

L'ORIENT DE ZÉNON

par Maurice DELCROIX (Anvers)

Autant il est opportun, pour déceler les influences qui ont marqué un écrivain, de relever en un premier temps toute analogie, si ténue soit-elle, autant il est nécessaire d'éprouver au tamis critique la moisson ainsi recueillie. Que *L'Œuvre au Noir*, comme expression d'une pensée qui se cherche sur la voie de l'Orient, favorise le croisement du mysticisme chrétien, de l'alchimie, du yoga tantrique et de la méditation bouddhique nous est devenu évident, du moins depuis qu'on nous l'a fait voir^[1]. Et c'est sans doute, pour l'écrivain, un moyen de tendre à l'universel par ce même œcuménisme d'apparences qui lui fait ailleurs chercher dans le passé la résonance du présent. Un analyste soucieux de spécificité littéraire interrogera toutefois à cet égard le texte lui-même. Nous le ferons à partir du chapitre le plus riche pour notre propos : celui de "L'Abîme", et sans trop prétendre définir préalablement ce qu'il faut entendre par l'Orient, ses méthodes et sa mystique, l'Orient lui-même s'y disposant peu.

Préliminaires

Dès la première partie du roman – "La Vie errante" –, le chapitre de "La Voix publique" fait allusion, pour Zénon, à un voyage en Orient, considérable pour l'époque, mais relativement modeste pour ce qui nous occupe :

[1] Voir particulièrement les exposés d'Edith et Frederick FARRELL, "Hadrien et Zénon sur la voie bouddhique" et de Jacques HURÉ, "L'histoire de l'Orient antique, à la charnière de la représentation romanesque d'Hadrien et du discours autobiographique", au colloque d'Anvers, *Roman, Histoire et Mythe dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar* (mai 1990) publiés tardivement à la SIEY en 1995 (voir respectivement p. 155-165 et 251-259) ; de Colette GAUDIN, le paragraphe "Orient" du chapitre "Mythologie", dans ce beau livre enveloppant, *Marguerite Yourcenar à la surface du temps*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994 ; enfin, de Sophie SHAMIM, *De l'indianité au bouddhisme dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, mémoire présenté à l'Université d'Anvers en 1994, et son article "Kâli", *Bulletin de la SIEY*, n° 15, p. 43-53.

[...] des gens revenus de longs voyages et de plus longs mensonges prétendirent l'avoir vu dans le pays des Agathyrse, chez les Barbaresques, et jusqu'à la cour du Grand Daïr^[2].

Si le pays des Agathyrse ne nous emmène pas au delà de la Sarmatie d'Hérodote et de Virgile, l'énigme que ce nom même représente pour un lecteur moderne engage au moins sur les chemins du mystère. Les Barbaresques s'y prêtent à leur façon, même si le contexte du roman les cantonne le plus souvent au voisinage d'Alger alors qu'il les sait tributaires d'un empire^[3]. Mais le royaume du grand Daïr, aboutissement de l'énumération cavalière, ne vise rien moins que le Japon. Toutefois, la formule est attribuée à des menteurs, plus encore qu'à des voyageurs : plutôt qu'eux-mêmes, c'est le lecteur que la formulation incite à revenir de leurs mensonges.

Les tendances hyperboliques de cette entrée en matière seront compensées par la suite dans les réminiscences du protagoniste, notamment aux chapitres de "La Conversation à Innsbruck", de "L'Abîme" et de "L'Acte d'accusation". Certaines outrances de la voix publique seront ainsi corrigées, d'autres vérifiées en leur audace même. Ainsi, la Turquie d'Ibrahim apparaît comme l'ultime avancée de l'errant vers l'Est, "les Amériques et le continent d'Asie" devenant pour l'incarcéré volontaire de Bruges "ces régions où il n'irait pas" (ON, p. 702).

D'où l'importance, pour notre propos, de l'intermédiaire :

À Eyoub, le derviche Darazi avec qui [Zénon] avait fait amitié lui avait communiqué ses méthodes acquises en Perse dans un couvent

[2] *L'Œuvre au Noir*, p. 600 (titre abrégé par la suite en ON). Sauf indication contraire, nos références vont à l'édition des *Œuvres romanesques* à la Bibliothèque de la Pléiade, première impression, 1982 (abrégée en OR). Il nous arrivera de renvoyer aussi à l'essai de Marguerite Yourcenar, daté par elle de 1972, intitulé "Approches du tantrisme", dans les *Essais et Mémoires* parus en 1991 dans la même collection (abrégé en EM), à ses entretiens avec Matthieu GALEY (*Les Yeux ouverts*, Éd. du Centurion, 1980, abrégé en YO), ou aux *Entretiens radiophoniques [...] avec Patrick de ROSBO* (Mercure de France, 1972, abrégé en Ro).

[3] Voir ON p. 644-645 et 695 : ici la "Barbarie", et là "l'étroite maison de la côte barbaresque" sont situées "en Alger". Dans "L'Acte d'accusation", le "Barbare infidèle" qui règne "en pays barbaresque" commande néanmoins les flottes et les armées de la "Porte ottomane", laquelle ne s'ouvre que pour une "visite dans le Levant" (ON, p. 797). Faut-il encore citer "La Conversation à Innsbruck", où un Zénon amer et loin encore de toute sagesse, déclare à son cousin : "Je ne vous parlerai pas des mystères de l'Orient : ils n'existent point

L'Orient de Zénon

hérétique, car Mahomet a ses dissidents comme le Christ. (ON, p. 689-690)

Mais un religieux musulman, dont le titre persan de derviche, en dépit de sa noble signification de *pauvre*, peut s'attacher, pour un lecteur français moyen, à une forme curieusement giratoire de la piété, n'est pas le médiateur rêvé pour une sagesse d'Extrême-Orient. Ici encore, le lieu de la rencontre, plus propre à évoquer un compagnon de Mahomet, n'offre guère de garantie, ni même celui où l'initiateur de Zénon fut lui-même initié, les origines aryennes de la Perse contribuant plutôt à faire ressortir la scission entre les lignées iranienne et indienne d'une pensée mystique. En outre, un couvent dit "hérétique" ne se prédispose pas à la transmission rigoureuse d'une tradition.

Ces remarques ne sont que préliminaires, et le propre d'une pensée, dans une œuvre à plus d'un titre initiatique, est sans doute de se faire reconnaître peu à peu, en dépit de ses masques. Tâchons de voir plus précisément à quelles pratiques se livre Zénon et quelle valeur, en particulier, l'écriture de "L'Abîme" leur confère.

1 La régression préliminaire

Partons d'une vue d'ensemble du roman et de sa genèse. Par rapport à la première version de l'aventure, publiée en 1934, mais que Marguerite Yourcenar fait remonter à ses vingt ans sans préciser davantage, le remaniement des années soixante permet la maturation du héros, que la systématique alchimique du Grand Œuvre tend à présenter comme un accomplissement, sans toutefois la dissocier de la mort violente. Sur cette voie, "Le Retour à Bruges", dont le stéréotype, Rodenbach aidant, fonctionne pour le lecteur moderne comme celui de la ville morte, aura été l'incarcération volontaire de l'errant dans "La Vie immobile", avant-goût de "La Prison", que clôture "La Fin de Zénon"^[4]. À peine revenu dans l'univers du roman après une absence de

[...] (ON, p. 643), concédant tout au plus au berceau des civilisations ses "anciens hypocaustes" et ses "étuves" (ON, p. 654).

[4] Rappelons que "La Vie immobile" et "La Prison" sont les titres des seconde et dernière parties du roman, "Le Retour à Bruges" et "La Fin de Zénon" ceux des premier et dernier chapitres de cet ensemble, où l'on trouve le plus gros de la réécriture de 1968. Le rapport de ces derniers est par avance explicité : "Sa vie sédentaire l'accablait comme une sentence d'incarcération", toutefois révoquant (ON, p. 684).

quelque vingt-cinq ans, et regagnant Bruges pour “s’y faire oublier” (ON, p. 670), le héros y trouvera sa perte. Le titre de “L’Abîme”, dans cette perspective, creuse un vertige, même si l’oubliette brugeoise sera pour Zénon le terreau de la mémoire, où resurgit le passé.

L’expérience commence néanmoins en surface, attestant les modifications de forme et de substance subies par l’incarcéré, puis la perte, dans sa conscience, des repères spatio-temporels, lieux et temps s’interpénétrant dans un constant échange qui compense son immobilité physique. Toutefois la métaphore du gouffre y est dès ce moment suggérée, renforçant l’aspect négatif du passage, mais agitée par l’impatience cognitive et traversée par la violence d’un dynamisme du vécu :

Cette existence immobile bouillonnait sur place ; le sentiment d’une activité presque terrible grondait comme une rivière souterraine. (ON, p. 685)

L’imaginaire de l’abîme imprègne encore la fin du paragraphe, dans les formules de synthèse provisoire consacrées à ces premiers aspects de l’introspection. On ne s’étonnera pas que le terme titulaire du chapitre, associé à l’adjectif titulaire du roman, transparaisse immédiatement après, intégré à une comparaison qui donne pour la première fois à l’expérience une connotation religieuse, fût-ce par référence à une religion qui n’appartient ni à l’Orient, ni à Zénon :

[...] la forme n’était plus que l’écorce déchiquetée de la substance ; la substance s’égouttait dans un vide qui n’était pas son contraire ; le temps et l’éternité n’étaient qu’une même chose, comme une eau *noire* qui coule dans une immuable nappe d’eau *noire*. Zénon *s’abîmait* dans ces visions comme un chrétien dans une méditation sur Dieu. (ON, p. 686 ; nous soulignons)

Dans cette première phase de l’exploration, Zénon examinant “l’acte de penser” plutôt que ses produits (ON, p. 686), les idées se discréditent, métaphorisées par des figures dites vaines, qu’elles soient géométriques ou de cristal^[5], et dès lors assimilées à des accouchements monstrueux ou à d’abstraites ferrailles rouillées par le faux, avant de tomber en poussière. Critique, donc, de la

[5] Elles préfigurent le dialogue de Nathanaël et de Belmonte dans *Un homme obscur*.

raison pure, et même des “purs concepts” que l’effort de “descendre plus profondément” à leur recherche a pu atteindre (ON, p. 687). La démarche reste néanmoins celle de l’examen : Zénon “s’examinait pensant” (ON, p. 686). À noter que le second type de métaphorisation déjà observé apparaît à nouveau, que le texte désigne lui-même comme une “métaphore plus fluide” (*ibid.*) de l’entendement humain : une masse d’eau, que le philosophe voit “sous lui” (*ibid.*), les formes qui paraissent “à la surface du gouffre” s’affaissant ou fuyant comme des épaves entraînées par un flux désordonné (*ibid.*). Le seul sentiment exprimé étant l’angoisse.

2 L’eau et le feu. La participation douloureuse au cosmos

La continuité métaphorique assurée par le gouffre et le flot abyssal peut apparaître comme un premier élargissement cosmique de l’introspection. Elle prélude en tout cas à un nouveau tour de l’expérience, que la culture occidentale aura tendance à rattacher à la théorie grecque des éléments, à moins que ce ne soit à sa résurgence bachelardienne, mais qui s’en tiendra à deux d’entre eux seulement, l’eau et le feu, la systématique n’étant pas la manière préférée de Marguerite Yourcenar. Il est plus important d’y lire le passage de la réflexion sur la pensée à ce que le texte nomme “une méditation informulée sur la nature des choses” (ON, p. 688). C’est toujours un “examen” (ON, p. 687), mais qui corrige un vice de “l’entendement” (ON, p. 688) : il s’agit d’entrer dans la “substance individuelle” des objets, plutôt que de “s’en servir”, et pour cela, renoncer “pour un temps à l’observation” (*ibid.*). L’imagination y aura sa part (ON, p. 689). L’eau, dès lors, peut “envahir la chambre” (ON, p. 688). Il n’est pas insignifiant qu’elle soit alors comparée à “la marée du déluge” (*ibid.*), à l’eau qui détruit tout.

De cette eau extérieure, Zénon “rentré dans sa chair” glisse à l’eau intérieure, présente dans le corps, et de là au feu, dont, nous dit-on, “il s’était de tout temps senti une parcelle” (*ibid.*) et qui fonctionne en effet dans le roman comme un de ses attributs, aux sens multiples et contradictoires. De la chaleur animale au bûcher, le parcours est certes de l’intérieur à l’extérieur, mais l’évocation du supplice, auquel il s’attarde alors, associe atrocement les deux, le feu du bûcher dévorant le corps supplicié. L’eau extérieure elle aussi avait prise sur lui : sa marée “l’emportait cadavre” (*ibid.*). Si cosmos il y a, le héros n’y participe que pour disparaître. Le cosmos

au sens précis n'apparaît d'ailleurs qu'au terme de ce mouvement et à distance infinie : du bûcher, on passe au "feu inaccessible des astres". Zénon, cette fois, sue d'angoisse (ON, p. 689). Tout au plus considère-t-il ces astres "avec une sorte de froid amour", premier indice d'un affect en quelque sorte dénaturé (*ibid.*)^[6].

3 Les méthodes de Darazi. Participation au divin et tentation du suicide

La phase qui suit pourrait apparaître comme une annexe de la précédente dans la mesure où l'on revient à une forme d'intériorité du corps. Il s'agit toujours d'une "méditation", mais qui n'exclut pas l'"observation raisonnée" (ON, p. 689). Il n'est pas négligeable qu'une longue pratique médicale préside à ce retour au corps dont Zénon a fait "son principal sujet d'étude", passant des années à "anatomiser la machine humaine" (*ibid.*). Néanmoins, il importe d'explorer plus audacieusement ce royaume, pour une expérience sans commune mesure avec les "expérimentations dites *in anima vili*" (ON, p. 690). À cette fin, on a recours à des "méthodes" (ON, p. 689), le pluriel n'étant peut-être pas le choix le plus propre à les rehausser. Sans aller jusqu'à y voir de vulgaires "recettes" – le mot leur sera pourtant appliqué un peu plus loin et dans le même contexte^[7] –, on peut s'étonner qu'elles ne soient pas valorisées davantage. À défaut de mieux, seul le fait de les dire "acquises" (ON, p. 689) leur accorde indirectement un statut de connaissances. Rien de plus.

C'est ici que le derviche trouve pourtant son utilité. C'est à lui que Zénon doit ces "recherches" qui mènent "plus loin", cette technique de respiration qui a la précision d'une gymnastique^[8],

[6] L'expression est assez singulière pour faire penser à la "froide bonté" du médecin pour sa demi-sœur Martha, au chapitre des "Fugger de Cologne" ; ou encore à "sa froide compassion de médecin" – mais c'est dans les entretiens avec Matthieu Galey, non dans le roman, que Marguerite Yourcenar emploie cette expression. Si l'adjectif insolite se multiplie, c'est pour souligner une apparence due au sang-froid et au contrôle de soi ; mais l'affectivité concédée, d'être ainsi maîtrisée, croît sans doute en intensité.

[7] ... et précisément à propos de l'intermédiaire : "Usant des recettes de Darazi, il essayait de faire glisser sa conscience du cerveau à d'autres régions de son corps" (ON, p. 691).

[8] À nouveau, le mot est de Marguerite YOURCENAR, mais dans son "Approches du tantrisme" : gymnastique "spirituelle", il est vrai (EM, p. 399), et nous n'allons pas utiliser à notre avantage un métatexte d'auteur dont nous contesterons en fin d'argument la valeur d'autorité exagétique.

mais permet à l'expérimentateur de "se rédui[re] sciemment à n'être qu'un sac d'air faisant équilibre aux forces du ciel", l'expression citée empruntant à la fois à une imagerie dévalorisante de type breughelien ou boschien, autant qu'à la volonté de lucidité du scientifique, et enfin à une perspective mystique, celle-ci susceptible d'impliquer une résistance au cosmos autant qu'une participation religieuse (*ibid.*). Mais voici la méthode – elle tient à vrai dire en deux lignes :

Couché sur le dos, rétractant les muscles du ventre, dilatant la cage du thorax [...], il gonflait soigneusement ses poumons [...] (*ON*, p. 690)

Présentée comme telle, dans une description technique des opérations corporelles accomplies, et reliée, à quelque nuance près, à la formule qui clôtura l'épisode, "faire glisser sa conscience du cerveau à d'autres régions de son corps" (*ON*, p. 691), l'expérience peut s'apparenter, autant qu'à l'indianité, à la didactique du *Training autogène*, méthode de relaxation mise au point par le psychanalyste freudien J. H. Schultz à partir de 1929^[9]. La méthode de Schultz comporte d'ailleurs un "exercice de la chaleur" propre à nous renvoyer à la section précédente. Mais c'est l'exercice de la respiration qui nous intéressera le plus, dans la mesure où on y trouve une formule proche du conseil ultime de Darazi : "respirer jusqu'aux racines de l'être" (*ON*, p. 690). "Tout mon être respire", propose la version française de Schultz^[10]. Les deux formules ne se superposent pas. Celle du derviche, de "mon être" à l'"être", plonge plus loin. Le sujet sort du Moi, si même il suffit d'une même inspiration – aux deux sens du terme – pour fonder les deux pensées. Toute la métaphysique de la méthode est là. Mais c'est assez pour qu'on l'y reconnaisse, Marguerite Yourcenar la

[9] *Seelische Krankenbehandlung* a paru en 1929, *Das autogene Training* en 1932. La traduction française du second ouvrage a paru aux Presses Universitaires de France en 1958 sous le titre *Le Training autogène* et sous la direction de R. Durand de Bousingen, qui développa la méthode en France. Nos références vont à sa 7^e édition (1958) et à son annexe ("Manuel pratique du training autogène"). Je remercie Michel Breulet, promoteur de la méthode en Belgique, de m'avoir introduit dans ses arcanes. Sur le rapprochement pensée bouddhique et psychanalyse, voir notre annexe.

[10] "Manuel [...]" p. 13. On peut se demander lequel influence l'autre, et par quels intermédiaires, ou de quelle relation indirecte ils sont les témoins. Sentiers enchevêtrés. Schultz lui-même réfère à la pensée indienne pour attribuer à l'héritage bouddhique la formule en cause : "tout mon être respire" (*Le Training [...]* p. 264).

première : la vie immobile engage Zénon “sur une piste métaphysique” où “passer en quelque sorte du connaître à l’être” (Ro, p. 117).

Reste que le corps, pour Zénon, reste un “abîme” (ON, p. 690), “où nous sommes prisonniers” (ON, p. 689), et que son expérimentation varie significativement ses objets, de la respiration cosmique à la strangulation lente, des irrégularités du pouls à la masturbation, du jaillissement des larmes à l’alchimie des excréments, avec un intérêt particulier pour ce qui se soustrait à son contrôle. Cet éclectisme des phénomènes a sans doute pour but de montrer que rien n’échappe à l’observateur dans son effort de lucidité, ni ne le rebute. Mais une part d’entre eux contribue à ce que cette exploration soit descente dans une “opaque nuit intérieure” et n’apporte que “quelques lueurs dans ces galeries noires”, l’humanité évoquée à cette occasion l’étant pour son “horreur devant l’inéluctable et secrète routine du corps” (ON, p. 691). Pour Zénon lui-même, “ce corps si riche en obscurs pouvoirs [est] défectible” (*ibid.*). Si Darazi et son inventaire des neuf portes du corps humain sont à nouveau convoqués ici, et sans ménagements pour cette classification primaire^[11], c’est qu’ils font comprendre combien il est facile de faire mourir un homme en obstruant l’une ou l’autre de ces portes. De là que Zénon lui-même soit tenté de rejeter “cette encombrante enveloppe”, “ce pesant support” : “*Exitus rationalis*”. L’injonction, toutefois, n’est pas exécutée : il est “trop tôt” pour ce remède (ON, p. 692).

Beaucoup plus tard dans le chapitre, Darazi sera bien dit “s’[être cherché] un dieu plus voisin de soi que sa veine jugulaire” (ON, p. 700), où l’objet de la quête et l’emploi du pronom réfléchi dépersonnalisé pourraient rejoindre le *distinguo* thibétain entre le soi et le Soi. Mais c’est à l’occasion d’un affrontement théologique, vraisemblable certes et néanmoins imaginaire et ludique, où Zénon se plaît à opposer deux de ses anciens maîtres – le derviche et l’alchimiste – dont il se donne à lui-même la comédie sans qu’aucune majuscule ne vienne relever ni *soi*, ni *dieu*. Dans ce rapprochement factice des disputeurs, c’est à un troisième larron, selon une tradition éprouvée, Jean Myers le sceptique, qu’appartient, sinon le dernier mot, du moins le seul rire, “à

[11] Elle n’est, pour Zénon, qu’une “grossière tentative de classification d’anatomiste à demi barbare” (ON, p. 691-692). Darazi sera encore nommé pour sa façon de compter “d’après l’ère de Khosroès” (ON, p. 702).

bouche fermée” (*ibid.*) : c’est son ironie qui fait office de clôture. Ajoutons que le choix de la veine jugulaire dans la représentation du corps prêtée à Darazi, outre qu’il rappelle sa classification des neuf portes et notamment des portes de sortie, pourrait bien rejoindre en Zénon – *exitus rationalis* – la tentation suicidaire.

Beaucoup plus tard dans le roman, au chapitre de “La Promenade sur la dune” et dans la solitude propice au bain lustral, la pratique respiratoire, à nouveau sous l’égide de Darazi, retrouvera sa valeur de représentation de la transcendance, aux dimensions, non plus de l’espace infini, mais du temps sans bornes :

Darazi avait parlé de myriades de siècles qui ne sont qu’un temps d’une respiration infinie. (*ON*, p. 764)

Sans doute s’agit-il moins d’associer le temps humain à l’éternité que de le réduire à un temps du souffle infini. Néanmoins l’inspiration cette fois est divine, et d’autant plus qu’on n’identifie pas la bouche d’ombre. Mais qui parle ? Dans ces paroles narrativisées, mais proches de la citation, dont la contemplation du temps infini a permis la résurgence, rien n’implique que Zénon s’y rallie jusqu’au dernier mot. La correspondance amicale n’est pas l’adhésion. Nous sommes dans l’exercice de la réflexion, voir du reflet, non de la méthode.

4 Voyage dans le passé. Le Grand Œuvre

Au chapitre de “L’Abîme”, la suite de l’expérience n’est plus que réminiscences de l’errance et réflexions sur les influences subies et l’inconstance du moi. Tout au plus la considération des choses, entraînant l’esprit à raviver la plante ou l’animal dont elles sont issues – et la table redevient arbre, et la plume redevient oiseau –, constitue-t-elle une nouvelle échappée du moi.

C’est à la suite de ces diverses résurgences du souvenir que l’alchimie est convoquée on ne peut plus explicitement pour rendre compte de l’évolution de Zénon, renforcée dans sa valeur explicative par son rapport au titre de l’œuvre. Sous la formule introductive de “*solve et coagula*” (*ON*, p. 702), ce sont les trois phases du Grand Œuvre qui sont alors caractérisées, celle que Zénon a connue jusqu’ici et qui est dite avoir pris toute sa vie étant comme il se doit l’Œuvre au noir, tandis que l’Œuvre au blanc et

l'Œuvre au rouge restent pour lui problématiques, mais possibles. Historicité oblige, et quels que soient les rapports profonds de la pensée alchimique et de la sagesse extrême-orientale, seule la première est appelée à coiffer, au terme de l'expérience, les héritages de toutes espèces dont celle-ci a pu faire état. Darazi n'y changera rien. C'est l'alchimie et non le Bouddha qui fournira l'exergue de "La Vie immobile" : "*Obscurum per obscurius / Ignotum per ignotius*" (ON, p. 672).

On notera que la métaphore de l'abîme fait alors surface, mais pour s'altérer. La fin du chapitre dit l'alchimiste sorti du "défilé noir" (ON, p. 705), image moins vertigineuse que celles auxquelles on nous avait habitués, plus proche du labyrinthe que du gouffre, et d'un labyrinthe accouchant pour l'heure d'une issue présentée comme un regain de vie – seule concession peut-être à la bienfaisance de la pratique tantrique. La concurrence des métaphores, toutefois, n'est pas actualisée dans "L'Abîme". Mais on sait l'importance du labyrinthe, qu'il soit du monstre ou du monde, pour l'écrivain, et que son œuvre s'achève, sans s'achever, sur des "sentiers enchevêtrés"^[12]. Le motif, que l'on sache, n'appartient pas à la représentation bouddhique de l'évolution intérieure. Pour Marguerite Yourcenar, le labyrinthe est toujours présent au moment de la mort de Jerry Wilson, dans la lettre à Fance Franck du 4 mars 1986, pour traduire la première et seule sensation provoquée par cette disparition : "l'horreur des labyrinthes tortueux et des fumées remplacée seulement par un écran noir". Elle remercie ensuite la correspondante d'y avoir substitué une image solaire, mais d'un "soleil étincelant et froid" : celle de "la chambre vide", signe d'"une définitive et parfaite absence". La seule observation qui effleure notre sujet s'enferme dans l'opacité de l'objet : "[...] le vase rouge que je suppose d'argile, un de ces vases paysans de l'Inde qu'il aimait tant"^[13].

Conclusions. Une contradictrice de poids

Mais revenons au personnage, sans pour autant quitter l'auteur, mais sans pour autant alléguer celle-ci comme la seule autorité en la matière. Disons-nous avec elle que l'expérience de

[12] "Les Sentiers enchevêtrés" est le titre du dernier chapitre du *Labyrinthe du monde*.

[13] Marguerite YOURCENAR, *Lettres à ses amis et quelques autres*, éditées par Michèle SARDE et Joseph BRAMI, Gallimard, 1995, p. 672.

L'Orient de Zénon

l'abîme aura surtout été pour Zénon "le résidu d'une vie" (YO, p. 175), ou encore, que notre chapitre est le seul qui lui donne, pour se construire, une chance "dont il ne profite pas" (Ro, p. 54) ? Ou, pour le dire d'une autre manière, que les accointances avec les sagesse d'Orient ne sont dans ce chapitre que virtuelles, sans que rien ne les authentifie à coup sûr, ni ne les conduise à leur fin ?

L'absence d'autres aspects majeurs du tantrisme – ou relevés comme tels par Marguerite Yourcenar – n'est pas fait pour modifier cette impression et l'écoute de leur possible écho nous oblige assez vite à sortir de notre chapitre. S'il fallait trouver dans *L'Œuvre au Noir* un équivalent approximatif de la mystique thibétaine, c'est, toujours selon l'écrivain, au prier des Cordeliers qu'il faudrait la demander, dans la mesure où sa mort est sacrificielle, et sacrifice du sacrifice, conformément au *Chod* tantrique (Ro, p. 136). Zénon, quant à lui, accomplit sa plongée dans le corps, mais il se refuse à y voir le "Dieu ouvrier" des dévots, et n'a même pas "le respect des athées pour ce fortuit chef-d'œuvre" (ON, p. 691)^[14]. Quant à l'érotisme tantrique, il serait simpliste de le reconnaître dans les plaisirs adolescents des adamites, Cyprien, Idelette et leurs compagnons, même si le titre du chapitre, empruntant ironiquement aux jugements de l'époque, les condamne comme "Les Désordres de la chair"... Encore est-ce là l'occasion de mettre à distance les plaisirs charnels, les débauches passées de Zénon ayant "somme toute été rares et brèves" (ON, p. 694). Les curieux du tantrisme resteront à cet égard sur leur faim. Même la réminiscence du noble personnage de la dame de Frösö, ou d'Aleï, le disciple aimé, est reniée comme "surfais[ant ...] l'aventure charnelle" (ON, p. 697). En revanche les préférences de Zénon en matière d'amour, de par les règles du temps, appellent à nouveau la métaphore que nous connaissons bien : "plongée dans le monde qui bouillonne sous-jacent au visible et au permis" (ON, p. 694).

Est-ce assez pour conclure ? Pas sans avoir parcouru, sur notre sujet, une prise de position péremptoire de Marguerite Yourcenar, qu'on nous permettra d'évoquer et même de citer longuement.

[14] Qu'en passe de flamber il se découvre un "dieu présent" dans sa chair (ON, p. 821) pourrait le rapprocher de la religiosité du derviche si la Note érudite annexée au roman n'attribuait à l'hermétisme la tendance à placer "un Dieu latent à l'intérieur des choses" (ON, p. 842). Darazi, curieusement, est totalement ignoré par cette même Note finale.

En 1971, trois ans à peine après la sortie du livre, elle commence par souligner pour Patrick de Rosbo l'importance de Darazi :

[...] ce qui engage Zénon dans ce sentier longeant "l'abîme" [...], c'est le fait qu'il a connu en Turquie un hérétique chiite, un Iranien appelé Darazi, qui a lui-même pratiqué au cours d'un séjour dans l'Inde des méthodes de méditation de type yogistique et tantrique. (Ro, p. 117-118).

L'image de l'abîme telle que nous l'avons vue, insistante, en arrière-fond vertigineux de notre chapitre ne nous avait pas habitués à ce qu'on y trouve un *sentier*, grâce auquel il soit possible de le *longer*. Mais les informations nouvelles attachées à la personne de l'intermédiaire précisent sans ambiguïté l'origine et le type de ses méthodes, levant tous les doutes sur leur indianité.

Plus significatif encore, Marguerite Yourcenar déclare ensuite à son interlocuteur que Zénon dans sa cellule met en œuvre "toutes les forces de son corps" à "dépasser, en quelque sorte, l'humain" (Ro, p. 118). Et l'auteur de rappeler l'ambitieux projet d'un clerc de vingt ans : "Il s'agit d'être plus qu'un homme" (ON, p. 564)^[15]. Or, c'est en 1952 qu'elle déclare avoir acquis "un de ces ouvrages qui pendant des années vous alimentent, et, jusqu'à un certain point, vous transforment" (EM, p. 398), un ouvrage qui lui apporta "davantage encore" qu'un savoir : "l'exposé d'une méthode" (EM, p. 399) : *Lo Yoga della potenza*, de Julius Evola^[16], où l'on peut lire, dès la deuxième page, que le tantrisme peut "élever l'homme au dessus de lui-même". Est-ce à dire que la lecture d'Evola est à la base de la rodomontade de Zénon, et que le héros jeune serait plus explicite de l'essentiel qu'au terme de sa vie errante ?

Continuons toutefois l'exposé de Marguerite Yourcenar à Patrick de Rosbo. Voici comment elle se représente Zénon au chapitre même de "L'Abîme" :

[15] Argument de plus pour le raisonnement de l'écrivain, le propos n'apparaissait pas dans *D'après Dürer*. Zénon a toujours vingt ans dans le texte de 1968, mais c'est l'écrivain en pleine maturité qui lui prête l'audacieuse pensée.

[16] P. 12. Nous le citons dans la traduction française de Gabrielle ROBINET : *Le Yoga tantrique/Sa métaphysique/ses pratiques*, Fayard, 1971 (Documents spirituels n° 4), dont Marguerite YOURCENAR considérait qu'elle avait traduit "plus sagement" le titre (EM, p. 398) et à laquelle renvoie d'ailleurs "Approches du tantrisme". À noter que le *Chod* s'y trouve décrit p. 134.

L'Orient de Zénon

[...] le voilà maintenant, presque sans s'en apercevoir, occupé à être plus qu'un homme. Comment ? D'abord par l'analyse de toutes les représentations, de tous les systèmes qu'il décrit [...] s'annulant les uns et les autres comme les vagues au cours de ses traversées. Il étudie les rapports du corps et de l'esprit. Il se demande par quels moyens son esprit gouverne son corps, et parfois son corps son esprit. Il cherche à éliminer sa propre personnalité pour retrouver en soi simplement les grandes présences élémentaires, l'eau, le feu, l'air, le mouvement, – et à passer de la vie à la mort. Il fait la fameuse et sombre expérience (qui est d'ailleurs, comme les précédentes, une expérience bouddhique), celle des os, durant laquelle il se voit déjà mort, sorti de la chair, réduit aux os qui furent son support et sont la preuve qu'il ait existé. Il sort du temps. Il joue avec le temps. [...] “Tout est autre”, songe-t-il [...]. Tout ce qui l'entoure est passager, et lui-même plus passager encore [...]. Et il s'aperçoit alors qu'il est en train de faire la grande expérience alchimiste, [...]. Il est en train de vivre l'œuvre au noir, c'est-à-dire la période de dissolution et de calcination de tous les concepts [...] (*Ro*, p. 118-120).

Que nous offre-t-on, sinon la synthèse du chapitre ? Et qu'avons-nous fait, que Marguerite Yourcenar n'ait fait avant nous, propre à nous confondre ? Les éléments complétés, fût-ce en omettant la terre et en privilégiant le mouvement, et surtout restitués à une conception tantrique dont fait justement état Julius Evola^[17], la confirmation bouddhique aboutissant à la consécration alchimique, n'est-ce pas suffisant pour que le commentateur sceptique se dissipe – selon une formule qui plaît à l'écrivain – comme “cendre au vent”^[18] ? D'autant qu'un des détails intégrés à la synthèse, l'expérience des os, y est développé d'une manière particulièrement fidèle à ce passage du roman :

[Zénon] portait son attention sur la stable armature des os cachés sous la chair, qui dureraient plus que lui, et seraient dans quelques siècles les seuls témoins attestant qu'il avait vécu . Il se résorbait à l'intérieur de leur matière minérale [...]^[19].

[17] *Op. cit.*, p. 74-75. Les “grands éléments” mentionnés sont “l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre” : la correspondance n'est donc pas totale, ni avec le commentaire, ni avec le roman, qui n'utilisait que le feu et l'eau (voir *supra*) ; d'autant que l'exposé d'Evola fait intervenir une théorie complexe pour distinguer la perception sensorielle de l'expérience intérieure, théorie qui n'a pas son correspondant dans notre chapitre, où la méditation sur l'eau et sur le feu est d'ailleurs antérieure à l'entrée en scène de Darazi.

[18] *ON*, p. 702 et *Ro*, p. 120.

[19] *ON*, p. 691. Voir encore, à ce propos, les “Carnets de notes de *L'Œuvre au Noir*”

Il faudrait se rendre à ces raisons si le commentaire d'auteur, formulé *a posteriori*, avait *a priori* privilège d'autorité. Nous pensons qu'il n'en est rien, et que l'auteur qui se commente peut faire œuvre nouvelle, ou du moins renouveler son œuvre. Changer de genre, c'est déjà changer de pensée. Pour qui a l'habitude d'être seul maître de son écriture, rien n'empêche aussi bien de donner après coup aux errances mentales d'un personnage, consciemment ou non, une cohérence qu'elles n'avaient pas. Pour peu que le personnage de Zénon soit véritablement fraternel à l'écrivain, rien n'exclut que, le précédant ou le rejoignant sur le grand chemin initiatique, elle ait elle-même progressé dans la voie ainsi figurée. Libre enfin à l'écrivain de faire de lui un second Darazi, et du voyageur imaginaire au royaume du Grand Daïr, un Zénon disciple du Zen^[20]. Ne fait-elle pas de ce Darazi, dans une lettre tardive à André Delvaux, un philosophe soufi rencontré à Constantinople et qui prend lui-même la parole pour dire : "Apprends à faire de Dieu quelque chose de plus proche que ta veine jugulaire. Dieu est toi. Dieu est l'ami"^[21], ce qui donne à l'image peu flatteuse commentée plus haut une valeur que l'ironie n'altère plus ?

L'expérience des os est cependant un argument considérable. Il a la taille du détail, mais le poids de l'irréfutable : c'est en effet le lieu du commentaire où celui-ci correspond le mieux au texte commenté, si même il en est la dramatisation. Que l'expérience des os ne soit pas mentionnée dans Evola n'est pas un contre-argument – Marguerite Yourcenar, aussi bien, la dit bouddhique et non tantrique. Mais un argument n'emporte pas un ensemble. On devait s'attendre à ce que, cherchant à éclairer ou à établir un rapport entre Zénon et le bouddhisme, l'écrivain réfère au passage le plus probant. Mais s'il est seul probant, l'expérience de l'eau et du feu mentionnée dans les "Carnets de notes" n'ayant pas la

édités par Yvon BERNIER dans la *Nouvelle Revue Française*, n° 452, septembre 1990, p. 38 : "Les méditations de Zénon dans "L'Abîme" sont en partie de classiques méditations bouddhiques (l'eau, le feu, les ossements)". Ces notes auraient été rédigées pour la plupart, nous dit Yvon BERNIER, "entre 1965 et 1968. Il est encore une autre prise en considération des os dans notre chapitre, alchimique celle-là, qui ne peut guère concurrencer la nôtre : "Zénon revoit Don Blas de Vela l'entraînant dans les cendres des bûchers, à la recherche de ce "luz de la tradition hébraïque", semence osseuse de résurrection (ON, p. 689). Mais ce n'est qu'un souvenir, qui n'implique pas l'adhésion du disciple.

[20] Le terme, dans l'œuvre de fiction, n'apparaîtra que pour signer l'exergue de *Souvenirs pieux*.

[21] *Lettres à ses amis et quelques autres*, op. cit., p. 680.

même précision, suffit-il à confirmer la thèse pour le reste du texte ? Tout au plus atteste-t-il que la concordance est vérifiable pour cette fois, et donc que la matière bouddhique était bien présente dans la pensée de l'écrivain, de manière insondable, à ce moment de l'écriture. Mais c'est précisément à propos d'une expérience "fameuse et sombre", qui se passe dans l'"opaque nuit intérieure" (ON, p. 691), et que le commentaire, dans la mesure où il diffère du texte, fait plus noire encore – car voir la "stable armature" des os, "qui dureraient plus que lui", ce n'est pas véritablement "se voi[r] déjà mort". Bouddhisme, soit ; mais de l'abîme^[22].

Notre rôle en ces pages n'était que de soupeser la différence. Pour nous, la métaphore l'emporte, dans la fiction de "L'Abîme", sur la pensée. Rien ne peut empêcher que l'arrière-fond du chapitre soit un tréfonds, une *Œuvre au noir*. L'image du gouffre n'est pas pour cette fois l'équivalent symbolique d'un nirvana de sérénité. La perte du moi dans les galeries obscures ne s'équilibre d'aucune manière d'un investissement divin.

Résidu d'une vie ou sortie de soi ? Il serait trop facile et à certains égards déplacé de mettre l'auteur en contradiction avec elle-même jusque dans ses commentaires. Laissons plutôt Zénon penser par lui-même, autant que le lui permet sa condition de personnage, et ce sera penser comme on songe. Quittant sa cellule, au terme de notre chapitre, pour une promenade botanique, il s'endort l'œil contre sa loupe, y découvrant au réveil, non point Dieu sous quelque nom que ce soit, pas même celui de *l'Innommé*, mais "une bête extraordinairement mobile, insecte ou mollusque qui bougeait dans l'ombre" (ON, p. 705), et qui n'est autre que son œil anormalement grossi : narcissisme au microscope où, comme le premier Narcisse, il ne se reconnaît pas d'abord^[23]. Si Zénon compare ensuite cet œil démesuré, isolé de tout visage, à "l'œil de Dieu dans certaines estampes", c'est tout au plus pour marquer l'importance du symbole virtuel, et précisément qu'il tient ici lieu de dieu. Car pour lui, "rien de théorique à tirer de cette vision qui accrût bizarrement sa connaissance de soi". Animalisé et non

[22] Signalons encore que l'interview inédite accordée en juin 1971 au cercle brugeois Moritoen à propos de *L'Œuvre au Noir* ne mentionne à aucun moment l'inspiration bouddhique. Pas plus que les interviews par Jean CHALON et C. C. BJURSTRÖM, tous deux en 1968.

[23] ... où la nausée sartrienne, notons-le, n'a pas de place.

divinisé, il ne voit que lui-même : “Il s’était vu voyant”. Vision sans voyance, voyance sans vision. La seule intrusion de la transcendance, à la faveur d’une comparaison qui rejoint notre sujet, est dans le comparant : “En un sens, l’œil contrebalançait l’abîme” (*ibid.*). Transcendance vers le bas.

Il faut le répéter, ne fût-ce que pour rouvrir de façon provocante un débat qui ne saurait sans doute se régler ici : l’indianité de “L’Abîme” n’est qu’une virtualité incertaine de ce chapitre. L’auteur veille, à l’intérieur de *L’Œuvre*, à ne pas la transformer en adhésion, même si son commentaire, hors de cette œuvre, tend à en accréditer l’influence. Pour nous, la dominante de “L’Abîme” est moins l’obscurité du moi que la noirceur du gouffre, justifiée par avance comme emblème du roman tout entier. L’œil qui compense l’abîme n’est pas l’œil d’un voyant. L’homme Zénon n’y est pas plus qu’un homme. L’érudition yourcenarienne, son sérieux même, son ouverture aux modes de penser de l’Orient, servent ici un art consommé de l’à peu près, une rigueur de l’approximation qui donnent à la pensée du personnage, tout fictif qu’il est, une manière d’indépendance vis-à-vis de toute forme de pensée, bouddhisme y compris^[24].

PENSÉE BOUDDHIQUE ET PSYCHANALYSE

Marguerite Yourcenar se serait sans doute indignée du rapprochement, à la suite de Julius Evola, pour qui il serait absurde d’établir une relation entre le yoga et la psychanalyse parce que celle-ci “se place sur le plan de la simple phénoménologie psychologique et, surtout, donne une valeur absolue à l’inconscient et l’hypostasie, en fait une entité impénétrable”, tandis que “l’inconscient dont il s’agit dans le yoga ressort au contraire des principes ontologiques et des réalités métaphysiques [...]” (*Le Yoga tantrique*, p. 217 et 218). Pour elle – et ce n’est pas une concession –, la méthode bouddhique est sous-tendue par “une psychologie qui mérite à bon droit d’être qualifiée de psychologie des

[24] On n’en dirait pas autant du chapitre de “La Promenade sur la dune” au moment du bain lustral (*ON*, p. 766), ni de celui de “La Visite du chanoine”, à propos de ce “dieu présent dans [la] chair” (*ON*, p. 831). Quant à la signification de “La Fin de Zénon” et du soleil sanglant pour notre propos et pour la signification générale de *L’Œuvre*, nous l’étudions dans une communication intitulée “Déconstruction de *L’Œuvre au Noir*”, au colloque *Dix siècles de littérature française*, Université de Liège, mai 1991, à paraître incessamment dans les Actes.

L'Orient de Zénon

profondeurs, [prenant] elle-même appui sur une métaphysique”, laquelle ne tombe pas dans l’erreur occidentale qui consiste à opposer le corps et l’âme. Et sur cette voie, le perfectionnement profite, non à l’individu ou à la personne – non à *mon être* –, mais à *l’être*. (“Approches du tantrisme”, *EM*, p. 399).

SCHULTZ, de son côté, sous le titre “Méthodes apparentées”, s’est intéressé dans son *Manuel* aux “Exemples fournis par l’ethnologie et la psychologie des religions. Au chapitre du *Yoga*, il consigne, parmi les degrés nécessaires à délivrer l’âme des liens de la matière et de la pensée, le *Pranayama* ou contrôle du souffle. Ces références aux antécédents religieux de la relaxation n’impliquent pas une équivalence entre les pratiques, ni entre les finalités : il suffit, pour qu’elles diffèrent, que diffèrent les buts visés : activité ou passivité, union au cosmos ou bien-être corporel, avec ce qu’ils comportent, l’un d’effacement du moi, l’autre de simple détente. L’expérience mystique ne se confond pas avec l’art de guérir, pas plus que l’extase avec l’hypnose (*Manuel*).

Le dialogue entre science et croyance, on le voit, se réduit à se distinguer. Mais où situer Zénon, ce médecin en avance sur son temps, attaché à l’étude du corps et néanmoins, fût-ce par amitié pour le prier, sondeur d’âme? L’ironie de l’écriture fait que le personnage se distingue en cela de sa créatrice.