviteur croyant Me contient », dit un *hadith qudsî*. C'est le Cœur qui illumine le cerveau, et non l'inverse, de même que le Soleil éclaire la Lune, et non l'inverse.

24 C.G. Jung, *Commentaire...*, p.70.

25 Pour qui souhaiterait des références précises, fort nombreuses, nous renvoyons aux ouvrages de Max Giraud : *L'énigme de Khidr en Islam*, et *Khidr et La science infuse de la part de Dieu*, tous deux aux éditions Albouraq (2017 et 2020 respectivement). - Le commentaire de Jung occupe plusieurs pages du texte intitulé « À propos de la renaissance » repris dans le recueil *L'Âme et le Soi. Renaissance et individuation*, Albin Michel, 1990, p.15-60.

26 *Sic*, p.54 du texte cité à la note précédente.

additionnelle nous paraît nécessaire à ce propos, car les auteurs occidentaux qui traitent de ce sujet insistent souvent sur le fait que Khidr est l'herméneute par excellence, qui dévoile à Moïse le sens caché d'actes que ce dernier ne comprend pas. D'une part, il serait exagéré d'en déduire, comme on le laisse parfois entendre, que Moïse représente l'exotérisme ou « la lettre », et Khidr l'ésotérisme ou « l'esprit » ; c'est en partie exact, mais demanderait de nombreuses nuances pour être compris correctement[28]. D'autre part, on oublie un peu trop souvent que Khidr est aussi et d'abord celui qui commet les actes en question. Nous laisserons ce dernier point à la réflexion du lecteur.

Au demeurant, l'expression même de « processus d'individuation », qui revient constamment sous la plume de Jung et de ses épigones, est bien significative et devrait mettre en alerte, car ce dont il s'agit dans la véritable connaissance, c'est plutôt d'un dépassement de l'individualité que d'un renforcement de celle-ci. Sans doute ce que Jung appelle ainsi est-il une étape nécessaire pour la guérison de ses malades. Mais une démarche initiatique visant au dépassement des conditions individuelles et au passage vers l'universel n'est nullement une thérapeutique ; elle doit au contraire prendre pour point de départ une personnalité suffisamment saine et solide. Nous touchons là à une autre méprise dont on ne voit que trop les manifestations désordonnées un peu partout : les méthodes traditionnelles de réalisation ne sont pas destinées à guérir des personnes malades[29].

Créditons Jung du fait qu'il a toujours souligné lui-même être avant tout un médecin psychiatre et un « empiriste », et le fait qu'en tant que psychologue il traite les choses sous l'angle psychologique n'a rien que de bien naturel ; mais le problème est justement qu'il mêle constamment le psychologique et le spirituel. De nombreux entretiens avec des patients lui ayant fourni l'occasion de remarquer la similitude de certains contenus psychiques (principalement oniriques) avec des symboles que l'on rencontre en alchimie ou dans les doctrines orientales, il fut amené peu à peu à intégrer ceux-ci dans une démarche d'ordre thérapeutique. Une telle démarche est évidemment légitime en soi : il n'est malheureusement que trop évident qu'un nombre sans cesse croissant de personnes sont en souffrance psychologique ou psychique parfois grave, et loin de nous de vouloir minimiser ces souffrances, ou de critiquer les efforts de la médecine pour les atténuer[30]. Ce qui cesse d'être légitime, c'est de confondre les traces psychiques des symboles latentes dans les « ténèbres » de

27 Cette expression désigne dans le *taçawwuf* la faculté de se rendre d'un endroit à l'autre en un temps très restreint, ce qui ne serait pas possible par les voies ordinaires. C'est ainsi par exemple que Khidr arrive de Chine pour rencontrer Abû-l-Hassan al-Shadîlî à Tunis, ainsi que nous l'avons rapporté dans notre article intitulé « Une religion immuable », *Le Miroir d'Isis* n°29.

28 Moïse pourrait d'ailleurs lui-même être considéré comme faisant partie des « Vivants » , si l'on se rapporte à l'épisode évangélique de la Transfiguration. - Par ailleurs, Jung, sans doute parce qu'il n'avait pas comme on peut l'avoir aujourd'hui accès à tous les textes des commentateurs arabes, passe à côté de quelque chose qu'il n'aurait certainement pas manqué d'exploiter en tant que psychologue, à savoir que les actes de Khidr font tous trois écho à des épisodes de la vie de Moïse.

29 Il y a bien sûr des médecines traditionnelles qui ont pour objet de guérir, ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici.

30 Nous parlons de la psychiatrie et non de la psychanalyse ; beaucoup de psychanalystes ne sont d'ailleurs pas médecins. On se demande en outre parfois qui est davantage malade, des individus ou du milieu qui les entoure. Pour autant, la « guérison du monde » ne se fera pas sur un catalogue de bonnes intentions qui ne feront qu'ajouter des pavés supplémentaires à la « *Highway to Hell* » ! Le travail de Marthe désireuse de « bien faire » ne peut porter ses fruits que s'il est subordonné à « l'unique nécessaire » (Lc, 10, 41-42), unique nécessaire dont Maître Eckhart nous précise qu'il est « la contemplation de Dieu dans sa nature propre » (sermon 86, « *Intravit Jesus in quoddam castellum... »*). Toutes les traditions sont unanimes pour affirmer que le redressement final ne se fera que sur une intervention d'origine divine.

l'inconscient avec les symboles eux-mêmes en tant qu'ils participent de la nature lumineuse de la réalité symbolisée. Un malade dessine un motif géométrique qui ressemble à un mandala ; il est bien possible que ce mode d'expression puisse servir de support à une aide thérapeutique, peut-être par exemple le fait de contempler ou de peindre de tels motifs va-t-il aider le malade à retrouver son équilibre psychique. Très bien. Mais cela n'autorise nullement à en tirer des conclusions sur l'utilisation rituelle qui est faite des mandalas dans le bouddhisme tibétain[31]. Ni à mettre sur le même plan l'éventuelle guérison du malade avec une réalisation d'ordre initiatique. On voit de nos jours de nombreux éléments faisant originellement partie intégrante d'un corps de doctrine traditionnel tirés hors de leur contexte et mis au service du « développement personnel » des individus, quand ce n'est pas à celui de la gestion des entreprises. C'est ainsi par exemple que l'une ou l'autre forme de yoga plus ou moins occidentalisé est pratiquée afin de « rester en forme », de « garder la forme ». Il n'y a pas de mal à cela, dira-t-on, et nous en convenons bien volontiers. Admirons toutefois à quel point le langage peut s'avérer révélateur : car le véritable but du yoga est précisément de ne pas rester dans la forme, de cesser de la « garder » comme on garde une possession, mais au contraire de passer au-delà de la forme et de se rattacher au Principe[32].

La confusion du psychique et du spirituel, contre laquelle René Guénon a si souvent mis en garde, atteint parfois dans l'œuvre de Jung des sommets, ou plutôt devrions-nous dire des abîmes, qui exigent une vigilance de tous les instants. En voici encore un exemple : dans son commentaire à la deuxième figure du *Rosarium Philosophorum* évoquant la conjonction du Roi et de la Reine, Jung écrit ceci : « … la foi en l'illumination du Saint-Esprit semble avoir été une nécessité psychique particulièrement forte face à la sombre menace du secret de la nature… c'est de la nuit indifférenciée, et d'elle seule, que naît la lumière. Ainsi l'enseignent la nature et l'expérience naturelle, mais l'esprit, lui, croit à la lumière née de la lumière (*lumen de lumine*). »[33]. On notera combien les formulations utilisées par Jung sont ambivalentes et peuvent prêter à confusion, au point qu'on serait presque tenté de se demander si ce n'est pas voulu. En tant que telle, l'expression « nuit indifférenciée » pourrait faire référence à l' « obscurité » de la non-manifestation, auquel cas en effet il serait légitime de la considérer comme source de la lumière ; mais tout le contexte prouve abondamment que ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Sans compter que Jung utilise, sciemment sans aucun doute, l'expression *lumen de lumine,* appliquée dans le *Symbole de Nicée* au Verbe *per quem omnia facta sunt*, pour désigner non pas l'objet d'une foi légitime, mais ce qui lui apparaît au contraire comme une croyance erronée. Il n'est décidément pas soutenable qu'une telle façon de voir soit compatible avec un point de vue authentiquement traditionnel.

31 Voici d'ailleurs à ce sujet une autre « perle » : « ... chaque mandala possède un centre, où se trouve quelque chose qu'on ne peut saisir... et ce quelque chose, loin d'être ordinaire, est toujours diabolique ». C.G. Jung : *Psychologie du Yoga de la Kundalinî*, Albin Michel, 2023, p.208. L'adversaire, dit-on, ne peut s'empêcher de laisser la trace de sa griffe...

32 Sur la véritable nature du Yoga, on pourra se reporter à la bonne *Introduction aux voies du Yoga* de Tara Michaël (Desclée de Brouwer, 2018). Dans le vocabulaire du *Sâmkhya*, le principe d'individuation (source du sens de l'ego) est appelé *ahamkara*, et il se situe juste « sous » (ou « après ») *Buddhi*, l'Intellect universel (« intelligence pure et informelle, supra-individuelle et supra-rationnelle », *op.cit.* p.68) ; il (*ahamkara*) procède « d'une identification erronée du Soi avec ce qui n'est pas le Soi » (*op.cit.*, p.250). C'est donc un contresens complet que commet Jung en qualifiant *Buddhi* de « conscience individuelle » (*Psychologie du Yoga de la Kundalinî*, *op.cit.*, p.93).

33 C.G. Jung : *Psychologie du transfert*, Albin Michel, 1973, p.73.

Que l'on nous comprenne bien, nous ne disons nullement que les commentaires qui accompagnent les textes de la collection CALA soient dépourvus d'intérêt en eux-mêmes[34] . Nous ne songeons pas non plus à nier que des modifications soient à l'œuvre dans la psyché de l'alchimiste. Pour autant qu'il ne s'agisse pas d'un souffleur ou d'un imposteur, il est même certain qu'il doit en être ainsi, et le fait que ces modifications présentent un certain parallèle avec les processus qui se déroulent dans les fourneaux ou dans les cornues participe de la nature même de l'alchimie. Mais cette dernière ne se laisse aucunement réduire à des questions psychologiques, et si certains peuvent trouver dans les mécanismes de « transfert » et de « contre-transfert » des analogies avec les processus alchimiques, celles-ci ne constituent pas pour autant une sorte de passe-partout pour comprendre l'alchimie véritable. Le problème de l'approche jungienne est que l'évolution psychique du pratiquant est considérée uniquement en elle-même et en rapport avec la matière[35], et qu'il lui manque un ancrage dans les principes d'ordre spirituel ou universel. Il est courant de voir faire des parallèles entre « l'inconscient collectif » et le « monde imaginal » ou « monde des similitudes », le fameux *`âlam al-mithâl*, mais on a tendance à oublier un point essentiel, à savoir que ce dernier est le lieu de la manifestation du « monde des Idées », dont il tire toute sa réalité. Les véritables « archétypes » sont les « modèles éternels » ou « essences immuables », qui appartiennent au monde de l'Esprit et relèvent de l'universel, contrairement à tout ce qui est « collectif » et qui se situe sur le même plan que l'individuel. On pourrait penser que ce sont là des questions non pertinentes pour l'étude de l'alchimie, or c'est tout l'inverse. C'est d'ailleurs un problème récurrent qui touche toutes les sciences cosmologiques traditionnelles, et qui risque d'autant plus de se poser que celles-ci se déclinent selon des modalités diverses adaptées aux traditions auxquelles elles sont normalement rattachées. Ces sciences sont dans leur essence des sciences sacrées, et ne doivent jamais être séparées de leur principe. Sans l'influence céleste, elles sont comme des sciences mortes qui ne permettront jamais de sortir du domaine psycho-physique ; or le but est de parvenir hors de la prison, non d'en peindre les murs en or. Autrement dit, comme l'a maintes fois rappelé René Guénon, l'hermétisme authentique doit se rattacher à la métaphysique, faute de quoi il ne s'agit que de sciences amputées de la dimension qui les rattache à la Vérité, et qui deviennent dès lors susceptibles de toutes sortes de déviations.

Nous nous excusons de cette mise au point un peu longue, mais elle nous paraissait nécessaire. Nous n'y reviendrons donc plus. Une autre question importante se pose toutefois : les textes édités dans le *Corpus Alchemicum Arabicum* relèvent-ils de l'alchimie traditionnelle, nous entendons par là d'une alchimie authentique susceptible de mener à la réalisation de la Pierre ? On aura compris que les commentaires qui les accompagnent ne nous aideront guère à y répondre. Un examen approfondi de la question s'imposerait, et il nous paraît très prématuré à ce stade de prétendre y apporter une réponse définitive. Nous avons essayé, dans un autre travail, de donner quelques aperçus sur ce que l'on pourrait appeler l'hermétisme musulman[36]. La question est complexe, parce que l'alchimie est avant tout un corps de doctrines et de pratiques relevant du domaine cosmologique. Cela est constitutif de sa spécificité, ce qui n'empêche nullement qu'elle est transposable dans le domaine de

34 *Psychologie et Alchimie* de Jung lui-même contient d'ailleurs des aperçus intéressants, que ce soit au point de vue du diagnostic de la psychologie de l'Occidental ou à celui du symbolisme alchimique. Pour le dire une fois encore, ce que nous mettons en cause, c'est uniquement la confusion du psychique et du spirituel, mais c'est précisément l'essentiel.

35 Inutile de préciser que les opérations matérielles sont ici considérées comme relevant simplement de la chimie ordinaire, quand elles ne sont pas considérées comme purement allégoriques.

36 « À propos d'Hermès-Idrîs », *Le Miroir d'Isis* n°18 (2011).

l'universel. C'est précisément ce fait qui explique que l'alchimie ait pu s'incorporer à des traditions différentes, et épouser en quelque sorte le symbolisme qui leur est propre. En climat chrétien, on lira dans les traités alchimiques de nombreuses allusions au mystère de la Trinité ou à Marie, « mère de Dieu ». En climat musulman, l'alchimie sera liée, explicitement ou non, à la révélation coranique et à la synthèse des révélations prophétiques. Mais en même temps sont véhiculés, traduits, transmis plus ou moins fidèlement, quantité de traités hérités de l'alchimie syrienne ou alexandrine qui s'avèrent receler tantôt de simples secrets de métier, tantôt des fragments de doctrine hermétique dont les liens avec le christianisme ou l'islam sont pour le moins ténus, voire inexistants. Dans le cas de certains traités arabes, ceux-ci semblent se limiter à quelques incontournables eulogies en début de texte. Néanmoins, les fragments (car il ne nous paraît pas possible de soutenir qu'il s'agit encore là d'une doctrine complète) datant des temps antéislamiques peuvent contenir des données authentiques mais provenant de formes traditionnelles antérieures, rapportées par exemple dans la tradition islamique au prophète Idrîs. L'Islam, en tant que « sceau de la Prophétie », a pu jouer un rôle de revivification par rapport à ces données et les intégrer de manière en quelque sorte organique à la révélation, et ensuite transmettre à l'Occident une tradition alchimique qui sera à nouveau acclimatée à la doctrine chrétienne. Quoi qu'il en soit, il n'est pas toujours facile d'y retrouver son latin, son grec ou son arabe, et la plus élémentaire prudence commande de tout d'abord faire connaissance avec les textes sans trop d'a priori.

Une traduction française de ces textes serait naturellement hautement souhaitable, mais devrait surmonter de nombreuses difficultés. Il ne s'agit pas d'œuvres littéraires et chaque mot peut avoir son importance. Or le vocabulaire de l'alchimie est très spécifique, et il n'est pas toujours évident de savoir quel mot français doit traduire un mot arabe donné, et cela pour la bonne raison qu'en réalité nous n'avons pas l'expérience de ce qui est décrit ou prescrit par l'auteur. Ne nous leurrons pas : les traductions latines faites depuis l'arabe, de même que les nombreuses traductions françaises effectuées depuis le latin, et qui sont reproduites depuis parfois plusieurs siècles, sont, nous en sommes convaincu, dans le même cas. Même si le traducteur n'est pas un pur spéculatif, le fait qu'il brûle de l'huile ou du charbon n'est nullement une garantie qu'il interprète correctement ce dont il s'agit. Le problème d'ailleurs se pose non seulement pour la traduction, mais aussi pour la lecture dans la langue même où il a été écrit, puisque chacun sait que les textes alchimiques ne disent pas tout, disent de façon codée ce qu'ils veulent bien dire, et induisent même parfois de manière délibérée le lecteur à comprendre autre chose que ce qu'ils disent en réalité[37]. C'est ainsi que d'incompréhension en incompréhension, l'alchimie a peu à peu donné naissance à la chimie moderne. Pour essayer de s'y retrouver, il y a aurait tout d'abord un immense travail à effectuer : comparer chaque fois que c'est possible les textes arabes et latins, et en analyser de manière systématique le vocabulaire, examiner les correspondances entre mots et expressions dans les deux langues, vérifier si un même mot est toujours traduit de la même façon, problème qui peut en cacher un autre puisqu'un même mot peut parfois avoir plusieurs sens, en sorte de savoir si les difficultés inhérentes au texte traduit sont les mêmes que celles du texte original, ou si celles-ci ont été aggravées par la traduction. Il est à supposer que tel est presque toujours le cas ; le travail effectué par Stapleton et ses collaborateurs sur la comparaison entre le *Mâ' al-waraqî* et le *Livre de Senior*, de même que certaines des recherches auxquelles nous faisions allusion au tout début de cet article,

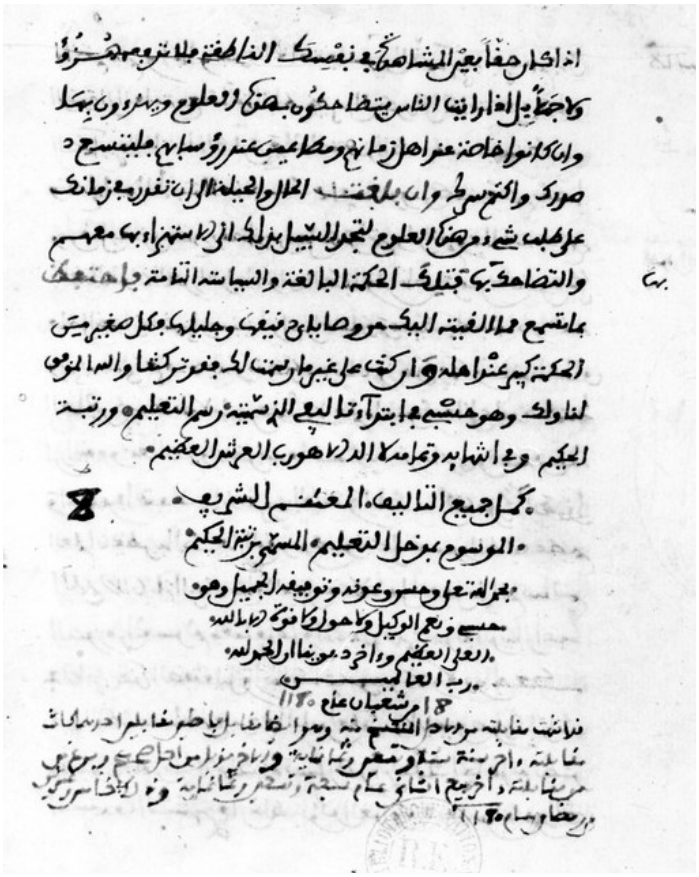
37 Il semblerait tout de même qu'il y ait là une sorte de spécificité « occidentale ». Si aucun traité ne révèle tout, le caractère « envieux » que nous venons de rappeler ne se retrouve pas, ou en tout cas beaucoup moins systématiquement, dans les textes orientaux qui traitent de ce type de sujets. Pour prendre un exemple dans un domaine quelque peu différent, puisqu'il s'agit du yoga et de ce que l'on pourrait appeler une « alchimie interne », le traité *Hatha-yoga-pradîpikâ* donne des indications très claires qui n'ont pas besoin d'être décodées, mais simplement suivies, ce qui ne veut pas dire que certaines conditions ne doivent pas être réunies pour que les effets attendus se manifestent.

ne le démontrent que trop abondamment[38]. Enfin, car ce n'est pas tout encore, il faudrait aussi tenir compte du fait qu'en alchimie, si le but est toujours la Pierre, il semble bien que les voies pour y arriver peuvent être diverses, tout au moins pour ce qui est d'une série de travaux préparatoires. L'existence d'une « voie sèche » et d'une « voie humide » est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'y insister ; mais en se cantonnant même à cette dernière, la fréquentation des textes conduit à penser que le processus n'est pas forcément unique. Il importerait donc de savoir à quelle « filiation » appartient tel ou tel auteur, pour autant que ce soit possible[39].

Une source de difficultés supplémentaire réside dans le fait que le texte contient des pronoms dont il n'est pas toujours clair de savoir à quel substantif ils se rapportent. On sait que certains versets du Coran ont ainsi été lus de deux manières différentes par des commentateurs aussi autorisés qu'Ibn `Arabî, selon par exemple que le pronom de la troisième personne est compris comme « lui » ou comme « Lui ». Il arrive en effet que les deux lectures soient possibles, et les sens qui en résultent sont en fait complémentaires l'un de l'autre. Dans un tel cas, toutefois, ces deux sens peuvent être appréhendés en quelque sorte simultanément au moins lors de la lecture dans l'original et provoquer une sorte d'intuition supérieure alors que la traduction devra, dans le meilleur des cas procéder en deux temps et s'additionner de commentaires, facilités il est vrai par l'existence en français des majuscules qui n'existent pas en arabe. Mais ce phénomène grammatical peut mener à bien des hésitations dans un texte qui n'est pas un texte sacré, et qui dit simplement : « celui-ci ». Faut-il comprendre le texte de façon univoque ? Et si oui, comment décider à quoi se rapporte le pronom, si l'on n'a pas déjà une connaissance intime des processus décrits ? Pour ne rien arranger, le genre des mots n'est pas toujours le même en arabe et en français, et ce dernier peut obliger à choisir entre « celui-ci » et « celle-là » alors que dans le texte original une amphibologie reste possible. Pour toutes ces raisons, toute tentative de traduction se présente comme hérissée de difficultés : car si seul un alchimiste peut comprendre un alchimiste, il faut en outre que celui-ci soit en l'occurrence bon arabisant, bon latiniste, bon connaisseur tant de la tradition islamique que de la tradition hermétique, et nous en oublions. Mais nous voulions à tout le moins signaler l'importance de ces textes peu connus en Occident ; outre leur intérêt intrinsèque, un bénéfice supplémentaire de leur étude approfondie serait d'éclairer d'une lumière peut-être inattendue quelques obscurités de certains traités qui ont constitué au moins en partie le fonds de l'alchimie européenne plus tardive. S'il y a bien une chose dont l'étude de l'alchimie musulmane peut nous convaincre, c'est du fait que l'alchimie latine du Moyen Âge lui doit à peu près tout, et qu'il n'est pas possible de comprendre correctement le développement de la seconde sans un long et patient travail de découverte de la première.

38 C'est ainsi par exemple que Marion Dapsens fait un sort au soi-disant *Esbo* (ou *Elbo*) *interfector* du *De compositione alchimiæ*, qui résulte d'une mauvaise lecture d'une phrase arabe signifiant : « Provoquez le combat entre le cuivre et le mercure ». Cf. « De la *Risālat Maryānus* au *De Compositione alchemiæ*. Quelques réflexions sur la tradition d'un traité d'alchimie », *Studia graeco-arabica* n°6 (2016), p. 121-140. - Débarrasser la littérature alchimique de toutes ces absurdités s'annonce sans exagération comme un véritable « travail d'Hercule » !

39 Pour prendre l'exemple de l'alchimie en France au XXe siècle, il est de notoriété publique que « Fulcanelli » se rattacherait à une filiation remontant à l'auteur connu comme Basile Valentin, et que Louis Cattiaux se rattache à la filiation de Nicolas Valois. Par « Fulcanelli », nous entendons l'alchimiste dont les notes ont servi de noyau aux ouvrages parus sous ce nom.



Page finale du manuscrit du *Rutbat al-hakim* conservé à la BnF (source gallica.bnf.fr/BnF)