

HISTOIRE ET ROMAN : LA THÉOLOGIE DU PRIEUR

par Maurice DELCROIX (Anvers)
et Marie-Jeanne PIOZZA DONATI (Bologne)

Le prieur des Cordeliers est sans doute la figure christique et chrétienne la plus marquante dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar : véritable "Homme des douleurs"^[1], mais aussi dignitaire de l'institution, responsable d'un ordre. Son entrée dans le compagnonnage de Zénon, une fois disparu le cousin Henri, le haut degré qu'il y atteint, au point de mériter le nom d'ami, lui valent le dangereux privilège de confronter sa pensée à celle de l'Autre, rebelle et alchimiste, philosophe et médecin, dont le roman a fait son "parèdre"^[2]. Les paroles qu'ils échangent au chapitre de "La Maladie du prieur" et, secondairement, des "Désordres de la chair" constituent dans *L'Œuvre au Noir* la problématisation la plus profonde du sacré religieux.

1. La théologie du prieur et les procès d'hérésie (Marie-Jeanne Piozza Donati)

Il est bon de se demander en un premier temps si la théologie du prieur, dans ce roman historique, doit quelque chose à l'histoire. L'auteur

[1] C'est l'expression, coutumière autrefois, dont Simon Adriansen gratifie Hans, le "Nouveau Christ", "risible Homme des douleurs" (617) (nous citons *L'Œuvre au Noir* d'après *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982) et que Marguerite Yourcenar restitue au "Christ aux outrages" d'une église de Bruges dans *Les Yeux ouverts. Entretiens avec Matthieu Galej*, Paris, Le Centurion, 1980 (abrégé par la suite en YO), p. 38. Pour qui connaît le début de "D'après Rembrandt", la chose signifiée n'a pas toujours authentifié le signe.

[2] Laissons parler l'autorité suprême : "Personne, ou presque personne, n'a bien senti jusqu'ici que le Prieur des Cordeliers est le 'parèdre' de Zénon ; son égal" (YO 43). "Semblables", ils sont "complémentaires" (*ibid.*, p. 178). Leurs sagesses sont parallèles "au sens où l'on dit que les parallèles se rejoignent à l'infini" (Patrick de ROSBO, *Entretiens radiophoniques avec Marguerite Yourcenar*, Paris, Mercure de France, 1972, p. 133 ; abrégé par la suite en Rosbo). On ne saurait davantage insister.

est fort discrète à cet égard: “le généreux prieur des Cordeliers n'a malheureusement, par la force des choses, que peu de répondants déclarés dans l'histoire du XVI^e siècle, mais s'inspire en partie de tel saint personnage de l'époque ayant eu sa pleine part d'expérience séculière avant l'entrée dans la carrière ecclésiastique ou la prise d'habit” (844). Néanmoins, deux questions de foi paraissent conjointement dans les débats religieux du XVI^e siècle et dans les propos du prieur : la sacralité de Marie et l'omnipotence de Dieu.

Ces deux thèmes ont nourri le débat religieux de l'époque et on les retrouve au cœur de nombreux procès contre des blasphémateurs hérétiques. La nouveauté de l'approche historique que nous proposons ici consiste en la confrontation des déclarations du prieur avec des documents historiques inédits. Ce travail nous permettra, en dernière analyse, de juger du bien-fondé des craintes du prieur lorsqu'il recommande à Zénon, à la fin de leur premier entretien:

Que personne ne sache nos propos. [...] Dites-vous bien qu'il y a pas mal de gens dans cette ville, et même dans ces murs, qui ne seraient pas fâchés d'accuser le prieur des cordeliers de rébellion ou d'hérésie (713).

1.1. Le culte de la Vierge

Du côté réformé on connaît le refus de l'intercession des saints et de la Vierge tandis que du côté catholique il y a parfois exagération du culte de la Vierge avec des manifestations qui confinent à la superstition, les cordeliers ayant d'ailleurs un rôle très actif dans la diffusion du culte marial. Erasme et surtout la Réforme protestante vont réagir contre ces excès et les attaquer durement. C'est pourquoi, du côté catholique, le refus de la virginité de Marie va devenir un indice d'adhésion à l'hérésie protestante. En effet, au XVI^e siècle, l'accent est mis sur deux aspects de la sacralité de Marie : sa conception immaculée, qui la préserve dès sa naissance du péché originel et de ses souillures ; sa maternité virginale. Ce mouvement va rencontrer une grande résistance populaire. Le refus de croire à la virginité de Marie transparait sous forme agressive dans les jurons sexuels : non seulement elle n'est pas vierge mais c'est une prostituée et Dieu est un mari trompé. A Modène, au XVI^e siècle, 70 % des jurons proférés contre la Vierge, 61 % de ceux contre Dieu sont des jurons sexuels et mettent en cause la croyance à la virginité de Marie^[3].

[3] Tout cela d'après une étude en cours par Marie-Jeanne Piozza Donati sur les jurons, les blasphèmes et les attitudes religieuses dans la civilisation d'Ancien Régime

Histoire et roman : la théologie du prieur

Pour l'Inquisition ces jurons sont un indice d'hérésie. Les Manuels pour Inquisiteurs sont très clairs à ce sujet. Prenons celui de Nicolau Eymerich par exemple :

Distinguons sur le premier point, deux sortes de blasphémateurs.

1. Il y a ceux qui ne s'opposent pas aux articles de la foi, mais qui, agités par l'ingratitude, maudissent le Seigneur, ou la Vierge Marie, ou négligent de leur rendre grâces. Ce sont des blasphémateurs simples, dont l'Inquisiteur ne doit avoir cure : qu'il les abandonne aux punitions de leurs propres juges.
2. D'autres profèrent des attaques directes contre les articles de la foi. Ils disent, par exemple, que Dieu ne peut faire que le temps s'éclaircisse, ou qu'il pleuve : ils s'opposent par là directement au dogme de l'omnipotence de Dieu, proclamé dans le premier article du Credo. Ou ils déshonorent la Sainte Vierge Marie, la traitant de putain, ce qui est une atteinte directe au dogme de la maternité virginale de Marie. Ceux qui profèrent de tels blasphèmes ne sont pas des blasphémateurs simples mais hérétisants : ils seront considérés comme hérétiques ou suspects d'hérésie par l'Inquisiteur et jugés comme tels^[4].

Si l'on confronte le discours du prieur à ces documents historiques on voit que ses propos sur la Vierge en font un représentant de l'orthodoxie comme on pouvait s'y attendre de la part d'un membre de l'institution, à plus forte raison d'un prieur de l'ordre qui a le plus participé à la diffusion du culte marial. Lui-même d'ailleurs attire l'attention sur le lien particulier qui unit les cordeliers à la Vierge: "notre ordre exalte tout particulièrement cette haute déesse" (719). On peut distinguer dans les propos du prieur deux figurations de Marie : celle qui intercède pour les hommes (719), les protège sous son bleu manteau (720) et l'Immaculée, figure de la pureté (720). Il n'est pas étonnant de trouver la première de ces figurations dans le discours du prieur : en effet, ce sont les franciscains (avec les dominicains) qui "répandirent dans un vaste public l'iconographie de la Vierge au manteau" (thème "largement solidaire d'une autre image, familière aux occidentaux des XIVe-XVIe siècles, celle de Marie, avocate de l'humanité")^[5]. Ce qu'il est intéressant de

(signification et fonction, le cas de l'Italie).

- [4] N. EYMERICH, F. PEÑA, *Le Manuel des Inquisiteurs*, introduction, traduction et notes de Louis Sala-Molins, Paris, 1973, pp. 63-64. Ce texte a été réédité et enrichi justement au XVIe siècle par F. Peña ; et comme le dit L. Sala-Molins dans son introduction : "Le *Manuel*, œuvre du XVIe siècle la plus parfaite en son genre, prolongée par les gloses de Peña, constitue le manuel".
- [5] J. DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, pp. 272, 280.

noter c'est que cette image de Marie, mère de miséricorde, protectrice des hommes, commence à se faire rare après le concile de Trente, lorsque la piété collective est dirigée vers d'autres thèmes théologiques comme celui de l'Immaculée Conception, que le prieur ne fait que citer (719). On peut donc conclure qu'à travers ses propos (et son non-dit) sur Marie, si la position du prieur apparaît tout à fait conforme à l'orthodoxie catholique, il semble cependant plus attaché au passé qu'à l'avenir, plus près de l'avocate au bleu manteau que de la "colombe très pure".

I.2 L'Omnipotence divine

À la différence de ce qui se passe pour la virginité de Marie, l'idée de la "faiblesse de Dieu" (selon l'expression du prieur) (728) n'est professée par aucune hérésie "officielle". Au contraire, aussi bien du côté catholique que du côté protestant, on insiste sur la transcendance divine. J. Delumeau, dans son livre *Naissance et affirmation de la Réforme*, a pu dire à propos du grand débat sur la prédestination qui a agité l'Eglise romaine aussi bien que les Eglises protestantes aux XVI^e et XVII^e siècles: "il était logique qu'on rencontrât cette difficulté à partir du moment où l'on réhabilitait Dieu en insistant sur sa *puissance*, et par voie de conséquence, sur la petitesse de l'homme"^[6]. Mais cette idée de la faiblesse de Dieu serpente dans la vie quotidienne de l'époque et dans une de ses manifestations majeures : le blasphème qui confine souvent à l'hérésie. Un très grand nombre de jurons nient l'omnipotence divine explicitement (les blasphèmes les plus courants au XVI^e siècle sont "En dépit de Dieu" et "Puissance de Dieu" qui est une antiphrase) ou indirectement (par exemple en le traitant de paresseux ou en utilisant des termes qui indiquent une compassion affectueuse mêlée de suffisance : "Dieu pauvre"). Comme on l'a vu plus haut, le Manuel pour Inquisiteurs de N. Eymerich est formel : ceux qui nient l'omnipotence de Dieu sont des blasphémateurs hérétiques. Nous trouvons cette même idée dans tous les autres manuels pour Inquisiteurs et dans les édits publiés à l'époque. Par exemple, dans celui publié à Reggio d'Emilie le 20 octobre 1598 : "les blasphèmes hérétiques sont ceux par lesquels on enlève à Dieu ce qui lui convient ou on applique à Dieu ce qui ne lui convient pas, en proférant des mots contraires à la profession de foi, contre les articles du symbole des Apôtres comme en enlevant à la divinité la *Puissance*, la justice, la miséricorde, la pureté"^[7]. En rapprochant les blasphèmes prononcés par

[6] J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1968, p. 368 : "Œcuménisme d'autrefois", c'est nous qui soulignons.

[7] Cité par M.-J. PIOZZA DONATI, "Procès contre Mattéo Gazzotto. Modénais

l'accusé et les termes de l'abjuration on comprend mieux la signification donnée par les inquisiteurs aux jurons. Le 8 juillet 1599, Casilio De Samone avoue avoir dit "Notre-Dame peut faire", "En dépit de Dieu"; lorsque l'Inquisiteur lui demande de préciser sa croyance, il répond : "je ne crois pas ce que j'ai proféré avec la bouche en jurant, au contraire, je crois tout ce que croit la Sainte Mère l'Eglise, en particulier je crois et je confesse que Notre Seigneur est omnipotent et juste et saint et bon, qu'il gouverne le monde et que rien ne peut résister à sa volonté"^[8]. De même le 25 février 1600 Luca Lanzi est accusé d'avoir dit "Dieu ne peut pas faire" et il doit préciser : "J'ai toujours cru que Dieu est omnipotent". On pourrait multiplier les exemples. Un cas très intéressant pour nous, c'est celui de Giovanni Guidotti qui est accusé d'avoir dit "Dieu Vieillard, Dieu Partisan". Il abjure le 8 septembre 1607 : "Je jure que je crois avec le cœur et confesse avec la bouche, que Dieu est tout-puissant, éternel et juste"^[9]. Dans ce cas on voit bien qu'à "Dieu partisan" correspond "Dieu est juste" tandis que le juron "Dieu Vieillard" porte à abjurer en ces termes "Dieu est tout-puissant et éternel". Donc ce "Dieu Vieillard" contredit bien sûr l'éternité de Dieu mais, insistant sur les méfaits de l'âge, il contient une idée de faiblesse qui contredit surtout l'omnipotence divine et c'est pourquoi ce juron est considéré comme hérétique. Nous avons d'ailleurs trouvé une variante de ce blasphème, beaucoup plus explicite : "Le Christ est si vieux qu'il ne doit plus rien voir du tout" et dans ce cas aussi l'abjuration confirme l'opposition vieillesse de Dieu/toute-puissance de Dieu. Comment ne pas établir de rapprochement avec l'image du nourrisson qu'emploie le prieur pour symboliser la faiblesse de Dieu? Deux moments de faiblesse pour l'homme sont attribués à Dieu, ils se répondent ; ils sont aux deux extrémités de la vie mais leur signification est la même. Or l'un se trouve dans des procès authentiques du XVI^e siècle, l'autre dans *L'Œuvre au Noir* (727-728). Ces documents nous montrent bien que l'idée du prieur sur la "faiblesse de Dieu" aurait été considérée, à l'époque, comme hérétique. Le prieur va très loin sur le chemin qui conduit à l'hérésie en posant cette question : "Si nous nous trompions en postulant Sa toute-puissance, et en voyant dans nos maux l'effet de Sa volonté?" On ne saurait être plus clair, et plus loin il emploie même à propos de Dieu l'adjectif "*impuissant*"^[10](728)! Les propos du prieur sont donc certainement hérétisants et, nous semble-t-il, pour trois

soupçonné d'hérésie à la fin du XVI^e siècle", dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Moyen-Age-Temps Modernes*, tome 89, p. 962. C'est nous qui soulignons.

[8] Archives d'Etat de Modène, *Busta* n° 8/B, procès contre Casilio De Samone.

[9] Archives d'Etat de Modène, *Busta* n° 9, fascicule relié p. 103 v°.

[10] C'est nous qui soulignons.

raisons : d'abord, évidemment, parce qu'il nie l'omnipotence divine mais aussi parce qu'il insiste trop sur les représentations sensibles de la faiblesse de Dieu : le nourrisson, le vagabond, le supplicié. N'oublions pas que la nouveauté de l'époque est cet accent mis sur la notion de majesté divine. Le blasphémateur est poursuivi aussi parce qu'il tire trop Dieu vers la terre, il le traite avec une trop grande familiarité, il perd le sens du sacré et la notion de l'incommensurable distance entre le Créateur et la créature ; c'est en ce sens que des blâphèmes comme "Dieu poilu" ou "Dieu paresseux" sont considérés comme hérétiques. Enfin très ambiguë apparaît, pour une époque où l'on traquait le conventicule, cette image d'une multitude qui accourrait pour secourir Dieu (728). Ainsi éclairés par la pensée religieuse de l'époque, les propos du prieur deviennent très clairs, son cas est entendu ; et l'athée lui-même en frémit (728). Tout au plus pourrait-il compter sur les conseils que donne Francisco Peña dans son Manuel pour Inquisiteurs (conseils qui montrent bien les sentiments nourris à l'égard des prêtres au XVI^e siècle) : "Qu'on ne soit pas trop zélé dans la poursuite des religieux et des prêtres, car le procès d'un prêtre peut toujours être interprété comme le procès de tout le cléricat. L'Inquisiteur se souviendra donc que les laïques ne peuvent pas supporter les privilèges des ecclésiastiques et que rien ne les réjouit autant que les péchés des prêtres et leur punition"^[11].

Le parallèle établi entre les déclarations du prieur et les documents historiques permet d'éclairer sa pensée religieuse (qui se trouve, d'une certaine façon, condamnée dans les procès de l'époque) mais aussi le rapport que M. Yourcenar entretient avec l'histoire. La position du prieur est certainement orthodoxe quant à la virginité de Marie mais très suspecte quant à la "faiblesse de Dieu". Et le chanoine s'engage peut-être beaucoup en qualifiant le prieur de "bon chrétien" (822) ; il est vrai qu'il ne professe cette opinion que devant Zénon, "l'athée" et que lui-même "a été dessiné sur le modèle déjà désuet de l'homme d'Église du siècle précédent" (844), avant que l'accent ne soit mis sur la transcendance et la toute-puissance divines.

2. De l'histoire au roman (Maurice Delcroix)

Il est fréquent que Marguerite Yourcenar fonde sa mise en œuvre du sacré sur ce résidu appauvri de l'histoire qu'est le lieu commun, lui-même pouvant se décanter jusqu'à l'abstraction logique, le fondamental s'y réduisant à l'élémentaire. Mais c'est le plus souvent pour le

[11] N. EYMERICH, F. PEÑA, *op. cit.*, p. 195.

renouveler, par le moyen d'une écriture paradoxale qui convient particulièrement à une approche du sacré. En outre, la production et la procuration de personnages contrastés permet à l'écrivain ce jeu non dépourvu de gratuité ni d'ailleurs de gravité qui consiste à prendre autant que faire se peut la place de l'Autre. Sinon la *coincidentia oppositorum*, du moins la conciliation des contraires : "Nous nous retrouvons au-delà des contradictions" (823).

Du procès d'hérésie à la théologie du prier, l'écart est tel qu'on pourrait douter que le rapport existât : car il faut aller du blasphème à l'apologie, du procès d'hérésie au processus de canonisation. Le prier n'est-il pas dit *saint*, et même *le saint homme*, non tant par le chanoine, avec l'onction coutumière, que par la voix impersonnelle du narrateur, voire même par la voix amicale de l'athée?^[12] Mais rejeter comme extérieure au texte la menace du procès d'hérésie serait oublier la recommandation du prier à Zénon (713 ; déjà citée) et que "Ton et langage dans le roman historique"^[13] s'achève sur la traduction, par notre auteur, de "procès-verbaux du procès de Campanella". Si le terme *procès* gêne encore à propos du prier – a fortiori celui d' *hérésie* –, empruntons à Lucien Febvre, qui relativisa l'accusation d'athéisme au temps du credo des géants, celui de *problème* ^[14], le problème de l'*incroyance* étant aussi celui de la *croissance*. Dans la note documentaire qui suit *L'Œuvre au Noir*, Marguerite Yourcenar ne mentionne pas cet ouvrage fondateur pour l'histoire des mentalités, mais elle mentionne son auteur dans ses entretiens avec Matthieu Galey ^[15].

Revenons au stéréotype du *saint homme*. N'a-t-il pas été consacré en littérature par défaut et paronomase parcimonieuse dans *Tartuffe* ? Le faux dévot, chez Molière, où "il passe pour un saint" (I, 1), n'est jamais dit *le saint homme*, une fois seulement *une sainte personne*, mais – ô combien de fois, mon père, dans une scène ô combien célèbre –, *le pauvre homme*!^[16] Beaucoup d'hommes, en somme, pour un seul homme

[12] 814, 718 et 730. Ajoutons que Marguerite Yourcenar présente à l'occasion Zénon comme "une sorte de saint laïc [sic]" (Rosbo 128). L'appellation avait été accordée par Camus dans *La Peste*, non à Rieux, mais à Tarrou.

[13] *Essais et Mémoires*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1991, pp. 289-311 (abrégé par la suite en EM).

[14] Lucien FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle : la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.

[15] YO 269.

[16] *Souvenirs pieux* désigne comme "ce pauvre homme" l'ancien fiancé de la

– et toujours à la rime. Attribué au prieur, qui n'en aurait pas voulu, et pour qui tout homme, y compris l'Homme-Dieu, est d'abord un pauvre homme, Marguerite Yourcenar le rétablit en sa vérité.

2.1 Théologie et dialogue.

2.1.1 Un parler écrit

Pour le sujet qui nous occupe, d'autres stéréotypes ont joué, plus manifestes, mais qui n'ont rien à voir, à première vue, avec la théologie. Ainsi, la pensée du prieur n'apparaît qu'en acte – en *speech act* –, dans ses entretiens avec Zénon. Il est curieux qu'une romancière si préoccupée de voix ^[17] maintienne les accointances de la forme dialoguée avec un genre très écrit du XVI^e siècle, qui prétendait à la maîtrise harmonieuse de la langue et du débat d'idées – ô tartufe ! –, ne donnant la parole à autrui que par stratégie, et jamais si artificieux que lorsqu'il empruntait son universalité aux dialogues d'outre-tombe ^[18]. A preuve, Zénon et le prieur sont choisis dans le cercle étroit des lettrés, tous deux “intelligents à l'extrême” (YO 178), humaniste ou philosophe, érudit ou médecin (YO 172). Le prieur est fin, “plus instruit que son habit n'eût porté à le croire” (672) et c'est Zénon qui le remarque dès “Le Retour à Bruges”, tout comme il remarque et apprécie le “français exquis” de son compagnon (679), attestant par là sa propre compétence. Pourtant, leurs dialogues ne seront jamais appelés *dialogues*, mais *conversations* (679), *entretiens* (713), *échanges de propos courtois* (815), les deux hommes “caus[ant] librement” (672). Les interlocuteurs du dialogue philosophique avaient généralement de la civilité; ceux-ci ont une amitié si profonde qu'on parlerait à son propos de religion de l'amitié. En outre un polype étouffe

gouvernante (EM 906; entre guillemets dans le texte, pour attribuer à celle-ci la formule). Or Fraulein joue ici le rôle de la dupe religieuse et continue de prier pour celui qui l'a dépouillée et trahie – “La sottie avait des côtés de sainte” (*id.*). Yourcenar connaissait ses classiques et ne se refusait pas aux évaluations complexes.

[17] Voir par exemple “Ton et langage dans le roman historique”, *op. cit.*, la préface d'*Alexis* (OR 5).

[18] Voir par exemple Mustapha Kémal BENOUIS, *Le dialogue philosophique dans la littérature française*, Den Haag-Paris, Mouton, 1976. Pour juger de l'importance que peut prendre le dialogue dans le roman religieux, voir André NOT, *Les Dialogues dans l'œuvre de Bernanos*, Ed. Universitaires du Sud, 1990. Du côté des penseurs religieux, Jean Guittou, considérant le temps venu, pour Dieu et la science, de se réconcilier, appelle au *dialogue* les philosophes et les savants (Jean GUITTON, Grichka et Igor BOGDANOV, *Dieu et la science*, Paris, Grasset, 1991, p. 27).

le prieur et Zénon ne survivra que de peu^[19] : en quoi leurs entretiens relèvent du dialogue de morts, mais d'une façon que les doctes d'alors n'auraient ni approuvée, ni comprise, la sérénité des jugements d'outre-tombe faisant place dans ce cas à l'émotion de la mort vécue. Car c'est le pathos, ici, qui est appelé à faire vrai.

Rendre le dialogue amical et menacé, est-ce l'enlever à sa facticité ou lui donner une facticité de plus : la *mimesis* de l'amitié ? Nul n'en décidera. La littérature peut parfois mimer la sincérité. Elle ne peut pas plus. Le dialogisme, lorsqu'il est le fait d'un seul, ne l'enlève pas à sa solitude. Ne relève-t-il pas lui aussi de cette parole double dont Zénon se faisait l'apôtre dans "La Conversation à Innsbruck" (pp. 640-641) ?

2.1.2. *Le Cymbalum mundi*

L'un des dialogues lucianiques du XVI^e siècle, dû à la plume acerbe de Bonaventure des Périers, s'intitule *Le Cymbalum Mundi*. Son titre retentit dans cette *Contemptio Mundi* que l'athée – où l'on attendrait le religieux – prononce au terme du premier entretien rapporté. Forme renaissante d'un genre natif d'un autre âge, elle s'achève au surplus par un inventaire des bruits du monde, qui n'est d'ailleurs pas seul du genre dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar, et que Zénon clôture ainsi : "Tel est le monde, monsieur le prieur" (712). L'épître dédicatoire du *Cymbalum Mundi* met en œuvre deux personnages énigmatiques, Thomas du Clénier faisant à Pierre Tryocan les honneurs de l'ouvrage. Les prénoms évangéliques aident à déchiffrer l'anagramme. Si les conversations de Zénon avec le prieur font dialoguer l'Incrédule et le Croyant^[20], dire *saint* le premier, *athée* le second, c'est radicaliser, dans

[19] C'est pour eux une rencontre de plus. La formule du prieur, "Il importe peu qu'un homme de mon âge vive ou meure" (743), contredite amicalement par Zénon – "Il m'importe que le prieur vive" (*id.*) – est relayée par lui dans "La Promenade sur la dune" ("Il importait peu qu'un homme de cet âge vécût ou mourût" (765)) et à nouveau, *mutatis mutandis*, devant le chanoine : "il semble peu important que ce soit moi ou le premier venu qu'on brûle" (823). Elle peut se déceler encore parmi les indices mineurs de la lassitude : "Peu importait" que la femme d'Oudebrugge n'ait pas de quoi rendre la monnaie (772), "Peu importait" qu'on enregistre la voix menteuse des hommes (793) – "On tombe toujours dans une trappe quelconque : autant valait que ce fût celle-là" (780). Marguerite Yourcenar, devant Patrick de Rosbo, fait de cette indifférence une des "formes de l'acceptation" (p. 137).

[20] *Quoi ? L'Eternité*, à cet égard, fait rêver : Michel, attiré par le supérieur du Mont-des-Cats, perçoit néanmoins "l'inévitable porte-à-faux entre un catholique croyant, à

le stéréotype, la distinction qui le constitue, au point de la réduire à un binôme logique. Lucien Febvre s'éloigne mais, faut-il le redire, Marguerite Yourcenar n'utilise les stéréotypes qu'à leur transgression. Ici comme ailleurs, ils ne sont que le repoussoir de la signifiante.

2.2 La théologie mariale

2.2.1 Du repoussoir au reposoir : une litanie peu régulière

Encore le *Cymbalum*. Un mot revient fréquemment dans les deux premiers entretiens. Les dernières occurrences vont à l'inverse de la *Contemptio*. Rien d'étonnant, en effet, qu'eu égard aux "maux du monde" (713), dans "l'état présent du monde" (*ibid.*), dans ce "monde à feu et à sang" (714), ce monde "fort confus" (718) surgisse au regard du prier celle "qui contient l'espérance du monde" (719), "instrument du salut du monde" (720). Cependant, elle ne prévaudra point sur la *Contemptio* : au dernier entretien, la douleur des uns et la fureur des autres "emplissent le monde" à nouveau (724). Dans la nuit obscure du prier, Marie n'aura fait qu'une apparition.

La théologie mariale impliquée par le second entretien s'inscrit dans une tradition de louange qui n'est guère à sa place dans un entretien privé. La circonstance s'y prête peu, ou ne s'y prête que trop : Han a brisé les statues. Il s'agit, pour le prier, de restaurer l'icône, pour le médecin, de sauver l'iconoclaste. La stratégie de l'athée compose avec l'exaltation douloureuse du religieux, mais dans le duo qui s'engage, la parole double n'a pas à mentir : il n'est que de laisser faire le prier pour que la Vierge retrouve un statut plus grand que toute statue, hors de portée des coups, à la démesure d'un temps et d'un espace infinis, et du même coup *Médiatrice*, appelée à sauver plutôt qu'à perdre : "appointée dès l'aube des temps" pour être "notre avocate au ciel"(719)^[21]. L'intervention de

plus forte raison un prêtre, et un incroyant que les traditions de famille ou de baptême rattachent au catholicisme, mais qui n'a jamais cru [...]" (EM 1190). En tout cas, en 1980, l'heure de grâce avait passé.

[21] On se souvient de l'image de Münster, elle aussi "l'espoir" pour l'errance anabaptiste, "pointa[n]t au loin comme une voile" (604). Pour Marie appointée, le blanc de l'aube a remplacé la voile, en attendant le bleu manteau. On se souvient aussi que "Notre-Dame-des-Hirondelles" aura droit au manteau de l'oiseau qu'elle protège, noir mais habité par une lueur (1190), céleste comme la nuit sur le matin (*ibid.*), et par le vol qu'elle donne aux nymphes prisonnières, elle qui "sait le moyen de marcher dans le ciel" (1192). Dans *Feux*, le temps des abstractions n'était pas

l'athée – “voyant des larmes monter aux yeux du prieur”(719) – n'est alors qu'une manière d'apaiser une émotion trop forte, dangereuse par là-même et par ses retombées. Cette parole restée comme suspendue à la vision d'en-haut, il ne la prend que pour en apparence s'y soumettre et la relayer, la différence des interlocuteurs ne se marquant que par l'humilité ambiguë de la compréhension – “Je crois vous suivre” (719). Mais les dénominations de la Vierge, en l'assimilant à ses analogues juives ou abstraites, “Shechina”, “tendresse de Dieu”, mais aussi “Ineffable”, l'enlèvent au pathos excessif, comme à toute religion dont l'intolérance puisse se nourrir : dispersées par une main savamment iconoclaste, leur diversité fait diversion. Après quoi, les métaphores bibliques non dépourvues d'équivoque de la “biche immaculée” et du “Cerf divin” (720), que le prieur peut à son tour épurer en recourant aux valeurs sûres de la “Colombe très pure” et de “l'Agneau sans tache” – où les traits distinctifs de la Vierge se partagent au moins avec son fruit –, redescendent à cette profonde humilité animale, étrangère à l'anthropocentrisme chrétien et parente de ce “rustique”, ce “brutal”, ce “rustre” de Han (719 et 720). Car aux dénominations de la Vierge font contraste, dans cette conjonction du sauvetage et du salut, celles du briseur de statue, point ménagé dans la bouche de Zénon pour prévenir une éventuelle sévérité du prieur, mais au contraire, et dès le début objet de compassion pour celui-ci, pour qui il est à deux reprises “l'enfant” (718 et 720), ou encore : “un malheureux” (719).

Le stéréotype qui sous-tend le passage est bien sûr celui de la litanie. L'alternance rituelle, toutefois, transposée entre le religieux et son fidèle athée, a perdu toute régularité : aucune répétition, aucun refrain jaculatoire, aucune foule pour prier ; à la limite, aucune prière, la dénomination perdant valeur d'invocation. Aucune en tout cas des quarante-cinq appellations traditionnelles, parmi lesquelles celles de Lorette, approuvées dès 1587, alors que celle d'avocate, pour ne retenir que celle-là, est si traditionnelle à l'époque – mais en dehors des litanies^[22] – que certains s'insurgent, protestant que le Christ est le seul avocat. Faut-il encore parler de litanies ? La littérature fait des stéréotypes ce qu'elle veut. La transcription romanesque du rite le plus

encore venu : Marie était “la seule mère qui ait conçu Dieu” (1097). Comme on le voit, la capacité de dénommer et de figurer la Vierge, chez Yourcenar, n'appartient pas seulement au prieur.

[22] Loredana Primozich me signale, chez Dante, la chose sans le mot, au XXXIII^e chant du “Paradis” (cinquième strophe).

figé remonte avec le prieur à la source d'eau vive et d'une certaine manière au mythe, le médecin l'inclinant à son tour vers l'art de guérir et de sauver.

Le mot le plus lourd de sens reste néanmoins au religieux, fût-ce à propos des attributs symboliques, la couronne dorée et le bleu manteau : "La chose signifiée authentifie le signe" (720). La litanie, pour le prieur, est réalisme médiéval, triomphe de la parole sacrée. Pour le lecteur, effet d'historicité rétrograde ou vérité sans évangile. Après cela, Zénon n'a plus qu'à malmener à son tour, pour se mettre au diapason grossier du garçon qu'il importe de laisser vivre, les appellations devenues, à ce niveau, incompréhensibles, atours démodés d'un simple "billot de bois" (720)^[23].

2.2.2. "Comment me préfères-tu ? Vierge ou mère ?"^[24]

On peut dès lors comprendre que la théologie mariale proprement dite, la définition dogmatique de la virginité et, d'autre part, de la conception immaculée, n'ait guère de place dans l'entretien : l'abstraction purificatrice et la déférence amicale s'allient pour taire ce qu'on ne saurait nommer sans quelque indécence. *Catharsis*, mais cathare. La virginité n'est qu'effleurée, au seul titre de pureté, et par la métaphore doucement animale de la Colombe très pure^[25]. Tout au plus la promiscuité du Cerf divin et de la biche pouvait-elle donner à frémir^[26]. Quant à la conception immaculée, le prieur n'en témoigne qu'en renvoyant à la prédilection franciscaine, par un bel archaïsme qui la met, pour nous, comme à distance, et avec un complément d'information qui lui épargne les équivoques jargonnantes du vocable officiel : "notre ordre

[23] Dans *Quoi? L'Eternité*, au chapitre "Les Miettes de l'enfance", on trouve, à défaut de litanies, un *Ave Maria* qui n'est d'abord qu'un moyen mécanique de "mesurer le temps" (EM 1331), puis, insensiblement, devient poème appris par cœur "pour se mettre mentalement en état de paix et presque en état de grâce" (*id.*); enfin, dernier stade, paradoxal, de la restauration religieuse, il se fait à nouveau prière, mais en plusieurs langues et surtout avec variation de la figure sacrée à laquelle il est adressé: "Je vous salue, Kwannon pleine de grâces [...], Shechinah, bienveillance divine, [...], Aphrodite [...]" (*id.*). C'est, en quelque sorte, le dialogue qui reprend, qu'avait amorcé Zénon et le prieur, entre la vénération mariale et d'autres dévotions à la bénignité féminine – mieux : c'est le dialogisme intérieur de l'écrivain. Seul endroit où le bât blesse: le bas-bleu s'offre le plaisir de signaler que Kwannon est une figure androgyne (*id.*). Mais dans une lettre à Odette Schwartz du 31 décembre 1972, Kwannon viril est dit, dans un contexte analogue, féminisé par la pitié (Houghton

[...] l'assure immune du péché d'Adam" (719). Le roman respecte du même coup l'historicité larvaire mais diffuse d'un dogme répandu dès quatre cents ans avant sa promulgation.

En revanche, la maternité de Marie, qui va de soi pour le croyant, trouve un instant à s'humaniser, dans la mesure où la Vierge prend la ressemblance de l'épouse du prieur, qui "portait avec grâce et humilité ce beau nom" (719). Toutefois la grâce reconnue n'est pas seulement celle de la féminité, ni cette humilité seulement relative à une haute condition. Le processus le plus fortement à l'œuvre, même lorsqu'il s'égare familièrement, est celui de la sacralisation : nommer la Vierge une "haute déesse" (719), en référant sans le nommer à un poète lu autrefois, c'est sans doute renvoyer en sous-main à une maternité roturière, grande pourtant d'humilité, puisque l'expression vient de la ballade qu'un Villon pour cette fois bon fils lègue à celle qui lui donna jour ; mais c'est plus ostensiblement donner à Marie le titre, païen par naïveté et poétique rouerie, qui la sacralise le plus, l'égalant à la divinité. Même l'expression la plus explicite quant à la gestation de Jésus, selon laquelle Marie "contint l'espérance du monde" (719), emmaillote l'objet ainsi porté de vertu théologale, réifiant la relation de la mère et de l'enfant par une sorte d'abstraction par le bas, en deçà de la chair, selon le paradigme obscur du contenant-contenu. Nous sommes décidément dans un contexte où l'on porte plus facilement un beau nom qu'un bel enfant.

Library, Fonds Yourcenar).

- [24] Empruntons ce sous-titre à une amoureuse très humaine. Mais qu'on ne se récrie pas : les vers prêtés par Ivan Goll à la Manyana des *Chansons malaises* (*Œuvres*, t. II, Paris, Emile-Paul, 1970, p. 43) "eussent pu convenir à la Sulamite du Cantique" (*L'Œuvre au Noir*, p. 568).
- [25] A comparer aux bravades d'un rebelle de vingt ans, devant une petite Madeleine innocente : "je professe ma foi en un dieu qui n'est pas né d'une vierge" (p. 598). Autre temps dans la vie de Zénon, autres mœurs, autre interlocuteur aussi.
- [26] Ailleurs, la métaphore est réservée aux amoureuses en proie à d'autres dangers que l'amour : Idelette dans la charrette du guet est une "biche abandonnée aux chiens courants" (777); dans *Un homme obscur*, Janet devant l'ivrogne est "plus prompte et plus légère qu'une biche effrayée" (905).

2.3 Le discours sur Dieu^[27]

2.3.1. Silence, mutisme et monologue

La théologie proprement dite du prier ne se développe qu'au terme du troisième entretien. Au chapitre suivant, le malade réserve sa parole "aux communications les plus nécessaires" (741) – entendez : nécessaires au couvent –, l'extinction de voix se faisant bientôt "presque totale" (741). Paradoxalement, il faudra que "le temps des communications verbales même les plus brèves [...] [soit] passé", l'ami cherchant alors le moyen de rester en contact "au-delà des mots" (749), pour que les lèvres du prier, remuant "sans bruit" (749), murmurent encore quelques mots à peine intelligibles que l'athée seul déchiffre.

La raison dernière de ce mutisme n'est cependant pas l'angoisse croissante : "comme il le fit une fois observer à Sébastien Théus, il n'y avait plus grand-chose à écrire ou à dire" (741). Si la valeur des quelques mots encore prononcés n'en est que plus grande, c'est dans l'ordre du pathétique, non du métaphysique, sauf qu'elles attestent que la pensée religieuse du mourant aura été jusqu'au bout vécue. Comme cette pensée conduit à l'acceptation de la mort, le débordement de son expression, au terme du troisième entretien et aux dépens du stéréotype dominant, consomme paradoxalement l'abolition de la parole – d'une parole que l'on pourrait écrire avec la majuscule, puisqu'il s'agit d'un dernier sermon. Du dialogue au monologue et au mutisme, le prier est virtuellement mort, le fin du paradoxe, mais non sa valeur profonde, étant que cette parole dernière fait silence sur sa fin. Une fois les choses dites,

[27] Le sujet a déjà fait l'objet de deux études importantes. Joan Howard, dans "Sacrificing The Sacrifice in Yourcenar's *L'Œuvre au Noir*", *Degré Second*, n° 12, novembre 1989, pp. 25-31, met l'accent sur le rapport de l'oblation avec la mystique thibétaine du Tchod noir et sur l'apparemment intérieur de Zénon et du prier, suivant en cela Marguerite Yourcenar elle-même (Rosbo 136 et 138). L'approche de Maria Cavazzuti, toute en profondeur, décèle en Jean-Louis de Berlaumont un premier "homme obscur", dans une marche à l'humilité qui, d'œuvre en œuvre, engagerait l'auteur elle-même ("Le parcours du prier des Cordeliers : du protagoniste de l'histoire à l'homme obscur", *Roman 20-50*, n° 9, mai 1990, pp. 77-87). Rendons à César : le Père Cicca, celui de la scène plutôt que du roman, a fugitivement précédé le prier (*Théâtre I*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 57-58). Marguerite Yourcenar fait elle-même le rapprochement, mais de curieuse façon : "l'humble prière du petit Père Chica [...] [e]rait écho aux tragiques méditations du

et dites une fois pour toutes, qu'il n'ait plus rien à dire ou qu'il ait tout dit, l' "homme d'oraison" perd son oralité^[28].

Si cette théologie ne se révèle que sur le tard, ce n'est pas qu'elle n'ait été dès longtemps préparée, et d'abord par défaut : sa première mise en valeur lui vient en effet d'avoir été différée, de ne surgir qu'au terme, et en contradiction avec une restriction préalable – " la conversation touchait à tout, sauf aux matières de la foi" (679)^[29]. Elle prend dès lors l'importance d'une confidence que seul l'épuisement libère et qu'il pourrait avoir affectée par quelque déliquescence de l'esprit. On remarquera qu'elle propose au passage une *Contemptio christianorum* qui pourrait bien être, en concentré, le correspondant de la *Contemptio mundi* de tout à l'heure, l'Incrédule et le Croyant intervertissant à nouveau leurs rôles :

Sébastien, seize cents ans auront bientôt passé depuis l'incarnation du Christ, et nous nous endormons sur la Croix comme sur un oreiller... (726)^[30].

Non seulement les interventions du prieur se font plus longues, celles de Zénon plus rares et plus brèves, mais encore celui-ci semble avoir peine à comprendre ou du moins il le feint et, lorsqu'il explique ce qu'il croit avoir compris, son ami le reprend ou prend sur lui la faute : "Ce n'est pas tout à fait cela [...]. Je m'explique mal [...]. Ne dites pas cela [...]. [...] ne réduisez pas cette détresse à je ne sais quelle pieuse épreuve" (724-725)^[31]. C'est le premier indice que les paroles prononcées, dans ce cas, n'appartiennent qu'à celui qui les prononce. En quoi l'expression de soi, au plus profond d'elle-même, est solitude, respectée comme telle, et

Prieur", pourtant postérieures de trente ans (YO 199 ; voir aussi YO 239). La chronologie intérieure n'a pas de montre.

[28] A rapprocher de la distinction mystique, exprimée notamment par Jean de la Croix, par laquelle la "contemplation" véritable ne saurait s'accommoder de la "méditation discursive" (*La nuit obscure*, Le Cerf, 1982, p. 57). Mais le religieux récusé explicitement la leçon du saint, quand à la suggestion de Zénon, "le prieur traverse sa nuit obscure", il répond, d'une manière qui s'accorde à la suite de notre raisonnement : "Regardons plutôt la nuit obscure des hommes" (725).

[29] Aussi voit-on Zénon, à l'occasion, "ramenant précautionneusement l'entretien sur autre chose que l'orthodoxie de Sébastien Théus" (719), comme il le fait ailleurs d'une couverture sur les genoux du malade (727) – en quoi ce n'est pas sous le masque, mais sous la couverture de sa prévenante vigilance que l'athée s'avance masqué.

comme le sera le dernier pas vers la mort, le répondant n'étant plus que le témoin ^[32].

2.3.2. De l'incrédule à l'hérétique

A noter encore que le statut de la parole, en ce qui concerne le religieux, est ambigu. Le fait de parler, dans son cas, ne transgresse pas seulement l'obstacle contextuel de la maladie. Certes, le médecin s'assoit tout près du malade, "pour lui éviter de forcer la voix" (723) et le dernier discours s'achève sur un accès de toux, et sur le rappel des limites imposées au sermonnaire ^[33]. Mais il est un interdit plus insidieux, dont la discrétion même du texte à son égard renforce l'importance. La plus théologique des séquences monologuées se présente en effet comme une parole suspecte, qu'on dissimulerait à un confrère, ne fût-ce que pour son incapacité à comprendre : "Laissez-moi vous avouer ce que je cacherais à un homme d'Eglise" (726). En outre, en choisissant, pour confier une audace doctrinale, le mécréant plutôt que le prêtre, l'ami plutôt que le directeur, le prieur choisit implicitement la confiance plutôt que la confession. De sorte qu'on se trouve conduit à ce nouveau paradoxe du stéréotype fondamental qu'à son moment pathétique, la confession du prieur n'est pas celle d'une foi, mais d'un doute – "Nous doutons, [...] nous avons douté..." (727) – Pierre l'Incrédule. Toutefois, parvenue à son terme, la parole du religieux n'en est pas moins présentée comme un enseignement officialisable : "Je vous ai fait le sermon que je ne peux plus faire en chaire" (728), si même il faut faire la part de l'ironie dans cette manière d'excuser la longueur ou l'inadéquation du discours, ou d'accroître, en les dissimulant sous la doxa, les audaces de son contenu ^[34]. Mais sur cette voie, l'Incrédule ne serait-il pas l'Hérétique si,

[30] "On dirait presque que la rédemption ayant eu lieu une fois pour toutes, il ne reste qu'à s'accommoder du monde comme il va [...]" (726) – où nous soulignerons, bien entendu, le *monde*. Pensée à rapprocher de celle que Simon Adriansen, figure de saint naïf, dédie à ses amis suppliciés : "Depuis plus de quinze siècles le royaume de Dieu sur la terre, que Jean, Pierre et Thomas auraient dû voir de leurs yeux d'hommes vivants, avait été paresseusement relégué à la fin des temps par les lâches, les indifférents, les habiles". (617) C'est dans ce contexte que l'on trouve, à propos du Roi encagé, cette expression à laquelle nous aurons à revenir : *l'Homme des Douleurs*.

[31] La déférence amicale autant que l'habileté de l'intercession modalisent toutefois dans le sens de la modestie l'intelligence que Zénon peut avoir de la pensée du prieur. Voir à ce propos "Je crois vous suivre" (719), déjà commenté, "Je réfléchirai aux idées qu'a bien voulu m'exposer le prieur" (728), "J'ose dire" (720, à propos de

mieux portant, il abusait de son autorité pour instruire la foule chrétienne de ce qu'il abjurait ailleurs – et devant qui le serait-il, grand Dieu, sinon devant l'Inquisiteur dont nous jouons ici le rôle ?

Ainsi Marguerite Yourcenar choisirait d'aventurer le prieur sur les sentiers interdits. Qui s'en étonnerait ? Comme on l'a vu, la confirmation en est donnée ici même par l'athée, paradoxal défenseur de l'orthodoxie – “Voilà qui s'accorde fort mal avec les dogmes de la Sainte Eglise” (728) –, et sera indirectement autorisée par le chanoine, pour qui “le défunt prieur” “pensait parfois mal” (819) et qui expliquait ainsi la perte de la foi chez son ancien disciple : “On commence par douter de Dieu” (817). Il n'est pas jusqu'au prieur lui-même, répondant à l'avertissement de Zénon, qui, sans pour autant se rétracter, ne reconnaisse implicitement que ses paroles mériteraient abjuration – “j'abjure d'avance tout ce qui déchirerait un peu plus la robe sans couture” (728) –, cependant que cette abjuration en quelque sorte préventive l'autorise à poursuivre.

Mais il est temps de relire avec amitié plutôt que suspicion les propos du religieux – cette amitié que Zénon ne lui ménage pas, inspirant en cela le narrateur et sans doute le lecteur lui-même, fût-il inquisiteur né. Et d'abord cette phrase dont la circonspection nous apparut tout à l'heure comme une première forme d'aveu – “Dites-vous bien qu'il y a pas mal de gens [...] qui ne seraient pas fâchés d'accuser le prieur des cordeliers [...] d'hérésie” (713) – mais qui pourrait avoir été prononcée par plus d'un juste menacé.

Han) et, par voie de contamination, “J'interprète” (718, à propos de certaines paroles de Han). Ailleurs, c'est la réticence qui laisse au contraire deviner ce qui n'est que trop compris : “Je ne pousse pas davantage la comparaison” (720), “Je me tais” (726).

[32] Voir à cet égard cette forme respectueuse de la discrétion dont Zénon témoigne au moment de la mort du prieur : au-delà des mots, le geste qui maintient le contact ou qui soulage, puis cette volonté de “laisser le prieur s'avancer seul vers les dernières portes” (749).

[33] P. 768. Le prieur, que “Le Retour à Bruges” disait déjà “chiche d'homélie dévot” (679), “avait de lui-même renoncé, du fait de son enrouement chronique, à prêcher les sermons de l'Avent (722). Quittons *L'Œuvre au Noir* : il est significatif qu'un coup de sang ait réduit au silence le prédicant de l'Île Perdue, dans *Un Homme obscur*, et plus radicalement encore le jeune Jésuite ; ou que Nathanaël à Amsterdam

2.3.3. Métaphysique et pathos : “L’Homme des Douleurs”

La pensée du malade n’est séparable, ni de son affectivité, ni de son état. Elle leur doit son authenticité. Croire s’oublie ici pour aimer, aimer, pour souffrir, parce qu’il y eut la croix, et qu’il y a les maux du monde. Sans contester pour autant la hiérarchie éventuelle des vertus théologiques, le prier a sa priorité, compensatoire des leçons de l’histoire. Toutefois, s’il élève à l’infini le supplice du concierge prévaricateur, c’est avec la conscience de n’y pouvoir mais :

C’est parce que cet homme a été petit, nul, sans doute ignoble, pourvu seulement d’un corps accessible à la douleur et d’une âme pour laquelle Dieu lui-même a versé son sang, que je m’arrête à contempler son agonie (724).

Parler ainsi, c’est une fois de plus se rallier à un poncif, emprunté à la littérature de la dévotion – l’*Imitation de Jésus-Christ*, ce manuel du bon chrétien, déjà répandu à l’époque – à cette différence près que si l’instigateur suprême reste Dieu, la contemplation semble se détourner de lui, au bénéfice de l’homme, et que l’imitation n’est plus que sacrificielle. N’est-ce pas l’athée qui soufflait au religieux ce mot que le prier dit *beau* : “l’hostie” (727) ? A nouveau, ce n’est pas le texte quelque peu doucereux de *L’Imitation* qu’il faut déceler ici : mais son enracinement, son ensevelissement originel, dans la terre du Golgotha. Le nouvel “Homme des Douleurs”, trop humble pour discerner sa propre ressemblance dans l’image du crucifié, n’y voit que l’Autrui martyrisé, se confondant lui-même avec les chrétiens qu’il réprouve – et la croix est pour eux un lit, un oreiller sur lequel s’endorment les patenôtres (726). Si l’homme d’*oraison* (679, 716) devenu homme d’*oblation* (727, 743) s’interdit jusqu’à la vocation anonyme de celui-là, pourtant “l’un de

ait appris, au sermon, à dormir “les yeux ouverts” (928) – expression qui passe pourtant, parmi les yourcenariens, pour l’indice de la plus lucide attention. La Bible brûlée “par poignées” (992) s’inscrit dans le même discrédit de la Parole.

- [34] Dans le climat de suspicion où se déroule le roman, mais aussi de bienveillance, de la part de Zénon, à l’égard du prier, on peut se demander si le texte ne signifie pas, dans ce passage, bien plus que sa littéralité ne le permettrait : par exemple, que si le prier ne prêche plus, c’est qu’il est malade moins de la gorge que de la foi, scrupule et crainte d’alerter les malveillants pouvant s’adjoindre par contextualité à cette phrase anodine. C’est le même genre de causalité inversable que le roman accrédite à propos de la maladie du religieux : “L’angoisse et la pitié provoquées chez le prier par la misère du temps pouvaient être la seule cause de ce déclin inexplicable ; il se pouvait, au contraire, qu’elles en fussent l’effet” (713).

nous”, obscur entre tous, qui “grimp[er]ait au gibet ou se hiss[er]ait sur les fagots à la place ou tout au moins à côté de la plus laide victime” (727) – l’instrument du supplice retrouvant soudain sa verticalité transcendante –, c’est pour *sacrifier le sacrifice même* : “L’oblation [...] ... Mais il n’y a rien à sacrifier” (743) [35]. Dans cette perspective, la maladie patiemment soufferte et les inconvénients qu’elle entraîne – la lassitude (708), l’ “enrouement chronique” (722), l’ “étisie croissante” (721), la fatigue (743), l’étouffement (747), voire la faim (741) – est théologiquement d’autant plus agie qu’elle est subie.

2.3.4. Dieu fait homme ; ou la faiblesse de Dieu

C’est ici que se place la question de l’omnipotence divine. Elle non plus n’a pas manqué de préparation. L’idée était en marche dès l’épisode de la Citrouille : que “Dieu et ses anges ne [soient] pas intervenus” en faveur de la maquerelle faisait dire au religieux : “Dieu se délègue. Il n’agit qu’à travers nous pauvres hommes” (708-709). C’était une première façon de séparer deux mondes. Car la délégation lie et délie. A noter que l’ancien “plénipotentiaire” (730) – le mot ne signifie-t-il pas le tout-puissant ? – a lui aussi quitté un monde et sa puissance, y renonçant “contre le service de Notre-Seigneur” (710). Au terme du même entretien, le prieur constate que “l’autorité se délègue, elle aussi”, et que “plus on descend plus elle prend des visages grossiers et bas” (712). En quoi le mouvement même de la délégation, fût-il appliqué à ce domaine de la puissance dont Dieu ne saurait être exclu, s’y trouve compromis. Certes, c’est à la première expression que le prieur revient dans son dernier discours, rappelant, qui plus est, l’avoir déjà employée. Mais le domaine auquel il l’applique n’est pas sans rapport avec l’emploi contaminé entre-temps : de l’autorité à l’omnipotence, la différence, si grande qu’on hésite à n’y voir qu’une différence de degré, n’est

[35] Notre raisonnement s’accorde ici à celui de M. Cavazzuti (*op. cit.*, pp. 82-84) et de Joan Howard (*op. cit.*, pp. 26-27). Devant P. de Rosbo, Marguerite Yourcenar explique à ce propos que dans la “mystique tibétaine”, le disciple, après avoir offert le sacrifice de sa personne “s’il s’élève d’un degré dans la connaissance, [...] corrige cet acte d’oblation, [...] c’est-à-dire qu’il reconnaît humblement que tel qu’il est, simple atome dans l’univers, il n’a rien qui vaille la peine d’être sacrifié. Et, cette fois, il sacrifie son sacrifice” (Rosbo 136). Et elle ajoute que le prieur “fait *un peu* la même chose” (*ibid.*), *un peu*, que nous soulignons, pouvant signifier aussi bien le scrupule dans le syncrétisme que la complaisance à donner un répondant lointain au personnage qu’on a créé. Elle revient au Tchod noir dans *Quoi ? L’Eternité* (EM 1128-1129).

cependant qu'un passage à l'infini. Que l'expression revienne ainsi dans le chapitre, qu'elle conserve une part de son sens premier jusque dans ses dernières compromissions, atteste la cohérence de la pensée qu'elle soutient. Il ne s'agit rien moins que de voir en Dieu fait homme "la plus laide victime", si laide qu'on ne saurait y reconnaître Dieu. Dieu abandonné, abandonné en tant que Dieu par le regard même qui compatit à sa douleur, telle semble bien être la fin de ce discours sur Dieu, justifié dans son orthodoxie par cette plainte ultime du Christ selon Marc ou Matthieu: "Elôï, Elôï, lama sabachthani?" (Marc, 15. 34).

Le premier Nathanaël, voyant un Christ, voyait l'homme et cessait de prier ^[36]. La conséquence suffit à le distinguer du prieur, lequel reste le priant. Ici encore, c'est l'athée qui atteste, déchiffrant, sur les lèvres marmonnantes, "la fin d'une prière" (749). C'est lui encore, devant la chapelle à demi effondrée de "La Promenade sur la dune", qui pense simplement, non pas Dieu est mort, mais "le prieur [...] aurait prié" (761).

2.3.5. Théologie et spiritualité

La faiblesse de Dieu, pour le prieur, aura toutefois permis le dépassement du doute et de la nuit : "une lueur m'est venue" (727). Si Zénon a droit, lui aussi, à ce monologue ultime qui clôture la série des développements théologiques en prolongeant la *Contemptio Mundi* de tout à l'heure par une *Contemptio* plus haute, puisqu'il substitue à l'"*anima mundi*" [...] l'indifférence de cette substance immuable que dévotement nous appelons Dieu" (729), le dernier mot est laissé à nouveau au prieur. Or, sous l'apparence d'une adhésion apparemment inconditionnelle, à ceci près qu'elle se met elle-même en condition – "s'il en est ainsi" (729) –, la conclusion de l'entretien sauvegarde, dans ce désespoir, cette présence du "froment qu'on broie" et de l'"Agneau qui saigne" (729) ; c'est-à-dire celle des symboles sacrificiels les plus humbles, empruntés à l'obscurité de l'animal et de la plante, sans la couleur qui tout à l'heure apparentait l'Agneau à l'Immaculée, sans rien qui y distingue le modèle christique de son imitation roturière – à cette majuscule près qui n'atteste qu'au second terme la glorification traditionnelle.

[36] Ainsi commençait "D'après Rembrandt", *La Mort conduit l'attelage*, Paris, Grasset, 1934. L'épisode a disparu dans la version définitive.

L'audace doctrinale qui a précédé n'est certes pas démentie par l'ultime image crucifiante, mais son développement perd de son importance devant la sobriété finale : hostie sans ostentation. Qu'a fait le prieur jusqu'ici, sinon substituer l'homélie familière au sermon, la spiritualité à la théologie, si du moins la spiritualité peut se définir aujourd'hui comme une attention tout occupée de l'homme, de tout l'homme, et donc du surhumain qui est dans l'homme ? Le prieur se tait. Pour qui meurt à douleur, même le regard et l'écoute auront bientôt disparu. De la part de Zénon, l'inutile tentative d'intervention en faveur de Florian et des Anges n'est là que pour manifester, chez le moribond, cette impuissance à l'action qu'il veut croire compensée par une interiorisation des facultés (743). En quoi l'identification du religieux au Christ supplicié est totale. Seul l'homme parlait, où Dieu se tait. "Chaque peine et chaque mal est infini dans sa substance", disait le prieur, et ils sont "infinis en nombre" (724-725). Tel est bien le lot du personnage : comment se fondre dans l'infini, quand on est homme, sinon par la souffrance ? Tout au plus l'extase, "ou, si l'on veut, l'instase" (Rosbo 128)^[37], sous cette forme, continue-t-elle de s'appeler le silence et la mort. L'athée est-il toujours l'athée quand il réussit à aventurer l'Autre sur les chemins de sa foi de telle sorte que son procès reste sans juge, son hérésie sans impiété ?

2.4. Nunc et in hora mortis nostrae

Est-ce aussi loin qu'on peut aller dans la théologie du prieur ? "Ses lèvres remuaient sans bruit. A force de prêter l'oreille, Zénon finit pourtant par entendre[...]" (749). Considérons ces deux phrases quasi incompatibles, la seconde s'ingéniant à justifier par l'intensité de l'attention amicale le démenti qu'elle apporte à la première. Le stéréotype à l'œuvre est d'abord celui de la prière marmonnée parce que routinière, mais pour cette raison même commune à tous : lieu commun de la dévotion. Or la fin du salut à Marie lui demande de prier pour nous, "maintenant et à l'heure de notre mort" ; et dès lors à notre place, quand la parole fera défaut, la parole commune et routinière aidant en cela à nous *prolonger priant*. En rapprochant de l'effacement de la personne le recours aux mots usés, en faisant coïncider des paroles finales, qui parlent de mort, avec le silence définitif, la fiction romanesque authentifie le signe autant qu'elle le peut^[38].

[37] L'instase : "approfondissement extatique de la connaissance intérieure", précise-t-on au même endroit. Tout le problème est là : la connaissance intérieure peut-elle s'extasier ?

Nunc et in hora... Au moment ultime, la distinction opérée par le texte de la prière entre le présent de l'oraison et le futur de la mort perd sa raison d'être, remplacée par la redondance obsédante, la concentration étroite sur le présent de la mort. Pourtant, la présomption du grand nombre – Zénon ne croit-il pas que la prière, ou du moins sa fin, est "répétée sans doute pour la millièmes fois" (749) ? –, ferait resurgir la longue durée si, plus encore que la persévérance du moribond dans la prédilection dévote qu'il a montrée au second entretien, ou que sa préparation de longue date à ce moment final, elle ne se pliait à une tradition de répétition inlassable, consacrée par de modestes outils de la dévotion, le chapelet, ou ce rosaire qu'on nous fait entrevoir aux mains des deux moines veillant le moribond (748) ; permettant dès lors, à celui que Zénon croyait devoir laisser "s'avancer seul vers les dernières portes" (749), mais qu'il allait jusqu'à imaginer "au contraire accompagné par les figures invisibles qu'il avait dû conjurer dans son agonie" (749), de reprendre place dans l'humble foule dont la mort même – *mortis nostrae* – est partagée^[39].

La mort du prier, si elle se tait sur Dieu autant que sur l'oblation, s'abandonne du moins à la Médiatrice, dont l'Ave entend bien qu'elle soit notre Mère, à l'heure de notre Mort. Mais comme il est loin, le monde, où Marie était l'épouse, si même il serait outré de dire que là où l'on meurt, elle n'est que Marie la Mort.

2.5. Dieu se délègue

Passion et compassion ne sont pas le privilège du religieux. Lors de leur première rencontre, c'est Zénon qui souffre l'agonie de la femme

[38] Dans ce contexte, l'indication descriptive "le malade parut s'agiter au bord du réveil" (749) répond à l'inquiétude – digne d'Hadrien mais plus confiante que lui – que le prier a exprimée peu avant, quand il a refusé les opiateurs : "On ne voudrait pas sommeiller au moment où..." – et le latin évangélique venait à nouveau consacrer sa parole : "*Et invenit dormientes...*". Mais, "à demi engourdi" en ses derniers moments (748), le prier ne rejoint pas pour autant ces dormeurs-là, apôtres peu vigilants du jardin d'agonie, mais bien, dans la confiance populaire et la liturgie de l'adieu, les *dormants* de la mort et du *resquiescat in pace* : ceux qui se réveilleront au dernier jour. Marguerite Yourcenar n'était pas insensible à ces croyances apaisantes : elle en a exploité une variante dans "Les Emmurés du Kremlin" – la seule des *Nouvelles orientales* de 1938, toutefois, à se trouver écartée des éditions ultérieures.

[39] Le passage de *Quoi? L'Eternité* mentionné plus haut, après avoir introduit dans la "Salutation angélique" des figures concurrentes de la Vierge, s'achève ainsi : "Il est

Adrian, enterrée vive : “le prieur parlait d’autre chose, que Zénon croyait encore étouffer sous le poids de pelletées de terre” (673). Parler d’autre chose, dans ce cas, c’est tenter de distraire de sa souffrance celui qui souffre à la place d’autrui. Mais nous ne le saurons que plus tard, lorsque les rôles se seront inversés. Rhétorique de la discrétion : Marguerite Yourcenar ne révèle totalement ses personnages qu’à ceux qui les méditent, peut-être qui les souffrent. Car cette capacité de prendre sur soi la souffrance d’autrui alterne, de l’athée au religieux, à trois chapitres d’écart : l’émotion partagée à distance s’inscrit sans aucun doute au bénéfice de leur amitié – et de la nôtre à leur égard. A trois siècles d’écart, et par-delà l’écart plus grand encore qui sépare de toute fiction la réalité de celui qui l’écrit, ce fut peut-être une émotion de l’écrivain. Celle-ci risque toutefois de se lire comme un défaut de synchronisation récupéré en réciprocité : je fais aujourd’hui pour toi, mais sans nécessairement le savoir, ce que tu fis pour moi dans le passé, et inversement^[40].

L’argument incite à se demander si le sommet pathétique de la parole religieuse, pour le croyant, n’a pas été lui aussi préparé, avec cette particularité inattendue qu’il pourrait bien l’avoir été par l’athée. Dieu se délègue. Est-il indifférent qu’entre les deux premiers entretiens rapportés, Zénon se prenne à penser, et nous avec lui, que “l’attention perpétuelle” qu’il consacre à son blessé eût été appelée, par cet homme qui est pour lui l’“homme d’oraison” (679), “l’état d’oraison” (716) ; ou encore, que le médecin qui tente de détourner son malade d’une “compassion trop tendre” (727) et – il faut peser sur le mot *compassion* de tout le poids de la croix (724) –, éprouve plus tard pour Cyprien pris au piège, lui qui n’était capable que d’une “froide bonté”, “une compassion *infinie*” (777 ;

beau d’espérer que sous une forme ou sous une autre, [...] la douceur et la compassion nous accompagneront, peut-être invisiblement à l’heure de notre mort” (EM 1331). *Souvenirs pieux*, de son côté, rappelle que Marguerite compte Marie parmi ses prénoms, “à cause de Celle qui prie pour nous, pauvres pécheurs, en tout temps et à l’heure de notre mort” (EM 729). Ainsi, la prière a surgi dans le récit, comme une routine, sans doute, un souvenir des par cœur de l’enfance, si rabâchée qu’il n’est même pas nécessaire d’en délimiter la citation, et dans un contexte d’ironie à l’égard de la religion des mères ; reprise néanmoins par l’adulte qui la fait sienne au point de s’y autoriser une variante révérentielle (“en tout temps”), la réduisant à cette fin qui évoque la nôtre ; relayée, dès lors, par celle que la grâce de l’écriture fait vivre en ce moment à l’heure de la mère, c’est-à-dire, à l’heure de sa mort.

[40] A rapprocher des épisodes de l’agonie du prieur et de la mort de Zénon, où des pas dans le couloir, imaginaires dans le premier cas, identifiés erronément dans le

nous soulignons) ; ou encore, que le vocabulaire du prier, dans ce livre dont le titre ne s'oublie pas, emprunte aux mystiques de la nuit noire, mais aussi à Zénon qui le lui propose, le terme de "nuit obscure" (725)^[41], le prier enchaînant : "Regardons plutôt la nuit obscure des hommes" (725) ? Le débat théologique perdant en somme de son importance dans la mesure où il s'agit, pour le prier comme pour Zénon, moins de se distinguer que de se retrouver, la théologie du croyant serait-elle, en fin de compte, si différente de celle de l'athée, et son hérésie, le dernier moyen pour lui, avec la mort, de paraître devant son Dieu – mais aussi devant ses lecteurs –, comme le plus démuné des hommes : celui qui ne croit pas ? L'athée est bien le compagnon, et pour paraphraser Bernanos, à l'inverse du diable, l'ami qui reste jusqu'au bout, prenant sur soi, puisqu'il survit, toute la peine.

2.6. Histoire et modernité

La spiritualité du prier pourrait bien avoir sa modernité. Certes, les mots employés ne sont pas les mêmes, et la théologie plus encore que la philologie pèse ses mots. "Dieu compatit sans pâtir", disait déjà Grégoire le Thaumaturge^[42]. Et Bossuet : "il n'appartient qu'à Dieu de nous parler de ses bassesses" – même si le mot n'a pas le sens avilissant d'aujourd'hui^[43]. La pensée chrétienne, avertie dès longtemps de la profonde humilité de l'Incarnation, connaît mieux aujourd'hui, à côté de la tendresse de Dieu, cette souffrance de Dieu dont s'inquiétait déjà Origène^[44]. Une encyclopédie de Pie XI, *Miserentissimus*, suppliait l'homme de consoler Dieu. Pour Daniel Ringlet, le livre de Jonas, en disant la fragilité du monde et celle de l'homme, dit "celle de Dieu"^[45]. "Si Dieu souffre, écrit Fr. Varillon, sa souffrance a la même dimension que son être et que sa joie [...]. Sans limite. Infinie"^[46]. Mais c'est peut-

second, permettent de déceler une démarche de l'ami. Voir encore, dans *Un Homme obscur*, l'épisode du jeune jésuite.

[41] Voir déjà, au chapitre de "L'Abîme", la "nuit noire" de Zénon (684) ou son "opaque nuit intérieure" (691) sans connotations religieuses, comme "la nuit noire" de "La Conversation à Innsbruck", où le voisinage de la mort, "Sa Majesté noire" (649), n'est pas fait pour nous étonner.

[42] François VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1975, p. 48.

[43] A. DABEZIE, *Jésus-Christ dans la littérature française*, Paris, Desclée, 1987.

[44] "Le Père lui-même, Dieu de l'univers, [...] est-ce qu'il ne souffre pas en quelque sorte ?" (Fr. VARILLON, *op. cit.*, p. 47).

[45] D. RINGLET, *Eloge de la fragilité. L'actualité à fleur d'Évangile*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1990.

Histoire et roman : la théologie du prieur

être Jacques Maritain, plus proche dans le temps de Marguerite Yourcenar, qui se rapproche le plus du prieur, dans un texte écrit quelques années avant sa mort : “Si les gens savaient que Dieu ‘souffre’ avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute et bien des âmes seraient libérées” [47]. Sur la route ou le prieur s’enfonce, le seul danger ne serait-il pas, aux yeux du théologien, qu’à trop voir l’homme en Dieu, fût-ce par compassion, on finisse par ne plus voir Dieu en l’homme ? Et d’en mourir ?

Hérésie du prieur? Même le mot est démodé. “Une science de Dieu s’achève nécessairement en nescience, écrit encore Fr; Varillon [48]. En tout cas pas “matéologie” à la Rabelais : ici n’a point de moquerie. Pour qui le contemple avec amitié, celui qui aventure une pensée libre, moins sur les claires voies de la Foi et de l’Espérance que sur les voies sacrificielles de la Charité, œuvre et meurt sur les *voies impénétrables*.

[46] *Op. cit.*, p. 12. Fr. Varillon réfère à Jacques Maritain insistant toutefois sur le sens “métaphorique” du mot “souffrance”.

[47] Fr. VARILLON, *op. cit.*, p. 15.

[48] *Op. cit.*, p. 12.