Latin technique du XII^e au XVIII^e siècle

Jean-Marc Mandosio

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ashp/994>

DOI : 10.4000/ashp.994

ISSN : 1969-6310

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 2 février 2011

Pagination : 118-127

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Jean-Marc Mandosio, « Latin technique du XII^e au XVIII^e siècle », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 141 | 2011, mis en ligne le 24 février 2011, consulté le 06 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/994> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.994>

Ce document a été généré automatiquement le 6 juillet 2021.

Tous droits réservés : EPHE

Latin technique du XII^e au XVIII^e siècle

Jean-Marc Mandosio

I. Textes magiques et alchimiques

- 1 L'accent a été mis cette année sur les textes magiques et alchimiques médiévaux au détriment du *De magia naturali*, dont l'étude reprendra en 2009-2010. Pour commencer, quelques séances ont été consacrées à l'analyse de publications très récentes contenant des textes déjà anciens qui, par leur caractère d'apparente érudition, sont susceptibles d'induire en erreur les lecteurs croyant avoir affaire à des travaux sérieux. Diverses mises au point méthodologiques et historiques ont pu être effectuées à cette occasion.
- 2 Le premier des ouvrages examinés est la réédition d'un texte de René Alleau paru voici quarante ans¹. Il s'inscrit dans la tradition ésotérique française, dont Alleau (né en 1917) est l'une des figures principales. On le présente parfois de façon abusive comme « historien des sciences »², bien que sa démarche soit fondamentalement étrangère à l'histoire³. Cela saute moins aux yeux dans cet article que dans le reste de sa production, car il s'y efforce d'inscrire les postulats des « sciences traditionnelles » dans une perspective vaguement historique. Celle-ci confirme à première vue « la haute antiquité et l'universalité des théories et des pratiques alchimiques traditionnelles », étant donné « l'existence d'une alchimie chinoise et indienne bien antérieure à celle de l'école d'Alexandrie » (p. 22-23). Le problème est que l'alchimie occidentale, apparue vers le III^e siècle de l'ère chrétienne dans l'Égypte hellénisée, n'est issue ni de l'« alchimie » taoïste ni de l'« alchimie » tantrique. Alleau se livre donc à une reconstruction imaginaire de la préhistoire de l'alchimie grecque, qui le conduit à voir dans les premiers textes alchimiques occidentaux une prétendue « décadence » de cet art (p. 44-45).
- 3 Pour donner une idée de sa fantaisie hautement spéculative, il suffira de signaler qu'il croit que le mot *alchimie* est d'origine hébraïque, sous prétexte qu'« en hébreu *Chemesch* est le nom du Soleil » (p. 18). Cette étymologie aberrante serait confirmée par le fait

que chez les alchimistes arabes le mot *al-kîmiyâ* est synonyme d'*al-iksîr* (élixir) ; or, précise-t-il, « le synonyme *iksîr* a conservé aussi un sens antique du Soleil, le grec Σειρ » (sic)⁴ ; l'alchimie pourrait donc être définie, selon son « premier sens probable », comme « l'antique “art sacerdotal” dont l'enseignement était fondé sur les mystères du Soleil, source de la lumière, de la chaleur et de la vie » (p. 18-19). Alleau en veut pour preuve la sentence finale de la *Table d'émeraude*, « célèbre “codex” alchimique attribué à Hermès Trismégiste », où le fondateur mythique de l'alchimie déclare : « Complet (achevé, accompli) est ce que j'ai dit de l'Opération du Soleil » (p. 19). Malheureusement, le mot *al-iksîr* vient du grec ξήριον, qui signifie « remède en poudre », et n'a rien à voir avec le soleil, pas plus que le mot *al-kîmiyâ*, qui ne désignait pas initialement l'art alchimique mais la substance ou le « remède » que les alchimistes se targuaient d'obtenir, devenu ensuite par métonymie le nom de l'art ayant pour objet de produire cette substance⁵. C'est pourquoi les mots *al-kîmiyâ* et *al-iksîr* étaient synonymes. Quant à la phrase de la *Table d'émeraude* qu'Alleau cite à l'appui de sa définition, elle ne figurait pas dans la version originale de cet écrit⁶ – qui d'ailleurs, soit dit en passant, n'a jamais été un « codex ». Enfin, l'« œuvre du soleil » (*opus solis*) dont il est question dans ladite phrase ne fait pas référence aux « mystères du Soleil, source de la lumière », etc., mais désigne tout bonnement la production artificielle de l'or, communément symbolisé par le soleil en langage alchimique.

- 4 Telle qu'Alleau la conçoit, la lecture des traités d'alchimie est une « navigation intérieure » ayant pour infaillible guide la « concentration illuminative », autrement dit l'imagination, grâce à laquelle l'ésotériste se fait fort de les décrypter « selon ce que l'initié doit entendre » (p. 74-75). Il peut par conséquent leur faire dire tout ce qu'il veut. Le texte d'Alleau est assorti d'une préface écrite par un médecin homéopathe⁷ qui expose sans ambages le but de cette réédition : rétablir l'autorité des « sciences traditionnelles » contre les interprétations historiques proposées par d'affreux « supplétifs de l'université moderne » qui, on s'en doute, « n'ont pas su lire » comme il convient les textes alchimiques.
- 5 Sous des dehors un peu moins grossiers, une visée irrationaliste analogue transparaît dans deux autres ouvrages publiés par le même éditeur⁸. Leur auteur, Frances Yates (1899-1981), est une historienne britannique très connue, ce qui ne rend pas nécessairement ses vues plus convaincantes. Croyant en faire l'éloge, le traducteur souligne dans sa postface⁹ « la dimension intuitive et même émotive d'une recherche souvent fondée sur l'empathie ». Nul ne songerait à nier que les sentiments ont leur importance dans la recherche historique, mais ils conduisent tout droit à des aberrations s'ils ne sont pas tempérés par la prudence et la rigueur. La « projection passionnée » de Yates « dans les figures historiques dont elle faisait ses objets d'étude » s'apparenterait même à une attraction occulte dictée par « des correspondances secrètes » – d'où le titre de la postface... Disons plus trivialement que Yates avait des idées fixes et qu'elle n'hésitait pas, pour les étayer, à surinterpréter sans la moindre retenue les sources auxquelles elle se référait.
- 6 Le maigre volume intitulé *Science et Tradition hermétique* regroupe trois articles reprenant les principaux thèmes du livre *Giordano Bruno et la Tradition hermétique*, déjà disponible en français¹⁰. Yates pense avoir démontré dans l'un d'entre eux¹¹ que le *Corpus Hermeticum* a joué un rôle déterminant dans la genèse du système héliocentrique de Nicolas Copernic, en tant qu'« incitation affective ou religieuse » à « découvrir qu'“au centre de tout réside le soleil” » (p. 60-61). Toute l'argumentation repose sur une

phrase du *De revolutionibus orbium cælestium* (1543) où figure effectivement une référence à Hermès, ce qui fait dire à Yates que « la découverte de Copernic est apparue tout auréolée de la bénédiction d'Hermès Trismégiste, accompagnée d'une citation de l'ouvrage fameux [l'*Asclépius*] où Hermès décrit le culte que les Égyptiens rendaient au soleil dans leur religion magique » (p. 61). Copernic, dans le passage en question, fait l'éloge du soleil qui, par sa dignité, mérite d'être placé au centre du monde : « Ainsi ce n'est pas improprement que certains l'appellent la lampe du monde, d'autres son esprit, d'autres son recteur. Trismégiste l'appelle dieu visible ... » La citation s'achève de cette façon dans l'article de Yates (p. 53). Mais il suffit de lire la suite du texte de Copernic – chose d'autant plus aisée que la page du *De revolutionibus* où il figure est reproduite en fac-similé (p. 54) – pour s'apercevoir que l'astronome polonais avait écrit : *Trismegistus visibilem Deum, Sophoclis Electra intuentem omnia*, c'est-à-dire : « Trismégiste [l'appelle] “dieu visible”, l'Électre de Sophocle “celui qui voit tout” ». Dans cette célèbre phrase qui a tant fait couler d'encre, Hermès n'est donc qu'une autorité parmi d'autres, au sein d'une liste de cinq appellations antiques du soleil¹².

- 7 Il n'y a aucune raison de privilégier la référence au Trismégiste par rapport à la mention de Sophocle. Les deux autorités sont mises sur le même plan par Copernic : elles proposent deux images parfaitement symétriques – tout le monde voit le dieu Soleil / le dieu Soleil voit tout – et attestent toutes deux que le soleil était vénéré depuis la plus haute antiquité (Hermès Trismégiste était considéré comme plus ou moins contemporain de Moïse, et la mythique Électre vivait à l'époque de la guerre de Troie). Le rôle assigné au soleil par Sophocle est complémentaire de celui dont témoigne l'*Asclépius*.
- 8 On s'est aperçu depuis longtemps que la citation de Sophocle n'était pas littérale¹³, non plus d'ailleurs que celle d'Hermès¹⁴. C'est dans une autre tragédie de Sophocle, *Œdipe à Colone*, qu'apparaît l'expression « le Soleil qui voit tout » (v. 869 : ὁ πάντα λεύσων Ἥλιος)¹⁵, alors que dans *Électre* l'omnivoyance est, classiquement, un attribut de Zeus (v. 174-175 : « Il reste grand dans le ciel, Zeus qui voit tout [Ζεύς, ὃς ἐφορᾷ πάντα] et qui gouverne tout »). Néanmoins – et cela aussi a été depuis longtemps noté – l'astre du jour et le roi des dieux sont appariés dans un autre passage d'*Électre* (v. 823-824 : « Où sont les foudres de Zeus, où est l'étincelant Soleil, s'ils voient ces choses [les crimes de Clytemnestre et la mort supposée d'Oreste] et ne s'en émeuvent pas ? »). Contrairement à Edward Rosen, qui se montre parfois étonnamment borné, je pense que, malgré le caractère approximatif de la citation, Copernic ne s'est pas trompé en invoquant cette tragédie, où le soleil est constamment assimilé à Zeus comme symbole de la justice divine¹⁶. Les cinq références auxquelles il renvoie vont toutes dans le même sens : pour que le Soleil puisse exercer sa fonction « panoptique » de la meilleure façon possible, il faut logiquement qu'il soit situé au centre du monde¹⁷.
- 9 La question de savoir si les cinq appellations antiques du soleil énumérées par Copernic sont des références littéraires purement ornementales ou si elles ont un caractère plus substantiel est de celles qui ne peuvent pas être tranchées¹⁸. Pour ne pas se laisser entraîner dans des dérives exégétiques sans fin, il faut tout de même rappeler avec Rosen – quelles que soient les limites de son point de vue étroitement scientifique – que nulle part ailleurs que dans cette phrase Copernic ne manifeste d'intérêt particulier pour le *Corpus Hermeticum*, et qu'il déclare expressément, dans l'épître dédicatoire du *De revolutionibus orbium cælestium*, que la seule cause qui l'a poussé à s'intéresser au

système héliocentrique étaient les désaccords entre les mathématiciens au sujet des mouvements des sphères célestes¹⁹.

- 10 Sortie de son contexte et démesurément gonflée, une référence fugitive à Hermès Trismégiste devient aux yeux de Yates l'élément le plus significatif du discours de Copernic. Pour aboutir à un tel résultat, il lui a fallu tronquer la phrase même qu'elle juge si essentielle, en en éliminant ce qui ne cadre pas avec son analyse. C'est avec des arguments de ce genre que ce qu'on a coutume d'appeler « la thèse Yates » a sombré dans le discrédit²⁰. Dans l'article où elle résume ses vues sur la question²¹, on lit par exemple que « les recherches mathématiques de [John] Dee s'inscrivent dans la tradition hermétique de la Renaissance », ce que prouverait « le fait qu'il en appelle, dans son plaidoyer en faveur des mathématiques »²², aux *Conclusiones nongentæ* (Rome, 1486) de Jean Pic de la Mirandole (p. 23). Pour Yates, la simple présence du nom de Pic dans un texte suffit à faire de celui-ci un manifeste de la « tradition hermétique »²³. Or la référence à Pic porte sur les « nombres formels », qui relèvent de l'interprétation picienne de la cabale et n'ont aucun rapport avec l'hermétisme au sens précis du terme, c'est-à-dire avec les doctrines contenues dans le *Corpus Hermeticum*. Yates donne à la notion d'hermétisme un contenu élastique, englobant indifféremment la magie, la cabale, l'alchimie et tout ce qui s'apparente de près ou de loin à la philosophie occulte ; en conséquence, ses analyses sont vouées à rester confuses et superficielles.
- 11 Persuadée que la source principale de la *Mathematicall Praeface* est le *De occulta philosophia* d'Henri Corneille Agrippa (p. 23) – alors que Dee a pris pour guide le commentaire de Proclus sur le premier livre des *Éléments* d'Euclide²⁴, référence bien plus appropriée en la matière –, Yates en infère que « c'est parce que [...] Dee était un astrologue et un magicien qui s'essayait à pratiquer toute la tradition magique et cabalistique de la Renaissance exposée par Agrippa, qu'il était pénétré de l'importance des mathématiques » (p. 24). Proposition absurde, puisqu'elle établit un lien de cause à effet entre la « tradition magique et cabalistique » de la Renaissance et la pratique des mathématiques : or les mathématiciens de la Renaissance étaient loin d'être tous mages ou cabalistes et, réciproquement, les mages et les cabalistes n'étaient pas nécessairement mathématiciens. Ni Ficin, ni Pic, ni Agrippa – pour prendre trois des auteurs favoris de Yates – ne s'intéressèrent de près aux mathématiques, et Pic alla jusqu'à écrire, dans sa conclusion mathématique n° 6, que « les mathématiques d'Euclide » étaient incompatibles avec la science cabalistique des nombres et que le théologien devait s'en détourner. Lorsqu'il cite Pic dans sa préface aux *Éléments* d'Euclide, Dee signale à ses lecteurs qu'il existe une autre sorte de mathématiques, plus élevée que celles dont on se sert habituellement ; mais les mathématiques au sens ordinaire du terme sont pour lui, comme dans *La République* de Platon, la première étape d'une ascension vers le divin, ce qui est exactement contraire aux intentions de Pic. La réappropriation de l'œuvre de ce dernier par Dee est donc bien plus complexe que ne le croit Yates²⁵. On peut en revanche légitimement soutenir, comme je l'ai fait moi-même²⁶, que « c'est parce que Dee voit à l'œuvre dans les mathématiques une véritable vertu magique qu'il se livre à une propagande aussi éloquente en leur faveur, leur prêtant des pouvoirs merveilleux, quasi miraculeux »²⁷. Malgré la similitude apparente – et fortuite – entre cette phrase et celle de Yates, leur contenu est très différent. La vision de Yates procède d'une conception dogmatique de ce que la « tradition magique et cabalistique », qui ne fait qu'un pour elle avec la « tradition

hermétique », est supposée être ; cette conception est ensuite plaquée sur les auteurs qu'elle souhaite faire entrer dans son schéma interprétatif.

- 12 On voit qu'avec Alleau et Yates, ce sont les pires exemples de méthode qui nous sont proposés comme un modèle à suivre. Il y a évidemment bien des manières de lire et d'interpréter les écrits traitant de magie ou d'alchimie, souvent obscurs et délibérément ambigus ; mais pour se prémunir contre les interprétations arbitraires et les contresens, il est indispensable d'analyser les stratégies discursives qui s'y trouvent mises en œuvre et qui nous renseignent sur les intentions des auteurs. Il serait vain de vouloir « lire entre les lignes » en cherchant les significations cachées dans les textes sans essayer d'abord d'en comprendre le sens littéral.
- 13 Plusieurs extraits d'ouvrages classiques ont été examinés dans cette perspective, à commencer par l'*Apologia* de Pic de la Mirandole (Rome, 1487), écrite dans le but de démontrer que les censeurs ecclésiastiques, qui venaient de condamner comme hérétiques ou suspects treize de ses neuf cents conclusions publiées l'année précédente, n'avaient pas compris à quel point elles étaient orthodoxes. Pic déploie à cet effet un impressionnant argumentaire scolastique, d'où la mauvaise foi n'est pas absente. Les passages examinés cette année sont ceux qui portent sur les relations entre la magie et la religion chrétienne, et plus spécialement sur la signification des conclusions magiques n° 7 et 8, où il est question des miracles. Dans le chapitre XI de l'*Apologia* (*De miraculis Christi*), Pic déclare que son intention avait été de montrer que les miracles du Christ diffèrent radicalement des prodiges accomplis par les mages. Ce faisant, toutefois, il fait apparaître qu'il est impossible de les en distinguer extérieurement, puisque ce n'est pas « à cause de la chose faite, mais à cause de la manière dont elle a été faite » (*non ratione rei factæ, sed ratione modi faciendi*), qu'une action magique se différencie d'un miracle : en effet, comme il l'indique dans le chapitre V (*De magia naturali et cabala*), les mages opèrent selon les procédés propres à l'art magique et à la cabale « humainement inventée » (théoriquement distincte de celle qui est « divinement révélée »)²⁸, tandis que le Christ agit immédiatement en vertu de sa nature propre, c'est-à-dire sans l'intervention d'aucun art. Il n'en reste pas moins que, du point de vue du résultat, rien ne distingue un miracle d'une opération magique. Le paradoxe de l'*Apologia* est que, dans cet ouvrage, Pic essaie d'atténuer le caractère provocateur de ses *Conclusiones nongentæ* tout en voulant en assumer pleinement le contenu ; cette tension interne se traduit par une argumentation retorse, labyrinthique. En outre, Pic dénie à la commission pontificale qui avait censuré ses thèses toute compétence en matière de théologie. Au mépris de l'autorité instituée, il décide par lui-même de ce qui est orthodoxe ou non, et c'est précisément l'une des formes de l'hérésie. Les proclamations d'orthodoxie de Pic sont ainsi contredites par la nature même des arguments qu'il utilise pour se défendre.
- 14 Nous avons ensuite lu le chapitre I, 2 du *De anima*, traité d'alchimie pseudo-avicennien traduit ou adapté de l'arabe au xiii^e siècle²⁹. Dans ce chapitre intitulé *De tribus rationibus, et quanta est visio quæ vincit rationes* (p. 43-49), l'auteur distingue trois *rationes* – trois méthodes – au moyen desquelles « l'existence du magistère », c'est-à-dire la vérité de l'alchimie, peut être démontrée : 1) « la raison de la dialectique et de la philosophie » (*ratio dialecticæ et de philosophia*), qui recourt au raisonnement syllogistique ; 2) « la raison des arguments sophistiques » (*ratio de sophisticis*), qui recourt à des arguments d'autorité et autres artifices rhétoriques visant à séduire en suscitant la foi – « Vois comment je t'ai séduit [...] par la foi que tu dois au maître » (*Vide quomodo seduxi te [...]*

per fidem quam debes domino) – ; 3) « la raison de la vision » (*ratio visionis*), c'est-à-dire la démonstration par l'expérience sensible. Cette dernière l'emporte sur les autres formes de démonstration (*visio vincit rationes*) par son caractère d'évidence empirique. L'ouvrage a été lu par Roger Bacon, qui le cite dans son *Opus minus*³⁰, et nous avons peut-être ici l'une des sources de l'idée baconienne selon laquelle, en alchimie, c'est la pratique qui « certifie » la théorie et non l'inverse³¹. Dans le *De anima*, le mélange des différents registres rhétoriques et argumentatifs vise à déconcerter le lecteur, qui se voit également infliger des « révélations » tautologiques telles que celle-ci (p. 47) : « Celui qui prend ce qu'il faut, et qui mélange ce qu'il faut, et qui opère comme il faut, et qui conserve comme il faut, il en résultera ce qui doit en résulter » (*Qui accipit quod debet, et miscet sicut debet, et operatur sicut debet, et tenet sicut debet, procedit inde quod debet procedere*).

- 15 Comme nous l'avons vu l'année précédente avec l'analyse des chapitres du *De magia naturali* où Lefèvre d'Étaples décrit les constellations des Hespérides et de l'Hydre³², l'alchimie fait partie intégrante du programme de la magie naturelle telle qu'il se la représente. Le prologue de l'ouvrage indique que les très anciens mages furent « soit des astronomes, soit des médecins, soit des transmutateurs, soit tout cela à la fois » (*magi aut astronomi aut medici aut transmutatorii aut hæc simul olim fuere*). Faut-il y voir l'influence, directe ou indirecte, du *Picatrix*, version latine d'une somme de magie arabe – *Ghâyat al-hakîm fi'l-sihr* (« Le But du sage dans la magie ») – réalisée au xiii^e siècle³³ ? Il s'agit en effet, à ma connaissance, d'un des rares ouvrages médiévaux où l'alchimie est considérée comme une partie de la magie naturelle. Le prologue de cet important traité, présentant la définition et les subdivisions de la magie, a été lu et commenté.
- 16 Le reste de l'année a été consacré à la lecture de textes inédits. Le premier a également un rapport avec Lefèvre d'Étaples, puisqu'il apparaît dans un des manuscrits qui nous ont transmis, en tout ou en partie, son *De magia naturali* : le ms. lat. 10875 de la Bibliothèque royale de Belgique³⁴. Tous les textes contenus dans ce recueil portent sur la magie ; plusieurs ont pour auteur un certain Pierre Franchon de Zélande, dont on ne sait rien sinon qu'il était actif à la fin du xv^e siècle et qu'il est probablement le compilateur du manuscrit. L'un de ces textes – une paraphrase commentée de la *differentia 156* du *Conciliator* de Pietro d'Abano, traitant de l'efficacité des incantations – a récemment été édité³⁵. En liaison avec Béatrice Delaurenti, nous avons commencé l'examen d'un autre écrit de Pierre Franchon, le *Compendium de viribus cordis*, daté de 1491, sur lequel s'ouvre le recueil³⁶. L'auteur explique dans son prologue (f. 3r) que ce traité constitue l'introduction à un *Lucidarius* qu'il se propose de composer « sur les choses merveilleuses et extérieures qui apparaissent clairement aux sens de presque tous les hommes » ; ces apparitions sont le résultat d'un ensorcellement (*ligatio*) « des hommes et de leurs vertus naturelles, vitales, animales et motrices, bref de toutes les vertus » que le cœur a pour fonction de produire, liées « par des incantations, par des paroles et des fascinations, par des gestes et des manières de faire variées et presque innombrables, par des images et des caractères, des écritures, des formes et des figures, et par beaucoup de procédés très divers qui, selon le jugement populaire, paraissent impossibles et dépourvus de cause suffisante » ; pour que tout cela soit plus facile à comprendre, un exposé préliminaire sur les propriétés du cœur humain est nécessaire ; un tel ouvrage est également utile « pour la santé et même pour la prolongation de la vie », afin « que chacun puisse savoir comment il doit se gouverner et aussi comment prévenir en grande partie les maléfices (*malæ artes*) »³⁷. Il reste à vérifier si les différents

textes contenus dans le manuscrit forment le *Lucidarius* en question, ou s'ils ne sont que les *membra disjecta* d'un projet resté inachevé.

- 17 Selon toute probabilité, Pierre Franchon ne fait qu'un avec « Pierre de Zélande », auteur d'un traité *super alchimiae artem* qui ne figure pas dans le manuscrit de Bruxelles et qui a été trouvé par Béatrice Delaurenti dans un manuscrit alchimique conservé à Londres³⁸. Il s'agit en fait d'un ouvrage déjà connu³⁹, mais dont on ignorait jusqu'à présent l'auteur et l'époque de la composition, édité dans le *Theatrum chemicum* de Lazarus Zetzner (Strasbourg, 1659-1661, t. IV, p. 985-997) sous le titre *Opus Petri de Silento*. Une rapide recherche dans les catalogues a permis d'ajouter trois autres manuscrits aux huit déjà recensés par Thorndike⁴⁰ : Cassel, Landesbibliothek, ms. Chem. Folio 3 (*Petrus de Zolento, Tractatus secundum puncta quædam excerptus*) et ms. Chem. Octavo 20 (*Oc'c'ulta magistri Petri de Zolento*) ; Florence, Biblioteca nazionale, ms. Palat. 885 (*Magister Petrus de Zelento, Liber de philosophia occulta operis majoris*) et ms. Magl. XVI. 22 (*Petri de Zelento de consideratione quintæ essentia*) ; Genève, Bibliothèque publique et universitaire, ms. 82 (*Petrus de Zelento, Methodus philosophia occultæ*) ; Manchester, John Rylands Library, ms. 65 (*Magistri Petri de Zelence de occultis naturæ*) ; Modène, Biblioteca Estense, ms. lat. 357 (*Magister Petrus de Zelents, philosophus excellentissimus, super alchimiae artem*) ; Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, section médecine, ms. H.479 (*Magistri Petri de Zelente tractatus*) ; Rome, Biblioteca Casanatense, ms. 1477 (*Philosophica Petri*) et Biblioteca apostolica Vaticana, ms. Barb. 273 (*Petrus de Zeleuco, Epistola de philosophia occulta*) ; Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 5509, où le texte est attribué selon Thorndike à « Nicolaus de Walssee (?) ». Nous avons donc en tout pour le moment douze manuscrits, ce qui témoigne d'une diffusion non négligeable. Au moins trois de ces manuscrits (ceux de Manchester, de la Biblioteca Casanatense et de Vienne) seraient du xv^e siècle. On notera l'extrême variabilité du titre, phénomène très fréquent pour les écrits alchimiques. Comme l'a montré Thorndike, le texte fourni par le *Theatrum chemicum* diffère considérablement de celui des manuscrits. À titre d'exemple, voici les premières phrases du texte dans le manuscrit de Londres et dans la version imprimée :

ms. Sloane 2006, f. 377r	<i>Theatrum chemicum</i> , p. 985
« Attende o doctrinæ fili ad eloquia mea, auribus percipe verbum oris mei. Sapiens dixit : Initium sapientiæ timor Domini et ejus obedientia. Beatus homo qui sperat in eo. Omnis enim sapientia ab ipso est, scientiarum fons omnium bonorum. Qui ergo curvaverit dorsum in legendo philosophorum libros Deum deprecando in regno regnabit indeficienti. Hæc enim phisica scientia gloriosa post scientiam fidei omnes alias sua dulcedine amœnitate ac utilitate præcellit. »	« Attendite doctrinæ filii eloquiis meis, auribus percipite verba oris mei. Sapiens dicit : Initium sapientiæ timor Domini. Beatus homo qui sperat in eum. Omnis enim sapientia ab ipso est. Qui ergo curvaverit dorsum in legendo philosophorum libros, erigat cor, Altissimum deprecando, ut sibi concedatur spiritus intelligentiæ. Hæc occulta philosophia est scientia gloriosa. Post scientiam fidei omnes alias scientias suæ dulcedinis amœnitate ac utilitate præcellit. »

- 18 Le ms. Sloane 2006 contient en outre une très intéressante compilation d'extraits de textes alchimiques réalisée par le copiste de l'ensemble du recueil, visiblement à titre privé étant donné le caractère extrêmement cursif de l'écriture. Intitulée *Miscellanea collecta ex diversis, anno Domini 1563 mense Novembri, Venetiis* (f. 358-376), elle intègre

notamment des extraits du traité *super alchimie artem* déjà mentionné : *Ex tractatu cujusdam Petri de Zelante* (f. 371r). Le compilateur a ensuite estimé que ce traité méritait d'être copié intégralement, ce qu'il a fait quelque temps plus tard, en avril 1564, dans les pages suivantes du manuscrit. Cette miscellanée alchimique mériterait une étude approfondie, car elle nous montre un adepte vénitien du milieu du xvi^e siècle en pleine collecte de textes pour son usage personnel. De très nombreux ouvrages sont cités, souvent malaisés à identifier. Il est curieux de voir quelle sorte d'extraits le copiste a jugé bon de prendre en note. Du traité de Pierre Franchon, par exemple, il tire quelques phrases éparses, et il résume un assez long passage par ces mots : *In opere considerata : / Res de qua. / Locus idest vas ut scriptum, et modus coquendi. / Tempus. / Modus*. On se demande quel intérêt un résumé mnémotechnique aussi succinct des quatre choses à ne pas oublier de prendre en considération dans le Grand Œuvre – *res, locus, tempus, modus* – pouvait présenter, parmi plusieurs centaines de pages d'explications beaucoup plus techniques.

II.

- 19 Le compte rendu de la seconde partie du programme, consacrée à la suite du commentaire du livre II du *De natura deorum* de Cicéron par Jean Péna, figurera dans l'*Annuaire 2009-2010*.

NOTES

1. René Alleau, *Alchimie*, Paris, Allia, octobre 2008. Il s'agit de l'article « Alchimie » de l'*Encyclopædia universalis* (1968).
2. Voir l'index des auteurs des Éditions de Minuit (www.leseditionsdeminuit.eu), chez qui Alleau avait fait paraître en 1953 *Aspects de l'alchimie traditionnelle*.
3. Voir Robert Halleux, *Les Textes alchimiques*, Turnhout, Brepols, 1979, p. 56-58.
4. Le substantif *σεῖρ* n'est attesté que dans la *Souda* (x^e siècle), qui le présente comme la racine étymologique de l'adjectif *σεῖριος* (brûlant, ardent), d'où l'étoile Sirius a tiré son nom (*Suidæ Lexicon*, éd. Gaisford-Bernhardy, Halle, 1853, t. II, col. 726, s. v. *Σείριος* : « *Σείρ, σειρός, ὁ ἥλιος* »). Il s'agit vraisemblablement d'une « forme artificielle fabriquée par les grammairiens » (Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 994).
5. Voir J.-M. M., « La création verbale dans l'alchimie latine du Moyen Âge », *Archivum latinitatis mediæ ævi*, LXIII (2005), p. 137-147 (p. 139 et 141) ; Gabriele Ferrario, « *Al-Kimiya*: Notes on Arabic Alchemy », *Chemical Heritage Magazine*, XXV (2007), n° 3 [www.chemheritage.org/pubs/ch-v25n3], p. 2.
6. Sur les trois versions de la *Table d'émeraude*, voir J.-M. M., « La *Tabula smaragdina* e i suoi commentari medievali », dans *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 681-696 (en particulier p. 684 et 692) ; cf. le *Livret-Annuaire 2000-2001*, p. 139-141.
7. Michel Bounan, « Préface pour un anniversaire » (*Alchimie*, op. cit., p. 7-16).
8. Frances A. Yates, *Science et Tradition hermétique ; Fragments autobiographiques*. Ces deux recueils, traduits par Boris Donnée, ont paru chez Allia en mars 2009.

9. Boris Donn, « *Magica sympathia* » (*Fragments autobiographiques*, *op. cit.*, p. 113-123).
10. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964 ; trad. Marc Rolland, Paris, Dervy, 1988). Voir en particulier le chapitre 8 : « Renaissance Magic and Science ».
11. « Copernic » (1973), *Science et Tradition hermtique*, *op. cit.*, p. 53-65.
12. Voir Edward Rosen, « Was Copernicus a Hermetist? », *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, V : *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1970, p. 163-171 (p. 168-169) : les trois premires expressions sont respectivement issues de Platon (*Time*, 39b), de Cicron (*La Rpublique*, VI [*Songe de Scipion*], 17) et de Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, II, 4 [12]).
13. L'histoire des discussions sur cette citation commence au milieu du xix^e sicle avec Alexander von Humboldt ; voir Edward Rosen, « Copernicus' Quotation from Sophocles », dans *Didascala: Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, New York, Rosenthal, 1961, p. 367-379.
14. Comme l'a montr Rosen (« Was Copernicus a Hermetist? », *op. cit.*, p. 166), la dfinition explicite du soleil comme « dieu visible » ne se trouve pas dans l'*Asclpius* mais dans un ouvrage de Lactance qui s'y rfre.
15. Rosen relve en outre (« Copernicus' Quotation from Sophocles », *op. cit.*, p. 377) que l'expression latine par laquelle Copernic traduit ces mots grecs – *sol omnia intuens* – est tire de l'*Histoire naturelle* de Pline (II, 4 [13]).
16. Les premiers mots d'lectre dans la pice sont adresss la « sainte lumire » du soleil (v. 86), qui ne saurait rester indiffrent devant l'injustice (v. 823-824) ; le chtiment que ses tortionnaires lui rservent est d'tre loigne du soleil (v. 380-381 : « Ils comptent t'envoyer l o tu ne verras plus briller le soleil ») ; le dieu Soleil, « Phbus protecteur », « Apollon Lycien », connat jusqu'aux rves des humains, car « les fils de Zeus voient tout » (v. 424-425, 634-659).
17. Cf. Nicolas Copernic, *Des rvolutions des orbes clestes* [livre I, chap. 1-12], trad. Alexandre Koyr [avec le texte de l'dition de Thorn, 1873], Paris, Flix Alcan, 1934, p. 155 : « En effet, dans ce temple splendide qui donc poserait ce luminaire en un lieu autre, ou meilleur, que celui d'o il peut tout clairer la fois ? » Cette phrase prcde immdiatement celle o les cinq autorits antiques sont cites.
18. Voir notamment sur cette question Fernand Hallyn, *La Structure potique du monde : Copernic, Kepler*, Paris, Seuil, 1987, p. 139-141.
19. Edward Rosen, « Was Copernicus a Hermetist? », *op. cit.*, p. 171 ; cf. Copernic, *op. cit.*, p. 40 : « [...] me nihil aliud movisse ad cogitandum de alia ratione subducendorum motuum spherarum mundi, quam quod intellexi, mathematicos sibi ipsis non constare in illis perquirendis ».
20. Voir J.-M. M., « Problmes et controverses : propos de quelques publications rcentes sur la magie au Moyen ge et la Renaissance », *Aries*, VII (2007), p. 207-225 (sur Yates : p. 218-219).
21. « La tradition hermtique dans la science de la Renaissance », *Science et Tradition hermtique*, *op. cit.*, p. 7-52. Contrairement ce qui est indiqu, c'est une version rvise de cet article de 1967 qui est ici traduite, puisqu'il y est fait mention d'un ouvrage paru en 1975.
22. Yates se rfre la *Mathematicall Praeface* de Dee, qui ouvre la traduction anglaise des *lments* d'Euclide par Henry Billingsley (Londres, 1570).
23. Il en va de mme pour le nom de Marsile Ficin (cf. « Copernic », *op. cit.*, p. 64-65).
24. Voir Nicholas H. Clulee, *John Dee's Natural Philosophy : Between Science and Religion*, Londres, Routledge, 1988, p. 152 sqq.
25. J'ai prsent une communication sur ce sujet en septembre 2009 dans le cadre de la *John Dee Quatercentenary Conference* (Cambridge, Saint John's College), intitule « Beyond Pico della Mirandola: John Dee's "Formal Numbers" and "Real Cabala" ».
26. J.-M. M., « Magie et mathmatiques dans l'uvre de John Dee », dans *D'or et de sable : interventions parses sur la critique sociale et l'interprtation de l'histoire, agrmentes d'observations sur*

l'art de lire et sur d'autres matières, tant curieuses qu'utiles, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 2008, p. 143-170 (p. 165).

27. Voir également J.-M. M., « [Leon Battista] Alberti dans le miroir magique de John Dee », *Albertiana*, II (1999), p. 57-78 (en particulier p. 66 *sqq.*, avec une critique de la façon dont Yates a interprété la section de la *Mathematicall Praeface* consacrée à l'architecture).

28. Sur la distinction problématique et vraisemblablement insincère entre les deux cabales, voir Chaïm Wirszubski, *Pic de la Mirandole et la cabale* [1989], trad. J.-M. M., Paris, Éditions de l'Éclat, 2007, p. 187-195, 211, 230-231.

29. En attendant l'édition critique que prépare Sébastien Moureau (université de Louvain-la-Neuve), la seule édition disponible est celle du xvi^e siècle : *Liber Abuali Abincine de anima in arte alchemiæ*, dans le recueil *Artis chemicæ principes Avicenna atque Geber*, Bâle, 1572. Un fac-similé de cette édition est paru en 2003 (Paris, Manucius / Bibliothèque interuniversitaire de médecine), et on la trouve aussi dans la *Digitale Bibliothek* de l'université de Dresde (<http://digital.slub-dresden.de>).

30. Voir J.-M. M., « L'acier dans la minéralogie et l'alchimie médiévales », dans *L'Acier en Europe avant Bessemer*, Toulouse, Méridiennes, 2010, p. 31-45 (p. 43-44).

31. Voir J.-M. M., « La place de l'alchimie dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance », *Chrysopœia*, IV (1990-1991), p. 199-282 (p. 207-210).

32. Voir l'*Annuaire 2007-2008*, p. 159-160.

33. *Picatrix: the Latin Version of the Ghâyat al-Hakîm*, éd. David Pingree, Londres, Warburg Institute, 1986.

34. Voir le *Livret-Annuaire 2004-2005*, p. 176.

35. Béatrice Delaurenti, « Variations sur le pouvoir des incantations : le traité *Ex Conciliatore in medicinis dictus Petrus de Albano* de Pierre Franchon de Zélande », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, LXXIV (2007), p. 173-244.

36. *Compendium de viribus cordis compilatum per suppositiones, per Petrum Franchonis de Zelandia, anno Domini 1491* (f. 3r-56r).

37. « De rebus mirabilibus et permultum extraneis apparentibus clare ante sensus hominum fere omnium, est ligatio hominum, et virtutum naturalium, vitalium, animalium et motivarum, breviter omnium virtutum per incantationes, per verba et fascinationes, et gestus et modos varios et fere innumerabiles, et per ymagines et caracteres, scripturas formas et figuras, et per multa valde diversa quæ apud intellectum communis populi videntur impossibilia nec causam sufficientem habentia. Lucidarium quemdam compilaturus, dignum duxi primum de viribus humani cordis compendiose aliqua præmittere ut reliqua clarius intelligibilia fiant, et pro sanitate et vitæ etiam prolongatione quisque scire valeat qualiter se gubernare debeat, et malis etiam artibus obviare in parte non modica. »

38. British Library, ms. Sloane 2006, f. 377r-387v, *inc.* : « Magister Petrus de Zelante philosophus excellentissimus super alchimie artem in Dei nomine feliciter incipit » ; *expl.* : « Scriptum Venetiis 23 Aprilis anno Domini 1564 ».

39. Voir Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, t. III, New York, Columbia University Press, 1934, p. 639-641.

40. *Ibid.*, p. 771.

RÉSUMÉS

Programme de l'année 2008-2009 : I. *Jacques Lefèvre d'Étaples, De magia naturali ; textes alchimiques médiévaux.* — II. *Le commentaire de Jean Péna (1555) sur le De natura deorum de Cicéron*, en collaboration avec M^{me} Marie-Dominique Couzinet.

INDEX

Thèmes : Latin technique du XII^e au XVIII^e siècle

AUTEUR

JEAN-MARC MANDOSIO

Maître de conférences