

MYTHES DE L'OBSCUR

M. Delcroix

*Obscurum per obscurius*¹
A Ludovicus Dieltjens

Parlant de son œuvre, Marguerite Yourcenar n'a reconnu l'importance du mythe qu'à propos de ses écrits des années trente².

A nous de le chercher ailleurs. Car le mythe est chez lui en littérature, fût-ce pour y être contesté. Il peut s'y dissimuler sous la forme la plus discrète ou la plus fugitive, en deçà ou au delà de tout récit organisé, de toute figuration établie, de toute consécration collective — ainsi qu'il a dû naître. Si l'on proteste qu'il n'est alors qu'un embryon menacé d'avortement, nous en conviendrons volontiers. Il suffit que dès ce moment la *fonction fabularrice* — le mot est de Bergson — soit à l'œuvre, et qu'une valeur lui soit attachée, perceptible comme surcroît de sens. Peu importe que le processus soit en train de se faire ou de se défaire: il est mythe dans l'échec comme dans la réussite, ainsi que l'attestent les emplois valorisants ou dépréciatifs du mot. L'essentiel est de percevoir ses implications, même s'il faut pour cela, moins l'attirer dans une totale clarté, que le poursuivre dans l'obscur.

Or le mythe est tributaire des moyens par lesquels il prend forme, ici le verbe et ses choix, agis ou subis. Autant dire: il est style. Et en cela pénétrable à l'analyse, qui est, comme tout le monde sait, affaire de mesure au moins autant que de modèle.

I Préalables

La mythologie n'est pas un domaine inexploré pour l'auteur des *Mémoires d'Hadrien*: à cette passionnée d'antiquité, dont les "intuitions mystiques" s'aventurent dès l'enfance dans la forêt des croyances, associant volontiers le sacré, l'amour et la beauté (YO 34-43), mais qui n'en fait pas moins "profession de lucidité" (P. Pelckmans), la mythologie s'offre à la fois comme un moyen, un prestige, un charme, un danger.

Les Dieux ne sont pas morts, décrète une réactionnaire de seize ans, familière d'un certain *Jardin des Chimères*³ qui n'est autre que le labyrinthe d'Icare, mais dont il importe néanmoins de s'échapper. L'intertexte est à chercher, moins dans d'autres *Chimères* où

¹ Ou encore *ignotum per ignotius*. On aura reconnu, ainsi complétée, la "devise alchimique" placée en exergue de "La Vie immobile", seconde partie de *L'Œuvre au Noir* (OR 672).

² C'était l'époque, nous dit-elle, où sa "métaphysique s'exprimait par la recherche du mythe", pour elle "approche de l'absolu", mais aussi "voie d'accès vers différentes images possibles de l'humain" et dont ses personnages d'alors restaient "très proches" (YO 92 et 96)

³ Ce sont les titres des premiers volumes poétiques, publiés respectivement en 1922 (chez Chiberre) et 1921 (chez Perrin), le second en date étant un recueil constitué, nous dit l'écrivain, de poèmes "plus anciens" que la longue fable du *Jardin des Chimères* (voir YO 52 et 53).

rententit la pathétique ferveur de Nerval — "Ils reviendront, ces dieux que tu pleures toujours"¹ — que dans le brutal "Dieu est mort" auquel on a trop souvent réduit la raison de Nietzsche. Mais dans l'unique nouvelle que Marguerite Yourcenar publie dans *L'Humanité* le 13 juin 1926 — titre complet: "L'homme couvert de dieux"; titre écourté "par une erreur de la rédaction" nous dit-elle: "L'Homme"(OR XVI) —, l'homme, précisément, découvrant au miroir du fleuve la laideur des dieux qui le chargent, jette à l'eau son fardeau².

Avant comme après, les dieux sont d'équivoques *idoles*, en cela admirables: un poème de ce titre, daté de 1919, n'interpelle que l'Amour majuscule, mais lui donne successivement forme de Christ, visage d'inconnu, ténébreux pouvoir de mort³. La variété des dieux ne garantit pas qu'on se perde soi-même de vue, et l'Amour pas davantage: quand, de ces idoles, on dresse en 1950 un sommaire "Catalogue", grec par dessus tout, l'Aphrodite traditionnelle, "volupté des vagues", est plaisir solitaire, aux côtés de Narcisse et de Psyché, ou encore d'Hermaphrodite, ce "Narcisse aux yeux fermés"⁴.

Les années trente voient la prolifération essentiellement baroque de la fresque divine dans le recueil de récits mythiques intitulé *Feux*⁵, et même dans ce roman de l'Italie fasciste, *Denier du rêve*, où elle sert surtout à multiplier les masques sur les visages. Le théâtre en abuse, malmenant les traditions, ou l'ignore. Le sous-titre d'Electre, *La Chute des masques*, est à cet égard tout un programme.

Mais les grands romans de la maturité restituent sagement la mythologie au passé. Par leur localisation historique — premiers siècles, XVI^e, XVII^e —, les *Mémoires d'Hadrien*, *L'Œuvre au Noir*, *Un homme obscur*, suivent comme par hasard le sens de l'histoire. La tendance se prolonge dans l'œuvre dite autobiographique: bien que *Le Labyrinthe du monde*, parcours des lignées familiales, remonte à l'occasion aux temps immémoriaux, tout semble le destiner à déboucher sur le présent — un présent sans dieux. Pourtant, si les dieux s'éloignent, le labyrinthe demeure. Le dernier volume, inachevé, s'arrête au chapitre des "Sentiers enchevêtrés".

¹ "Delfica", *Œuvres complètes*, t. III, éd. Jean Guillaume et Cl. Pichois, Bibliothèque de la Pléiade, 1993, p.647.

² Numéro du 13 juin 1926, p. 2.

³ *Les Charités d'Alcippe*, Liège, La Flûte enchantée, 1956, pp. 15 et 16; la date n'est donnée que dans l'édition Gallimard, 1984, de même que celle d'un remaniement (1933). Une première version du poème, plus explicite, figurait déjà dans *Les Dieux ne sont pas morts*: l'Amour y était d'abord semblable à "un empereur de Byzance"; ensuite, il souffrait sa passion courbé sous la croix; mais la troisième figure portait "le flambeau / Dont rien n'éteindra la lumière", "Dieu de l'allégresse éternelle" dans "la sereine Antiquité" (pp. 147-149).

⁴ Marguerite Yourcenar, "Le Catalogue des idoles", *Le Manuscrit autographe*, Se année, n° 30, novembre-décembre 1950, pp. 96-97.

⁵ Voir à ce propos l'inventaire organisé de C. Frederick Farrell, Jr et Edith Farrell, "Dieu/dieu dans *Feux* de Marguerite Yourcenar", *Société Internationale d'Etudes Yourcenariennes*, Bulletin n° 11, février 1993, p. 11-19.

Du sacré au profane, d'un Empereur-Dieu à un homme obscur... Marguerite Yourcenar en sa maturité refait-elle l'histoire même de notre culture? En fait, la propension est déjà présente au temps des *Mémoires d'Hadrien*, affermissant les velléités de la jeunesse. Pour dilater l'âme impériale à la mesure de l'univers connu, la magicienne érudite convoquait certes les dieux d'alors. Les "Carnets de notes" de ce glorieux apocryphe nous invitent néanmoins à voir le maître du monde comme un "homme seul", en ce "moment unique" où "(l)es Dieux n'étant plus, et le Christ n'étant pas encore", "l'homme seul a été"¹. "J'étais dieu," déclare Hadrien, "tout simplement, parce que j'étais homme" (OR 399)².

Or ce ne sont pas seulement les dieux antiques qui exposent ainsi, au risque de tout perdre, leur grâce et leur efficace: "J'ai plusieurs religions comme j'ai plusieurs patries, si bien qu'en un sens je n'appartiens peut-être à aucune" (YO 333)³. C'est Yourcenar qui parle cette fois, et sans masques.

Si ces considérations suffisent à faire apparaître, du point de vue qui nous occupe, une progression de l'oeuvre fortement dessinée, il faut s'attendre à ce que le dernier roman la poursuive et peut-être la parachève: le mythe sous toutes ses formes semble n'y transparaître que pour être récusé. Le choix d'un homme obscur comme héros, sa découverte d'un Nouveau Monde insulaire, son isolement final dans une île frissonne permettent de supposer que le reniement de la fonction fabulatrice s'inscrira dans une opposition plus large: Nature, Culture. Mais il faut voir cela de plus près.

II Fables

Dans le cadre historique où Nathanaël est situé, la mythologie ne peut plus être que livresque, gardant tout au plus l'exaltation poétique de la Renaissance pour ces représentations surhumaines de l'homme et de la beauté. La religion, en revanche, ne peut être que chrétienne, valeur affichée par la société du temps, mais déchirée, comme dans *L'Œuvre au Noir*, par les guerres sacrilèges, l'homme obscur observant ces dissensions avec la distante sagesse de l'inculte.

Inculte, Nathanaël? Voire. Marguerite Yourcenar l'avoue: elle a triché⁴. Nathanaël est un inculte qui lit. Mais on a montré abondamment et ici même que sa relation à la culture restait problématique. Faut-il le redire? Homme de courte vie, il en vit une part

¹ "Carnets de notes de *Mémoires d'Hadrien*", OR 519.

² Voir aussi pp. 421 et 507-508. Un poème publié en 1929, et jamais repris, se jouait déjà de la divinité de Tibère: "Il ne croit plus aux dieux, étant un dieu lui-même. [...] Sachant qu'il devient dieu, Tibère est déjà seul." ("Caprée", *Revue bleue*, 67, 1929, p. 371).

³ Sur ces questions graves traitées non sans légèreté, voir les Actes du colloque *Le Sacré dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, Tours, SIEY, 1993.

⁴ "Je n'ignore pas que j'ai triché en donnant à Nathanaël sa mince culture reçue d'un magister de village, lui fournissant ainsi [...] la chance [...] de relier entr'eux certaines notions et certains concepts" (Postface, OR 1037).

entouré de livres, à l'école, dans l'imprimerie de son oncle, dans le cabinet de Monsieur Van Herzog. Il n'a pourtant de livres que d'emprunt et la narration, avant comme après, met sa minutie à l'en priver. Telle anomalie l'atteste mieux que le catalogue des preuves. Quand, au hasard de sa croisière américaine, il débarque dans cette île des Monts-Déserts qui sera bien plus tard la retraite de notre auteur, c'est le capitaine qui "s'empar[e]" des livres abandonnés par les Pères; Nathanaël, lui, n'"empoch[e]" qu'un calepin où l'un d'entre eux "avait entrepris un vocabulaire de la langue indienne"; encore est-ce pour le "perd[re] par la suite" (OR 910). Il y couvre de son manteau le Jésuite moribond et ne refuse pas de lui lire une page de bréviaire; une fois le Jésuite mort, il reprend le manteau, non le bréviaire. On comprend qu'au moment de partir lui-même pour son île déserte — ou du moins crue telle —, il ne se demande pas quels livres emporter, y "subsist[ant]" sans eux (OR 992) et préférant de toute façon "la lecture du monde" qui lui est échu en lot (OR 993) — ce qui revient à dénaturer, au profit de l'inculte, le sens du mot *lecture*. On l'a suffisamment répété: le seul livre dont il soit question à ce moment, la Bible, s'y trouve avant lui et ne fait pas long feu.

Le mythe consacré

A ce moment de son histoire, il y a beau temps que le livre saint a été traité par lui comme un mythe, au sens de l'époque, c'est-à-dire comme une Fable. L'épisode se situe à Amsterdam, dans le parloir aux livres de l'imprimerie d'Elie. Le contexte introductif est à lui seul éclairant. Si Nathanaël ouvre cette "grosse bible" (OR 928), c'est qu'il est passé la veille au temple. Mais il ne l'ouvre pas sous l'influence du prêche, auquel il n'assiste que par obligation et pendant lequel il a appris à dormir "les yeux ouverts" (*ibid.*) — formule d'autant plus ironique ici que les entretiens avec Matthieu Galey l'ont popularisée comme devise de lucidité. C'est en allant rechercher des mitaines oubliées par sa tante qu'il a vu le prédicant, "assis seul, la tête dans les mains, au milieu des stalles vides" (*ibid.*). Il souhaite alors l'"aborder, comme naguère le Jésuite mourant" (*ibid.*; nous soulignons). Que, pour Nathanaël, un prédicant évoque un jésuite pourrait impliquer que l'homme obscur fait fi des querelles religieuses pour ne retenir qu'une commune religiosité, tout comme, dans l'épisode des Monts-Déserts, le conflit entre Anglais et Français ne l'a pas empêché pas de porter secours à l'ennemi juré. Mais d'autres facteurs contribuent à rapprocher ces deux représentants d'un christianisme divisé: solitaires tous deux, l'affaissement relatif de l'un n'est pas l'agonie de l'autre, mais Nathanaël est porté à y voir, non l'attitude d'un homme qui se recueille, mais l'expression d'un doute sur l'efficacité et même la vérité de sa prédication. D'un côté comme de l'autre, la religion est en passe de perdre un de ses ministres.

Il y a plus. Ce que le jeune homme cherche alors dans la Bible n'offre à première vue que peu de rapports avec l'enseignement religieux, puisqu'il s'agit des "seules pages vertes et fraîches dont il se souvenait dans cette forêt de mots" (*ibid.*). L'épisode du

Jésuite faisait aussi la part belle aux évocations bibliques de la nature. Des *pages vertes* à la *forêt de mots*, une même métaphore végétale glisse, en l'espace d'une phrase, d'une verdeur rafraîchissante à l'embrouillamini d'un langage. Nous reviendrons plus tard à cet aspect, qui compromet la problématique religieuse dans l'opposition nature-culture. Qu'il suffise de dire ici qu'entre les deux épisodes, l'évocation du décor naturel est l'analogie la plus nette, celle qui justifie que Nathanaël ouvre le Livre.

Il est toutefois précisé que sa recherche vise "quelques versets des Evangiles", et bientôt "ces paraboles nées dans les champs ou sur les bords d'un lac". Si le contenu et l'environnement naturel du message précèdent à nouveau la prise en considération de sa portée religieuse, s'ils continuent de l'accompagner jusque dans cette dénomination localisante — "Sermon sur la Montagne" (*ibid.*) — fréquemment utilisée parmi les désignations traditionnelles des Béatitudes, du moins progresse-t-on en gravité. L'appréciation initiale pouvait trahir un esthétisme sommaire — ces paraboles "étaient belles" — et l'impression ressentie relever d'un autre type de béatitude, proche de l'hébètement, parce qu'"une douceur s'exhalait" (*ibid.*). Mais le commentaire final touche au sens profond: car de ce sermon vénérable,

chaque parole ment sur la terre où nous sommes, mais dit vrai sans doute dans un autre règne, puisqu'elle nous semble sortie du fond d'un Paradis perdu (*ibid.*)

On ne niera pas que l'approbation domine, dans l'équilibre adversatif; ni qu'elle va jusqu'à accréditer un autre monde, à cette réserve près d'une expression, "sans doute", utilisée toutefois pour nier l'incertitude aussi bien que pour la ménager; ni qu'elle recourt, pour désigner cet autre monde, à ce terme de *règne* que la prière chrétienne la plus révérencée utilise pour saluer la puissance de Dieu; ou encore à ce terme de *Paradis* par lequel la même tradition désigne l'au-delà bienheureux, l'associant du même coup au temps et au lieu mythiques de la genèse de l'homme. Tout cela ferait de Nathanaël un catéchumène en puissance, si la première part de l'alternative n'avait poussé la dénégation jusqu'à l'apparence au moins d'une accusation blasphématoire. Certes, selon la littéralité de la formulation, ce sont les paroles qui mentent, non celui qui les prononce, et elles ne mentent que sur la terre des hommes. Mais précisément, c'est sur cette terre que *nous sommes*, Nathanaël pensant ici pour tous: à ignorer la perspective prophétique des Béatitudes, où le malheur terrestre n'est dit bonheur que par qu'il trouvera sa compensation dans le ciel, le message perd sa valeur de paradoxe et, pour ses destinataires, son intelligibilité. Dès lors, dissimuler l'identité du sermonnaire, médiateur de l'annonce réparatrice, c'est à la fois l'épargner, s'il est responsable du mensonge, et le déguiser, comme le mensonge, précisément, peut seul le faire. Mentez, il en restera quelque chose, la suspicion pouvant rejaillir sur le menteur divin.

En outre, le terme de *Paradis* ne s'applique ici qu'au passé de l'espèce. L'adjectif qui l'accompagne l'a popularisé comme lieu de nostalgie plus encore que d'origine. C'est

irrationnellement que Nathanaël dira "Perdue" cette île du Nord américain tout au plus négligée des navigateurs et qu'il a lui-même quittée de son plein gré: elle n'est perdue pour lui qu'après coup, et fait glisser le mythe du Paradis perdu à celui, plus terrestre encore, du Pays perdu. Le vocabulaire théologique se trouve ainsi compromis dans l'inconscient du texte, exposé aux disfonctionnements de cet ordre boiteux que la narration magistrale semblait devoir construire pour nous.

Une sommaire *Vie de Jésus*

Après quoi l'humble correcteur d'imprimerie récrit pour lui-même la vie de Jésus. Mais on n'est pas Ernest Renan, moins encore François Mauriac. La brièveté du passage pourrait bien accroître son caractère de contestation expéditive. Il reste néanmoins équivoque.

Dans ce contexte de "*doctes*" et de "*docteurs*", où les récurrences sonores trahissent la *doxa*, c'est la Bible "pétrifiée en *dogmes*" (OR 928-929; nous soulignons), c'est-à-dire soustraite à son caractère originel de *mythos*, qui sera finalement rejetée. Mais paradoxalement elle l'aura d'ébord été pour ce qu'elle avait de plus ambitieusement mythique: cette part surhumaine du Mystère qui précède ou prolonge le temps de l'Incarnation, qui ne met en cause que des personnes divines et des figures originelles ou finales, se déroulant entre ciel et terre, surplombant le temps dans la perspective des fins dernières. Il s'agit de la préparation millénaire et des conséquences infinies par lesquelles l'histoire terrestre du Christ s'insère dans l'Histoire Sainte, conditionnant la lecture anagogique du sacrifice. Le jugement de Nathanaël est à cet égard lapidaire:

(...) que, détaché de la Trinité et descendu en Palestine, ce jeune Juif vint sauver la race d'Adam avec quatre mille ans de retard sur la Faute, et qu'on n'allât au ciel que par lui, Nathanaël n'y croyait pas plus qu'aux autres Fables compilées par des doctes. (OR 928)

La dénégation est d'autant plus radicale qu'elle emprunte ses lieux communs aussi bien à l'orthodoxie qu'au radicalisme — hors le Christ et avant lui, pas de salut. Que la chronologie sacrée soit interprétée comme un retard et l'élection comme une exclusion implique en effet une lecture selon la lettre, ou plus exactement selon l'esprit d'une époque proche de la lettre, faisant de Nathanaël, avant la lettre, un homme obscur des Lumières, un philosophe sans le savoir.

Tout au plus l'affabulation dogmatique est-elle approuvée en tant que Fable: "Tout allait bien tant que ces histoires flottaient comme d'innocentes nuées dans l'imagination des hommes" (OR 928-929). Mais c'est ne donner aux vérités de foi qu'une valeur de fiction et, à l'imaginaire, de fantaisie. De l'Histoire Sainte, il n'est pas question; pour Nathanaël, il n'est que des *histoires*, le pluriel dépréciateur s'accordant par avance à la multiplicité et aux variations impliquées aussitôt après par la métaphore des flottantes nuées. Que l'innocence soit alors attribuée, par une bien inconsciente hypallage de cet

homme simple, au comparant naturel plutôt qu'au comparé religieux relève, venant d'un personnage voulu sans complication, des approximations expéditives de la pensée, mais trahit en lui le souvenir confus des culpabilisations dogmatiques.

Et pourtant l'histoire terrestre du Christ émeut en Nathanaël, à défaut de disciple, un ami plus qu'ami:

Oui, il aurait aimé ce jeune agitateur vivant parmi les pauvres, et contre lequel s'étaient acharnés Rome avec ses soldats, les docteurs avec leur Loi, la populace avec ses cris. (OR 928)

Le terme le plus engageant est naturellement celui qui est mis en tête, précédé seulement par l'assertion qui le renforce: *aimer Jésus*, ce pourrait être répondre par l'amour à l'Amour infini, selon cette invitation divine dont il fut fait commandement, mais en se maintenant au niveau d'une relation d'autant plus personnelle qu'elle est plus humaine, cherchant Dieu dans l'Homme-Dieu, tandis qu'aimer Dieu, et même aimer le prochain, n'en seraient que l'extension abstraite et dogmatique. Que la réponse appartienne à ce que la grammaire appelait l'irréel du passé ne lui enlève pas sa valeur en matière de spiritualité, au contraire: la conviction qu'on aurait aimé, si les circonstances l'avaient permis, trahit un désir d'aimer où l'amour est déjà présent — *bienheureux ceux qui croiront sans avoir vu*.

Mais dans le contexte yourcenarien, que le vocabulaire utilisé pour ce rapport d'homme à homme soit celui de l'amour plus que de l'amitié n'exclut pas d'autres perspectives, où le quatrième évangéliste, soigneusement absent ici, mais passé à la tradition comme le *disciple le plus aimé*, pourrait bien être pour quelque chose. Jusqu'où peut aller, sur cette pente, la compromission de l'amour divin? Il suffit, pour le supputer, d'ouvrir un autre intertexte audacieusement apocryphe: le monologue, dans *Feux*, de "Marie-Madeleine ou le salut", évangile selon Yourcenar, où Jean abandonne pour Jésus son épouse d'un jour. *Un homme obscur*, toutefois, se veut plus discret. S'il pêche, c'est par le silence.

On aura noté que Jésus, à aucun moment, n'est nommé; il est à l'occasion "ce jeune Juif"; tout au plus, au paragraphe précédent, le nom au dessus de tous les noms transparaisait-il dans celui du *Jésuite* son disciple. Cette stratégie de la dérobadie onomastique revient à ne pas reconnaître celui qu'on ne peut pas ne pas identifier. L'action terrestre du Messie n'est par ailleurs résumée que d'un seul mot, audacieusement interprétatif, qui ne le caractérise que politiquement, selon un lieu commun bien moderne cette fois, le disant *l'agitateur*, comme on l'a dit parfois, il y a peu, *le premier communiste*. Appartenant plutôt au point de vue de l'ordre, voire de la répression, cette appréciation surprend dans la pensée de Nathanaël autant qu'à l'égard du Christ, même si elle peut marquer, dans un esprit pragmatique, un réalisme élémentaire, en réaction contre l'hagiologie d'alors.

En revanche, l'expression *vivre parmi les pauvres* implique davantage qu'une situation de fait ou une condition obligée: c'est un choix de symbiose, qui rejoint la tradition de l'Incarnation et de l'humilité christique. Pour noter la chose, comme le fait Nathanaël, il faut la comprendre ou même la concevoir, sinon adhérer à sa signification plénière. Qu'on ne s'y méprenne pas cependant: Nathanaël pauvre lui-même, pauvre parmi les pauvres, ne fait guère, dans cette relation à distance où ne s'exerce aucune obligation, que réagir à une obligeance en obligé, la délicatesse tenant lieu de contrainte toute morale. L'évocation de la Passion ne provoque ici que compassion. Convoqué par référence explicite, l'intertexte chrétien, fort de son prestige religieux ou culturel, n'aura fonctionné qu'en demi-teinte et le plus souvent en dégradé, dans le non-dit du texte. La part humaine de l'Histoire Sainte, même en cet épisode capital aux yeux des croyants où, se faisant Passion, elle transcende l'Histoire, se réduit à la persécution d'une victime contre laquelle tous s'acharnent. Dans l'environnement des pauvres et l'acharnement des doctes, pas question de disciples, à fortiori d'apôtres. Leur suppléant anachronique, lecteur à distance du livre saint, ne s'accorde aux prescriptions d'amour que pour autant qu'il n'y voit point commandement. Un solitaire s'émeut devant un solitaire, une victime devant une victime. Mais n'est-ce pas précisément ce qui donne à l'Homme obscur sa dimension la plus religieuse? Nous ne le pensons pas. Ceux qui voient en Nathanaël, arguant entre autres de son nom, une figure christique, négligent de remarquer qu'elle n'est jamais propitiatoire.

Le Jésuite et le prédicant. Souvenir d'une vision

Il est d'autres figures, explicites par vocation, de l'imitation du Christ, et c'est à leur égard que Nathanaël se conforme le plus à la vocation de la charité. Convenons que l'éventualité d'aimer celui qui souffre est une première façon de souffrir avec lui. On n'a pas oublié que c'était déjà, en plus réservé, la réaction de Nathanaël devant cet autre abandonné, le prédicant. Mais le prédicant n'est pas une figure du supplicé: tout au plus est-il seul. Avec la position assise ou malgré elle, sa solitude est le seul élément descriptif qui puisse à la rigueur suggérer la souffrance. C'est pourtant lui qui réveille, chez Nathanaël, le souvenir du Jésuite mourant — son confrère en Jésus-Christ, à la différence près de la soutane et du col à rabat. On se souvient que, dans l'épisode des Monts-Déserts, le jeune homme avait multiplié paroles et gestes de charité effective, si même la promesse d'avertir la famille ne devait pas être tenue. Il avait donné de l'eau à l'assoiffé. Plus tard, repensant à l'épisode, il s'avouera que "le jeune Jésuite lui avait paru un frère" (OR 994). Autant de trait qui font du moribond le frère mineur du prier de Cordeliers dans *L'Œuvre au Noir*, mais de Nathanaël un égocentrique de la charité, puisqu'il lui arrive, dans ses rêves, de ne plus savoir s'il secourt ou s'il est secouru. Devant le prédicant, par contre, l'affectivité se réduit à un désir de contact, et l'assistance à une velléité: "Nathanaël eût aimé l'aborder", mais s'en va finalement "sur la pointe des

pieds" (*ibid.*); pis encore, la souffrance, interprétée d'abord comme un signe que la prédication n'a pas porté autant qu'on l'aurait voulu, est finalement attribuée, possiblement, à la migraine.

Jésus, le jésuite et le prédicant nous semblent constituer dans le roman une série descendante, même si le récit les convoque en ordre inverse. De ces trois êtres en souffrance ou jugés tels, le prédicant est le moins convaincant. La comparaison inégale, à supposer que le lecteur s'y prête, loin d'être appelée à sacraliser l'élévation du modèle originel, tend à niveler la hiérarchie, transformant en analogues l'Homme-Dieu et ses représentants schismatiques. Dieu est plus que jamais fait homme, solitaire parmi les solitaires, en cela seulement victime. La croix, en tout cas, fait défaut, et avec elle sa valeur de signe.

Quittons un instant le texte de 1982. L'arbre du supplice était présent à l'incipit de la nouvelle "D'après Rembrandt", en 1934¹, mais la femme de trente ans, par la procuration de son personnage, n'hésitait pas à lui contester la divinité de son fruit. Le premier Nathanaël, pourtant prêchi-prêcha, était bien loin déjà de ce "chrétien regard[ant] la croix" si cher à Mauriac:

Un jour, au temps de sa jeunesse Nathanaël eut une vision. Il vit le Christ. Ce n'était qu'un Christ en bois peint, pendu à la croix d'un calvaire [...]. Nathanaël pensa que ce ne pouvait être un Dieu. C'était un homme [...]. Dès lors, il ne pria plus. (MCA 173)

Dès ce moment, c'était la part mystique du mythe fondateur qui était refusée, et de manière d'autant plus marquante que le récit laissait croire un moment que le voyant avait été gratifié d'une apparition surnaturelle. Cinquante ans plus tard, l'auteur procède moins ouvertement, mais le mouvement est du même ordre. Les visions et les apparitions, s'il en vient, seront d'une autre nature.

Le vocabulaire de Tartuffe

Ce ne sont pas seulement les passages où le christianisme est abordé avec sérieux qui définissent la religion du texte et les hypocrites ne sont pas seuls à parler une langue double. Nous avons vu que le verbe *aimer*, dans ce cadre, n'était pas innocent. Plus insidieusement encore, certains emplois du vocabulaire consacré le disputent à Dieu ou, si l'on préfère, le restituent à l'homme. Témoin le vocabulaire de la vision transcendante et du salut.

Contestée, comme nous venons de le voir, dans la rencontre inaugurale du premier Nathanaël avec le Christ en croix, la notion d'apparition est valorisée à l'occasion de différentes rencontres humaines. Lorsque Madame d'Ailly, au moment de l'adieu, baise Nathanaël sur les lèvres, il recule d'un pas, "comme devant la visitation d'un ange" (OR

¹ Si *La Mort conduit l'attelage* est constitué, comme l'affirme Yourcenar, des seuls fragments conservés de *Remous*, le grand projet de la vingtième année, le reniement littérisé est plus ancien encore.

980). L'angélisme féminin est un lieu commun de la fadeur amoureuse, mais le terme de visitation, aujourd'hui comme au temps de Nathanaël, est quasi réservé à un épisode précis de l'Évangile: la visite de la Vierge à Elisabeth. Pourtant, il peut s'appliquer sans choquer, par métaphore, à une femme qu'on a dite "si pure" et que sa condition, sa conduite, et plus encore l'amour de Nathanaël, maintiennent au dessus du commun. Le baiser, donné à un malade qu'on éloigne précisément par crainte de la contagion, fait aisément figure de baiser au lépreux¹. Toute cette intertextualité religieuse entretient autour de l'épisode un halo de merveilleux chrétien. Il n'en est pas moins utilisé à sacraliser un amour humain, sa dignité et sa générosité. La combinaison des deux modèles et leur disfonctionnement sont autant d'indices de ce déplacement de religiosité. Que, par une inversion des rôles qui frôle le ridicule, l'impression de visitation soit ressentie par celui qui était en fait le visiteur, qu'il l'éprouve au moment, non où la porte s'ouvre, mais où elle se ferme, introduit dans l'expérience de transfiguration une irrationalité proche du bafouillage, qui ne peut s'attribuer qu'à l'émoi amoureux. L'adieu dit du regard, le battant refermé sont moins les clôtures protectrices d'un épisode merveilleux que des mortifications de la tendresse accordée. Aussi bien la visitation n'a été qu'une image, le terme de comparaison — *comme* devant la visitation d'un ange — la maintenant dans cette fonction d'analogie approximatif.

Il en ira de même, dans l'île, pour Markus et Lukas surgissant à cheval auprès de Nathanaël solitaire: ils font sur lui "l'effet d'une apparition" (OR 998) — l'effet seulement. De même, déjà, lorsque Nathanaël, de son office, percevait cette musique qui figurait sans la montrer la jeune veuve dont le visage et même le corps resteront comme interdits²:

[...] tout à coup, *cela* surgissait comme une apparition qu'on entendrait sans la voir (OR 958).

L'indéfinition de la chose apparue, la concurrence, à l'intérieur du terme consacré, du visible récusé et de l'audible accrédité, en même temps qu'elles pourraient se prêter indifféremment à des objets amoureux ou religieux, rompent avec toute scène précise de la tradition chrétienne. En fin de compte, c'est une autre religion qui l'emporte. Mais nous reviendrons à Markus et à Lukas.

¹ Le roman de Mauriac n'est pas seul à suggérer cette image, en ce moment de l'adieu et du départ pour l'île frisonne. Michel, dans *Quoi? L'Éternité*, comprend que Jeanne n'abandonnera pas Egon: "[...] vous préférez rester dans l'île des Lépreux?". Elle répond: "Il n'y a pas d'île où même dans le malheur on ne puisse pas vivre en paix" (EM 1325).

² Voir à ce propos nos "D'une rhétorique de la discrétion: le personnage de Madeleine d'Ailly", *Marguerite Yourcenar et l'art / L'art de Marguerite Yourcenar*, Actes du colloque de Tours 1988, SIEY, 1990, pp. 371-379 et "Clair de femme dans *Un homme obscur*", dans *Ouverture et dialogue, Mélanges offerts à Wolfgang Iser*, Tübingen, G. Narr, 1988, pp. 648-649.

Sauver

Il y a plus urgent: s'occuper de *sauver*. Pour qui sait que le christianisme est une doctrine de salut, pour laquelle Jésus est le Sauveur, l'emploi du verbe *sauver* apparaît comme délicat. Utilisé en dehors du contexte chrétien, mais d'une manière suffisamment inhabituelle pour forcer l'attention, il sollicite l'usage pieux d'une façon indirecte, mais d'autant plus incisive, à la limite de la provocation.

Le voici, au participe passé, attribué comme nom au petit chien Sauvé, l'appellation devant son apparence de naïveté au fait qu'elle est calquée sur l'événement: Sauvé vient d'être sauvé. Mais Nathanaël, lui aussi, a été sauvé par ceux, par celles qui le découvrirent endormi sous la neige, et dont pourrait bien avoir fait partie la seule femme véritablement vénérable, mais que le texte se garde bien de faire apparaître dès ce moment¹.

Une analogie s'établit dès lors entre l'homme et l'animal, estompant une autre hiérarchie: celle des espèces. Offert par Nathanaël à sa maîtresse et caressé sur les genoux intouchables, l'animal devient entre les deux êtres le médiateur innocent de la sensualité. Le commentaire, comme il se doit, garde sa réserve: "Le chien le rapprocha d'elle" (OR 977).

La préoccupation de sauver vient une fois encore à l'esprit de Nathanaël, mais trop tard cette fois, quand il apprend la mort de sa seconde femme, pendue pour vol:

[...] il se demanda si quelqu'un, sachant mieux s'y prendre, eût pu sauver Saraï. Il pensa que non. On ne l'aurait sauvée qu'en l'empêchant d'être elle-même (OR 983).

Le désir de sauver autrui peut certes passer pour un écho de l'Évangile, mais non lui être réservé. L'inutile retour sur le passé est plus complexe: il s'efforce d'introduire, dans une relation déjà encombrée, où les tiers n'ont été que trop bien accueillis par l'enjôleuse, un tiers moins impudent, dont l'habileté eût été d'un autre ordre. Il s'agit d'ouvrir, en quelque sorte, la voie du Seigneur. Mais cet obscur désir d'une intervention bienfaisante peut s'enraciner dans une humble générosité de l'amour, semblable à l'abnégation dont Simon Adriansen faisait preuve dans *L'Œuvre au Noir*, quand il pardonnait aux "Purs" les égarements de la chair. Puisqu'il s'agit ici de l'exécution de Saraï, sauver, selon le sens le plus pragmatique du terme, le plus urgent, encore que dépassé, c'est sauver la condamnée de la corde, c'est-à-dire, selon la logique du récit antérieur et de la rétrospective présente, moins l'aider à fuir que dissuader la voleuse de voler, quand il en était temps encore. Mais Nathanaël a surtout tenté de détourner la débauchée de sa débauche, et c'est sur ce point, on le verra, que le récit a déversé le plus de pathos.

¹ Voir "D'une rhétorique de la discrétion", pp. 372-373.

Or la seule élévation, dans le contexte de l'exécution, est celle de l'échafaud et du gibet, en attendant de culminer dans le courage de la suppliciée, chantant sur les tréteaux d'infamie et "saut[ant] d'un coup, toute seule" (OR 982), en repoussant le bourreau. Sur le bateau où Nathanaël a pris place, le récit, grossièrement assumé par ceux des passagers qu'il appelle "les pourceaux" (OR 981) — on est cette fois au plus bas de l'échelle —, n'a mentionné auprès d'elle que "l'homme rouge" (OR 982), dont on ne cherchera pas l'identité du côté de la pourpre cardinalice, ni du col à rabat. L'idée de *quelqu'un* d'autre, auquel l'ignorance qu'on a de son existence ne conserve que le mystère de l'anonymat, est la seule ouverture éventuelle sur d'autres perspectives. Mais elle est aussitôt écartée. Même prolongée, l'indéfinition qui désigne ce *quelqu'un* sans le nommer, capable de toute la disponibilité révérentielle qui convient à dire l'indicible, se prêtait tout autant à glisser vers l'indifférentiation — de *Quelqu'un* à *quelconque*. D'autant que les derniers mots font apparaître une notion présentée jusqu'ici comme concurrente: si l'éventuel salut ne peut que porter atteinte à l'intégrité de la personne humaine, c'est que sa transcendance est ressentie comme une altération.

Que le vocabulaire du *salut*, dévié de ses virtualités religieuses, soit reconduit à ce niveau du *sauvetage* où il n'a pour objet que la vie animale ou humaine, qu'il soit attaché, ici comme là, à des figures ou à des intermédiaires de la sensualité, ou compromis dans des situations d'impuissance, pire encore, présenté comme une atteinte à l'autonomie humaine, aide à mesurer le degré de laïcisation qu'il implique. Même si l'ingénuité de l'homme obscur l'emporte ici sur sa sagacité, le relai que la narration assure à sa pensée ouvre lui aussi une place à l'équivoque. En dépit de la focalisation empruntée au personnage, ou par son biais, le discours du récit pourrait bien se définir comme un exemple de cette parole double dont Zénon persécuté, dans *L'Œuvre au Noir*, a fait l'apologie, en reconnaissant son inaptitude à se sauver grâce à elle (OR 641-642).

— *Le Livre de la Vie* —

La théologie du philosophe. Une petite flamme

Partout ailleurs Nathanaël n'a que faire de théologie¹. Devant Belmonte il se voit rappeler qu'il a critiqué, dans le précédent livre du philosophe, une phrase qui peut passer pour théologiquement audacieuse: "*Deus sive Deitas aut Divinitas aut Nihil omnium animator et sponsor*" (OR 965). Mais ses objections ne sont que d'ordre logique: "Les trois premiers termes me paraissaient d'inutiles doublets et le quatrième une contradiction" (*ibid.*). Un fois seul dans l'île frisonne, s'il se souvient du philosophe, c'est pour conclure qu'il n'irait pas, comme lui, "s'inquiéter jusqu'au bout d'on ne sait quel axe ou quel trou qui était Dieu ou bien Soi-même" (OR 995).

C'est pourtant le moment où, le délabrement du corps augmentant, "on ne sait quoi de fort et de clair lui sembl[e] luire au sommet de lui-même" (OR 994). Nous sommes bien

¹ C'est aussi l'avis de son oncle: "Les quelques traités de théologie que publiait Elie allaient à des correcteurs plus aptes [...] à repérer une erreur dans une citation biblique" (OR 927).

sur l'axe de la verticalité, partant, de la transcendance. Mais l'image de la flamme n'a pas ici la pleine vigueur du symbole: comparaison, non métaphore, filée à la manière d'une mèche qui noircit, elle s'encombre dès l'abord d'un concret qui se dégrade: "bougie dans la plus haute chambre de la maison menacée" (*ibid.*)¹, la voici "chandelle", dont on suppose qu'"elle s'éteindrait sou la mesure effondrée" (*ibid.*). Certes, l'alternative subsiste, que "la petite flamme claire continu[e] à brûler, ou [...] se rallum[e]" (OR 995). Dans le second cas ce serait toutefois "dans d'autres corps de cire", la matière humaine y trouvant qu'une transparence de fragilité (OR 995). Et de toute façon, la formule du fatalisme indifférent — "On verrait bien" —, qui suffisait pourtant à envisager les deux possibles, s'est vue entre temps tourner par la négative — "ou au contraire on ne verrait pas" —, le jeu des mots compromettant toute clarté en ironisant sur l'incertitude de la vision (*ibid.*). Quoi d'étonnant que l'homme obscur, justifiant plus que jamais son titre en la circonstance, "opt[e ...] de préférence pour l'obscurité totale" (*ibid.*)?

Au cours des dernières nuits, le malade allume une chandelle "pour se sentir moins seul", mais la "mouche moribonde" qu'il "regard[e] vaguement sur la vitre", et qui bourdonne "contre le verre infranchissable", "trompée par ce peu de chaleur et de lumière"(OR 998)², n'est-elle pas là, en son insignifiance, pour signifier qu'il meurt lui aussi et pourrait bien s'abuser comme elle? Comme le petit chien Sauvé dans l'épisode que nous analyserons plus loin, elle est son analogue animal. Mais son nom, si elle en pouvait en avoir un, serait *Perdue*.

Nous n'en avons pas terminé avec la Bible. Mais c'est un guide antique qui nous y ramènera.

La fable antique

Virgile

Au temps de l'enfance, dans la petite école de Greenwich, l'un des premiers livres ouverts à l'écolier s'appelle Virgile (OR 904-905)³. Un auteur qui prévaut sur les titres

¹ Elle n'est pas rappeler, dans *L'Œuvre au Noir*, "au cœur de deux filles silencieuses", cette "froide ardeur de la Réforme" qui, semblable à "la lampe des vierges sages, veillait dans une chambre haute" (OR 627).

² L'écart se mesure aisément avec la mort du prier, dans *L'Œuvre au Noir*: le philosophe, dit athée, "regardait dans la pénombre", pensant à "la tradition qui veut que l'âme d'un homme qui s'en va flotte au-dessus de lui comme une flammèche enveloppée de brume [...], mais ce qu'il voyait n'était probablement que le reflet dans la vitre d'une chandelle allumée" (OR 749).

³ Le statut du latin, langue du savoir, est parfaitement cohérent dans *Un homme obscur*, à une réserve près, qui touche précisément Virgile. Nathanaël progresse dans sa connaissance au fur et à mesure qu'il s'instruit. A l'école, l'enfant apprend "un peu de latin" (OR 905), à quoi fait écho, en fin d'adolescence, la réponse au jésuite mourant — "*Loquerisne sermonem latinum? ! — Paululum*" — attribuée cette fois à la modestie (OR 910). Dans la conversation qui suit, seul le jésuite parle. A l'arrivée à Amsterdam, Nathanaël est engagé à l'imprimerie de son oncle parce qu'il sait "son rudiment" (OR 922). Mais l'endroit est bon "pour s'instruire" (OR 923). Tout un temps, "son latin d'écolier" rend Nathanaël "plus lent" que les autres correcteurs; d'où cette caractérisation paradoxale: c'est un savoir: "dont il savait les manques" (OR 923-924). Après quoi, ses lectures se multiplient: César, Tacite et, parmi les poètes, Ovide, mais aussi Properce (en dépit des recommandations du maître), puisqu'il en cite un vers, et dès lors sans doute Tibulle, Catulle, Martial, Pétrone (OR 927). Normal, dès lors, qu'à l'hôpital, il eût été capable de suprendre l'éloquent médecin "par une réponse tournée en bonne latinité", même s'il renonce à étonner un

de ses oeuvres, fût-ce en vertu d'une pratique de facilité scolaire, appartient déjà à l'imaginaire. Si pourtant Virgile touche au mythe dans *Un homme obscur*, c'est moins par les contenus de son œuvre que par sa faculté de représenter, à lui seul ou presque, une culture d'époque, prestigieuse dans le monde de l'école et des livres au temps de Nathanaël et, pour nous, d'autant plus prestigieuse qu'elle est menacée.

Qu'on ait trouvé ce Virgile dans la sonmaire bibliothèque achetée "à bas prix" à la veuve d'un vicaire n'implique pas nécessairement que, par un raffinement de l'historicité recherchée par la romancière, il conserve, renaissant, quelque chose du prophète qu'un moyen âge voyait en lui. Il suffit que l'auteur latin soit bien noté à l'école, indice du conservatisme scolaire comme des collusions de l'humanisme et de la cléricature. Plus tard, repensant à ce temps-là, Nathanaël se rappellera qu'en fait de poètes, "le maître ne possédait qu'un Virgile" et l'avait mis en garde

[...] contre les lubriques élégies de Tibulle ou de Propertius qui amollissent l'âme, ou contre les versicules obscènes de Catulle ou de Martial qui enflamment les sens. (OR 927)

L'école, décidément, n'est pas riche et Virgile y passe pour bien pensant.

Toutefois, dans le lot qui s'offre à l'écolier, la disparité des intermédiaires, la diversité et la dévalorisation des résidus — de Cornelius Nepos au roman de Perceval et à Shakespeare —, reflètent les aléas de la transmission, peu favorables à un prestige inconditionné. Le récit s'emploie par ailleurs à relativiser le bénéfice de la première rencontre. Virgile n'a d'abord été qu'un matériau d'école, le maître le scand[ant ...] en frappant de l'index sur la planche de son pupitre" (OR 905). C'est l'hexamètre qui transparaît ici, mais non pour sa valeur poétique. Dans cette exercice de maîtrise scolaire, voire de discipline, la scansion relève moins du rythme que de la règle. On n'est pas loin, le doigt frappé passant la main au doigt frappant, de l'activité préalable à cet enseignement et des châtements corporels d'usage: "épeler l'alphabet", selon une "règle de fer" qu'il faut "faire tomber", "au bon moment", "sur les doigts" (904)¹ et que l'apprenti-maître doit manier à son tour (OR 904). Rien n'enferme davantage dans l'école immature que d'avoir sa part des soufflets et d'être bientôt chargé d'en donner: Nathanaël, aussi bien, a été mis à l'école pour qu'on en fasse avec le temps "un prêcheur ou un magister" lui aussi (*ibid.*).

pédant (OR 947). A nouveau, dans la conversation avec Belmonte, c'est à l'autre qu'il arrive de parler latin; Nathanaël se borne à commenter, montrant en cela qu'il a compris (OR 965). L'intérêt de ce recensement n'est pas tant de montrer que Nathanaël connaît le latin, et de mieux en mieux, mais qu'il ne le parle pas; une fois seulement, le récit lui en attribue, sous forme de citation d'un vers, une réminiscence formelle. Quant à Virgile, plusieurs fois mentionné, mais à l'âge de l'école ou du premier voyage, et mis le plus souvent en rapport avec l'école, il est évoqué conjointement ou concurremment avec la Bible, toujours pour sa valeur de nature, et jamais cité. On est loin du "limpide Virgile que [...] je [=Hadrien] citais sans cesse" (OR 458).

¹ De la règle de fer du maître à cette "règle de fer" forgée, dans *Quoi? L'Éternité*, par un Michel découvert dont on prend la peine de se dire sûre "qu'il n'a jamais pensé à une règle de vie" (EM 1201), le tracé est indistinct, mais supputable.