



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>



École doctorale Fernand-Braudel

Centre de recherche Écritures (EA 3943)

**LES ENJEUX DE LA REPRÉSENTATION DU DÉSERT DANS
LA LITTÉRATURE FRANCOPHONE CONTEMPORAINE.**

**LECTURE DE : *LES MARCHES DE SABLE* D'ANDRÉE CHÉDID, *MARIE
D'ÉGYPTE* DE JACQUES LACARRIÈRE ET *MACAIRE LE COPTE* DE
FRANÇOIS WEYERGANS.**

Thèse présentée par M. Brice Ipandi

Pour l'obtention du doctorat en

Langues, Littératures et Civilisations

spécialité Littérature française

Sous la direction de M. Jean-Michel Wittmann

Le 10 octobre 2014

Composition du jury :

Mme Sylvie FREYERMUTH, Professeure des universités, Université du Luxembourg.

M. Pierre HALEN, Professeur des universités, Université de Lorraine.

Mme Than-Van TON-THAT, Professeure des universités, Université Paris Est Créteil.

M. Jean-Michel Wittmann, Professeur des Universités, Université de Lorraine.

Année universitaire 2013-2014

SOMMAIRE

Exergue

Dédicace

Remerciements

INTRODUCTION.....p. 11.

PREMIÈRE PARTIE : Littérature et valeurs spirituelles : trois romans apologétiques.....p. 27.

Chapitre premier : Réflexion autour du statut générique des trois romans.....p. 29.

1.1. Réel et réalisme en littérature.....p. 31.

1.1.1. Le contexte spatio-temporel, marque du réalisme.....p. 31.

1.1.2. De la structure du roman réaliste.....p. 33.

1.1.3. Le rôle du lecteur dans la construction du sens du roman réaliste.....p. 38.

1.2. Du roman à thèse.....p. 42.

1.2.1. Repérage de la représentation d'un système de valeurs duales dans les trois romans.....p. 43.

1.2.2. La présence d'une règle d'action comme deuxième critère d'identification ou de classification d'un roman à thèse.....p. 48.

1.2.3. La doctrine qui préside à la création de ces œuvres.....p. 53.

1.3. La spécificité du personnage dans les romans questionnés.....p. 61.

1.3.1. Le personnage : entre quête de solitude et quête d'identification communautaire.....p. 62.

1.3.2. La question de l'apprentissage du personnage.....	p. 66.
1.3.3. De l'humain à l'ange du Seigneur.....	p. 70.
CHAPITRE DEUX : Des valeurs véhiculées par les pères du désert.....	p. 76.
2.1. Le monachisme comme quête d'un idéal spirituel.....	p. 77.
2.1.1. L'amour aux sources de la vie ascétique.....	p. 77.
2.1.2. La solitude peut-elle être perçue comme une valeur spirituelle au désert ?.....	p. 82.
2.1.3. Le désert pour une expérience ascétique.....	p. 84.
2.2. La normalisation des rapports avec l'autre à travers le retrait au désert.....	p. 87.
2.2.1. Le départ pour le désert : ultime réponse au fanatisme ?.....	p. 88.
2.2.2. Le désert pour une acceptation de l'autre.....	p. 92.
2.2.3. Le silence : un message du désert.....	p. 94.
- <i>Le silence pour écouter Dieu</i>	p. 95.
- <i>Le silence pour un renoncement de la connaissance</i>	p. 97.
- <i>Renoncer à soi</i>	p. 100.
2.3. Le monachisme primitif : un humanisme ?.....	p. 102.
2.3.1. Qu'est-ce que l'humanisme ?.....	p. 102.
- <i>La perception philosophique de l'humanisme</i>	p. 103.
- <i>L'humanisme chrétien</i>	p. 111.

2.3.2. L'homme dans l'entreprise monacale.....p. 114.

2.3.3. Le monachisme : entre humanisme et quiétisme ?.....p. 118.

- *La résignation*.....p. 119.

- *La sainte indifférence*.....p. 121.

- *Le pur amour*.....p. 124.

DEUXIÈME PARTIE : Entre externalité et réécriture des sources.....p. 128.

CHAPITRE TROIS : Du commerce entre les romans et leurs sources.....p. 130.

3.1. La portée biographique des trois romans.....p. 131.

3.1.1. Correspondances entre les modèles tirés des sources et ceux fictionnels.....p. 132.

3.1.2. La vie des personnages des trois fictions ; expression de l'histoire de leur époque ?.....p. 140.

3.1.3. La tentation biographique : pour une réflexion sur l'époque actuelle.....p. 146.

- *Le bavardage ; un mal de ce siècle*.....p. 146.

- *L'hyperconsommation*.....p. 149.

3.2. Les auteurs dans le champ littéraire français.....p. 151.

3.2.1. Rapports entre les auteurs et autres agents du champ littéraire.....p. 152.

- *Des écrivains et des éditeurs*.....p. 152.

- *Du rôle de la critique et de la presse dans la notoriété d'un écrivain*.....p. 161.

3.2.2. Du positionnement dans le champ littéraire.....	p. 166.
3.3. De la place de chaque roman dans la production romanesque de chacun des auteurs.....	p. 171.
3.3.1. <i>Macaire Le Copte</i> : une digression dans l'œuvre de Weyergans.....	p. 171.
- <i>Les traits généraux de l'œuvre de Weyergans</i>	p. 172.
- <i>Macaire Le Copte</i> une digression.....	p. 176.
- <i>L'invariant weyergansien</i>	p. 179.
3.3.2. Jacques Lacarrière romancier de la mémoire.....	p. 180.
3.3.3. <i>Les Marches de sable</i> : la femme et la liberté.....	p. 184.
- <i>La femme dans les romans chédidien</i>	p. 184.
- <i>Le désir de liberté : fondement de l'écriture chédidienne</i>	p. 186.
CHAPITRE QUATRE : De la réécriture des sources dans les trois romans.....	p. 188.
4.1. L'intertextualité ; manifestation du travail de réécriture à l'œuvre dans les romans.....	p. 189.
4.1.1. Repérage des marques de l'intertextualité dans les trois œuvres.....	p. 191.
- <i>La citation</i>	p. 191.
- <i>Références et allusions</i>	p. 198.
4.1.2. Intertextualité et réécriture.....	p. 201.
- <i>La transformation de Vies des pères du désert dans l'espace romanesque</i>	p. 202.
- <i>La question de la réception de ces œuvres</i>	p. 209.

- <i>La leçon des auteurs</i>	p. 210.
4.2. Mémoire de l'Égypte christianisée.....	p. 213.
4.2.1. Des lieux de contemplation : entre anachorèse, cénobitisme et gnosticisme.....	p. 213.
- <i>L'anachorèse et ses monastères</i>	p. 213.
- <i>Le cénobitisme</i>	p. 215.
- <i>Le gnosticisme</i>	p. 219.
4.3. Étude sur l'onomastique des pères du désert dans les trois romans.....	p. 222.
4.3.1. La réappropriation fictionnelle de certains ascètes par une réécriture des sources.....	p. 223.
4.3.2. Des personnages personnes.....	p. 226.
- <i>Des pères du désert fictionnalisés</i>	p. 226.
- <i>Esquisse du Panthéon des dieux égyptiens dans les trois fictions</i>	p. 238
TROISIÈME PARTIE : la représentation du désert : expression d'une double métaphore.....	p. 231.
CHAPITRE CINQ : Le désert comme métaphore du corps ?.....	p. 233.
5.1. De la sécheresse du désert à celle du cœur.....	p. 234.
5.1.1. La métaphore comme imitation.....	p. 234.
5.1.2. La métaphore comme identification.....	p. 238.
5.1.3. Du cœur au corps : une sécheresse hyperbolique.....	p. 240.

5.2. L'importance du clergé dans la pratique de la foi aujourd'hui.....	p. 242.
5.2.1. Qu'est-ce que le clergé ?.....	p. 242.
- <i>Le clergé séculier</i>	p. 243.
- <i>Le clergé régulier</i>	p. 257.
5.2.2. De la responsabilité de la laïcité dans la déchristianisation de la France.....	p. 250.
- <i>La spécificité française de la laïcité</i>	p. 256.
- <i>La laïcité ou le triomphe de l'athéisme</i>	p. 258.
5.2.3. La redynamisation du Message christique par l'écriture apologétique.....	p. 254.
- <i>Le roman apologétique comme témoignage</i>	p. 254.
- <i>Du désert intérieur</i>	p. 255.
5.3. Le monachisme occidental aujourd'hui.....	p. 259.
5.3.1. Des lieux monastiques aujourd'hui en Occident.....	p. 259.
- <i>Les monastères</i>	p. 260.
- <i>La montagne espace propice à la retraite spirituelle</i>	p. 261.
5.3.2. Esquisse d'une nosographie des contestations du monachisme.....	p. 263.
- <i>L'idolâtrie</i>	p. 264.
- <i>Des rapports éphémères entre les humains</i>	p. 267.
5.3.3. L'Occident : une idée nouvelle du moine ?.....	p. 269.
- <i>Le travail dans l'espace monastique</i>	p. 269.

- *L'érudition des moines : une spécificité occidentale*.....p. 271.

- *L'Occident ou la cléricatisation du monachisme*.....p. 274.

CHAPITRE SIX : La représentation du désert : une métaphore de l'espace littéraire.....p. 275.

6.1. La littérature espace de réclusion.....p. 276.

6.1.1. L'écriture : conversion de l'écrivain.....p. 276.

- *L'inspiration : un appel pour l'écrivain ?*.....p. 276.

- *La solitude une nécessité pour l'écrivain*.....p. 277.

- *L'atelier de l'écrivain : une image du désert ?*.....p. 279.

6.1.2. La retraite spirituelle : une quête de transcendance.....p. 286.

- *L'écriture : un renoncement de soi*.....p. 287.

- *L'écriture, une quête de transcendance*.....p. 289.

- *L'écrivain, un imitateur de Christ ?*.....p. 291.

6.1.3. La retraite spirituelle une préparation de l'avenir.....p. 292.

6.2. L'espace littéraire serait-il un lieu d'exil ?.....p. 294.

6.2.1. La création littéraire, un exil social ?.....p. 295.

- *Le retrait comme préalable à l'écriture*.....p. 295.

- *L'activité créatrice : une gangrène familiale ?*.....p. 299.

6.2.2. Désert et littérature : espaces exutoires.....p. 301.

6.3. Le romancier : un ermite en pleine contemplation ?.....p. 305.

6.3.1. Écriture et érémitisme : quêtes de salut.....p. 305.

6.3.2. L'érémisme ou l'écrivain en posture de sagesse.....	p. 309.
- <i>L'écrivain voyageur ; quêteur de sagesse : le cas de Lacarrière et de Weyergans</i>	p. 310.
- <i>Le romancier : un sage prêchant à son peuple ?</i>	p. 312.
6.3.3. La résurgence du monachisme dans l'espace littéraire : une réponse à un besoin spirituel dans la société.....	p. 316.
- <i>Le monachisme comme réponse à l'avènement des sectes et autres mouvements spirituels en France</i>	p. 317.
- <i>Le monachisme comme retour à l'expérience véritable du Christ</i>	p. 319.
Conclusion	p. 320.
Bibliographie	p. 330.
Annexes	p. 345.
Index	p. 359.

INTRODUCTION

À l'aube des années 1980, précisément entre 1981 et 1983, paraissent trois romans qui, traitant la thématique du désert, témoignent d'un regain d'intérêt pour le monachisme primitif dans la littérature française : *Les Marche de sable*¹ d'Andrée Chédid paru en 1981, *Macaire Le Copte*² de François Weyergans, publié la même année, enfin *Marie d'Égypte*³ de Jacques Lacarrière, en 1983. La publication quasi simultanée de ces œuvres ne doit pas manquer de retenir l'attention. Elle peut sembler d'autant plus étonnante, ou plus signifiante, qu'aucun de ces trois écrivains n'est un débutant : ces romans consacrés à la retraite dans le désert sont des œuvres de milieu de carrière.

Si *Marie d'Égypte* est le premier roman de Lacarrière, ce dernier, écrivain français né en 1925, est déjà l'auteur à ce moment de multiples travaux sur la Grèce Antique et l'Orient. Écrivain voyageur, Lacarrière est d'abord un homme qui aime aller à la rencontre de l'autre et se confronter à l'altérité, non pas dans la perspective de le civiliser mais plutôt pour découvrir, pour apprendre ce que cet autre a de différent, pour s'imprégner de cette différence. Il ne se renie pas en s'oubliant, mais il s'enrichit au contact de l'autre afin d'enrichir encore son expérience. *Marie d'Égypte* est sans doute l'expression même de l'ouverture de cet homme. Il quitte le monde de l'essai et de la critique qui lui a déjà garanti la reconnaissance de ses pairs pour se risquer dans l'expression romanesque. Dans sa production littéraire, ce roman peut se lire comme un dépassement de soi, comme la manifestation littéraire de sa propre quête ainsi qu'il le laisse entendre lui-même : « Ma philosophie, c'est le contraire de celle de l'escargot : ne jamais emporter sa demeure avec soi, mais au besoin apprendre à habiter celle des autres qui peuvent aussi habiter la vôtre »⁴. À travers ce roman il rentre dans l'univers de la fiction romanesque en s'appropriant les exigences de cette expression littéraire, tout en exploitant ses qualités d'essayiste.

Andrée Chédid, pour sa part, l'auteur des *Marches de sable*, pourrait bien être désignée comme une citoyenne du monde. De culture libanaise, née en Égypte en mars 1920, elle est devenue française par choix, en s'installant en France dès 1946, pour ne plus la quitter sinon à l'occasion de voyages, jusqu'à sa mort en février 2011. *Les Marches de sable* sont bien loin d'être son premier roman, puisque elle a commencé une carrière de romancière en publiant *Le Sommeil délivré*⁵, quelque trente ans plus tôt, en 1952. C'est évidemment la première chose qui

¹ Chédid (Andrée), *Les Marches de sable*, Paris, Flammarion, 1981.

² Weyergans (François), *Macaire Le Copte*, Paris, Gallimard, 1981.

³ Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1983.

⁴ Lacarrière (Jacques), cité dans : http://www.transpoesie.eu/poets.php?doc_id=14

⁵ Chédid (Andrée), *Le Sommeil délivré*, Paris, Stock, 1952.

distingue le roman de Chédid de celui de Lacarrière, puisque *Les Marches de sable* complète une production romanesque relativement substantielle. Reste que Chédid n'est pas entrée dans la carrière littéraire en tant que romancière, mais en tant que poétesse. Ce roman sur le désert apparaît cependant singulier au sein de l'œuvre d'Andrée Chédid. Même si elle y reprend un certain nombre de ses thématiques préférées, à savoir l'humanité, l'Orient, la femme, l'enfant, la guerre, la misère..., ce roman présente cette fois une dimension historique, pour ne pas dire documentaire. Il comporte aussi une part de réflexion morale, voire spirituelle. En réécrivant le monachisme à travers la trajectoire de ses héroïnes, la romancière se sert de son roman pour exposer sa vision du rapport de l'Homme à la Religion.

Même si ces deux romans ne révèlent pas leurs auteurs aux professionnels de la littérature, ils représentent donc tous deux un moment particulier de leur activité créatrice. Il en va de même pour *Macaire Le Copte*, qui ne révèle pas Weyergans au public ni à la critique, puisque cette œuvre est la troisième de cet écrivain d'origine belge, né à Bruxelles en 1941. En revanche, ce roman permettra à Weyergans d'accéder à une reconnaissance du public et de la critique, bientôt marquée par l'attribution de prix et de récompenses. *Macaire Le Copte* est par ailleurs un roman qui occupe une place originale dans l'œuvre de Weyergans. En effet, avec ce roman, il quitte l'introspection, cesse de raconter des histoires plus ou moins directement inspirées par sa vie, pour suivre la trajectoire spirituelle d'un personnage qui ne semble guère lui ressembler. Cette rupture n'est peut-être qu'apparente : il n'est pas défendu de penser que cet autre peut encore être un autre « je », un autre « moi ». Mais qu'à cela ne tienne, le changement de perspective est radical : avec ce roman, Weyergans délaisse aussi la société contemporaine, puisqu'il représente un autre monde, une autre civilisation, une autre époque, celle de l'Égypte Antique. Les romans qui vont suivre montrent clairement la particularité, la singularité de ce roman dans la production de cet écrivain, dans la mesure où ce dernier va revenir à des romans centrés sur sa propre expérience. Les rendez-vous chez le Grand Vizir qui émaillent son premier roman vont alors refaire surface et se transformer en rendez-vous chez d'autres thérapeutes ou même au bureau des impôts. La narration à la première personne aussi va reprendre ses droits, alors que le temps de son roman sur le désert, Weyergans a donné la parole à un narrateur omniscient.

Par-delà la place originale que chacun de ces romans occupe dans l'œuvre littéraire des trois auteurs, les traits communs entre ces trois textes sont assez nombreux pour justifier leur mise en relation dans cette étude. Au nombre de ceux-ci, il y a d'abord le désert, bien sûr, qui est

la thématique principale des trois récits. En effet, le désert est l'espace dans lequel les personnages mènent leur quête. Cet espace est toujours déjà lié dans ces trois romans à la pratique de la foi, à l'érémisme. Qu'il s'agisse de personnages féminins ou masculins, la traversée du désert a pour but majeur de les conduire à mener une vie différente de celle du monde, une vie exemplaire, non pas aux yeux des hommes, mais aux yeux du Dieu qui les a appelés.

La volonté de mourir au monde est au centre des trois romans et habite les personnages des trois livres. Ces personnages qui quittent ce que nous appelons la civilisation, décident en même temps de se faire oublier de celle-ci : « Il réussissait ce qu'il s'était promis de faire depuis quarante ans : non seulement mourir au monde, mais que le monde soit mort pour lui »⁶, comme le souligne le narrateur de *Macaire Le Copte*. Mourir au monde leur apparaît indispensable, parce que c'est seulement en se séparant du monde, c'est-à-dire de la vie antérieure, que la construction de la vie nouvelle est envisageable. En d'autres termes, mourir au monde c'est arracher de soi toute la souillure de celui-ci, expier ses fautes pour renaître de nouveau. Le personnage de Marie d'Égypte nous montre ainsi que la renaissance est impérative pour pouvoir mener une vie de sainteté, une vie de moine : « Il lui faut restituer – pas seulement oublier ou renier – mais restituer tout le sperme absorbé. L'exsuder d'elle et de son âme. Recommencer son innocence »⁷.

Qu'il s'agisse de Macaire, de la Marie peinte par Andrée Chedid ou de celle de Jacques Lacarrière, tous ces personnages ont en commun de refouler le passé, de le faire disparaître. Ils se donnent la chance d'une nouvelle naissance, qui passe aussi par le renoncement aux choses matérielles et au souci de l'apparence. En gagnant le désert, ces personnages se détachent de toute possession matérielle et perdent jusqu'à la notion même de propriété. L'argent ne fait plus partie de leur existence. Leurs besoins sont mis entre les mains de Dieu, qui est censé leur venir en aide. Cette dépossession, si elle a une valeur spirituelle, se traduit aussi par le fait que les ermites renoncent au vêtement, jusqu'à se rapprocher des animaux : tel est notamment le cas de Macaire, qui finit d'ailleurs par se déplacer à quatre pattes comme un animal. Cette attitude qui, aux yeux des non croyants, n'a aucun sens et peut apparaître comme la manifestation de la folie, représente pour eux-mêmes le témoignage de leur accomplissement, de leur rapprochement direct avec le Dieu de leurs prières.

⁶ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 169.

⁷ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 137.

Les similitudes entre ces trois romans tiennent également à la période comme à l'aire culturelle et géographique représentée. En effet, les événements décrits dans chacun des romans se déroulent dans le même lieu : les déserts d'Égypte, mais surtout dans la même époque. À cet effet, rappelons que les événements de ces récits ont tous eu lieu au IV^{ème} siècle après Jésus-Christ, c'est-à-dire lorsque l'Égypte faisait partie de l'Empire Romain. Ces romans font non seulement référence à cette partie de l'histoire de ce pays, mais en plus ils s'efforcent, de manière générale, de présenter sous une forme romanesque la vie quotidienne sous cet empire et, en particulier, la vie que devait mener un chrétien véritable à cette époque, c'est-à-dire une existence ascétique et monacale. Car, convient-il de rappeler qu'en ces temps-là et même bien avant, les chrétiens étaient persécutés ? C'est en effet pour cette raison qu'ils ont opté pour une retraite dans le désert, où ils pouvaient pleinement vivre leur chrétienté. Toutefois, nous constatons aussi à travers ces récits que les chrétiens n'étaient pas seulement persécutés : lorsque le pouvoir était entre leurs mains, ils persécutaient à leur tour les non croyants et seuls ceux qui se retiraient dans le désert, précisément, ne tombaient pas dans cette logique de la violence fanatique.

Au-delà de ces similitudes évidentes, ces romans se distinguent sur de nombreux points. Lacarrière et Weyergans ont notamment tous deux proposé à la fin de leurs romans un certain nombre d'indications historiographiques et bibliographiques, qui permettent d'identifier leurs sources et du même coup de mesurer l'importance du travail documentaire mené par les écrivains en amont de la fiction. Andrée Chédid, en revanche, ne mentionne pas explicitement ses sources, même s'il est vraisemblable que son roman est lui aussi la conséquence d'un long travail de recherche. Une autre différence, essentielle, réside dans le sens qu'il faut donner à chacun de ces romans et la manière dont le lecteur est censé le recevoir. Lacarrière et Chédid énoncent en effet clairement ce qui les a conduits à publier ces fictions sur le monachisme primitif. Dans la préface qu'il signe de son œuvre, Lacarrière assigne à celle-ci une fonction critique : il s'agit de tendre un miroir critique à notre époque, en valorisant la vie extraordinaire de son héroïne pour mettre indirectement en question le matérialisme et la débauche qui caractérisent foncièrement notre temps. Andrée Chédid, pour sa part, par la voix de son narrateur, formule le vœu que les vies de ses héroïnes demeurent des exemples à tout jamais vivants : « Pour moi, peut-on lire, ces trois femmes auront fortement survécu. Je souhaite qu'elles survivent encore. »⁸. Alors que ces deux écrivains orientent dès le départ le lecteur sur le sens qu'ils donnent à leurs productions, Weyergans semble pour sa part s'écarter de cette

⁸ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 13.

démarche : il laisse le lecteur tirer ses propres conclusions, s'il le souhaite, de l'histoire racontée dans son roman. Pour autant, ni Lacarrière ni Chédid ne limitent vraiment le sens de leur roman et aucun des deux n'a souhaité écrire une œuvre édifiante, au sens traditionnel du terme.

La composition de ces romans constitue encore un autre aspect qui distingue ces romans les uns des autres. Les trois romans semblent en effet divisés en parties ou en étapes, mais lorsque nous regardons de plus près leur composition, celui de Weyergans apparaît structuré d'une autre manière que les deux autres. Alors que Lacarrière et Chédid donnent des titres à chacune de leur partie ou étape, Weyergans, pour sa part, se contente de les numéroter. Les différences ne sont pas que formelles. La lecture de ces textes permet également de mettre en évidence des différences soit dans le choix du mode de narration, soit dans le choix de la place accordée à tel ou tel personnage, d'un roman à l'autre. Il suffit de comparer rapidement les personnages de Marie chez Chédid et chez Lacarrière pour s'en rendre compte. En effet, alors que Lacarrière fait le choix de peindre une Marie adulte et surtout engagée résolument dans sa quête monacale, Chédid, quant à elle, choisit de montrer une Marie encore incertaine de la voie qu'elle veut emprunter. Alors que l'héroïne de Lacarrière est depuis longtemps une solitaire, le personnage de Chédid reste animé par un élan manifeste vers l'autre, qui se traduit par ce désir de Marie de prendre sous son aile la jeune Cyre, avant que toutes les deux ne partagent la douleur d'Athanasia, qui se joindra à elles. Si l'on s'arrête sur la narration, chacun des écrivains prend une direction différente des deux autres : Weyergans opte pour une narration à la troisième personne, sans que le narrateur apparaisse jamais dans le récit, alors que Lacarrière, tout en optant comme Weyergans pour une narration à la troisième personne, laisse parfois transparaître un narrateur sous la forme d'un « Je » : « ... je te retrouverai toujours, Marie, où que tu sois, car tu habites désormais l'orbe de ma mémoire. »⁹. Chédid, enfin, confie son récit à un narrateur intradiégétique, nommé Thémis. Toutefois, ces modes de narrations ont en commun de reposer sur des narrateurs qui maîtrisent entièrement les événements narrés.

Au total, les similitudes entre ces trois romans sont multiples, même si, comme nous venons de l'esquisser, ces romans font aussi transparaître quelques différences qui ne nous semblent pas négligeables, puisqu'elles mettent en évidence la singularité non seulement de chacune des œuvres, mais aussi de chacun des auteurs. Reste cependant, pour comprendre « Les enjeux de la représentation du désert dans la littérature francophone » (pour citer le titre de cette

⁹ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 20.

étude), ce qui fait du désert un thème aussi intéressant, aussi actuel même, pourrait-on dire, pour ces romanciers des années quatre-vingt.

S'il est vrai que le désert est un espace géographique peu favorable à l'existence humaine à cause de la stérilité de son sol et de la faible pluviométrie, il n'en reste pas moins un espace fascinant pour l'homme. En témoigne, précisément, l'abondante littérature, primaire mais aussi secondaire, suscitée par cet espace et par les thèmes qui lui sont liés. À l'occasion d'un colloque universitaire international, tenu à Metz en 1998, Gérard Nauroy observait ainsi : « Colloques et publications se sont multipliés ces derniers temps qui ont choisi le désert comme sujet d'étude, un motif en harmonie avec notre époque »¹⁰. Si Nauroy s'intéresse certes dans ce propos tout particulièrement aux travaux modernes et contemporains consacrés à l'étude du désert, il convient de dire que le désert constitue un thème littéraire très ancien. Le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, par exemple, donne une idée assez précise de la perception du désert dans l'Antiquité grecque. Dans cette pièce, le désert est perçu comme un espace carcéral, dans lequel les dieux font subir un châtement à Prométhée. Cette représentation du désert par Eschyle se distingue toutefois de celles qui prévalaient avant lui : les prédécesseurs d'Eschyle donnaient du désert une représentation essentiellement négative et le présentaient comme un lieu où se déploie toute la barbarie humaine, où seules pouvaient vivre les personnes dénuées de raison, des personnes qui ne partageaient pas la civilisation, ou du moins le mode de vie grec. Françoise Letroublon dit en parlant de ces anciens : « Le désert est pour eux (Hérodote et Euripide) le milieu naturel sur les confins duquel vit le barbare et au-delà duquel il n'existe plus rien de dicible »¹¹. Or dans sa pièce, Eschyle ne présente plus le désert comme ce milieu traversé par les barbares, mais comme un lieu de spiritualité, dans la mesure où le condamné est lui-même un dieu injustement incarcéré.

Cet intérêt pour le désert ne va jamais faiblir au fil des époques successives, même si chacune d'entre elles mettra l'accent sur un aspect plutôt qu'un autre. Si dans l'Antiquité le désert est tantôt le repère des barbares, tantôt cet univers carcéral pour Prométhée, avec Agrippa d'Aubigné, c'est une représentation marquée par la lecture de la Bible qui s'impose. Le désert ne représente plus alors cet espace où sévit seulement la barbarie, mais l'espace dans lequel l'homme est mis à l'épreuve, conformément à ce que l'on trouve dans le livre de L'Exode. À ce

¹⁰ Nauroy (Gérard) et ali., *Le désert, un espace paradoxal*, Bern, Peter Lang, coll. « Littérature et spiritualité », 2001, p. 5.

¹¹ Letroublon (Françoise), *La représentation grecque de la Scythie et le désert Scythe du Prométhée d'Eschyle*, in *Recherches et travaux : la littérature et le désert*, Université de Grenoble, bulletin n° 35, 1988, p. 6.

propos Gille Banderier, observe : « Le désert est celui de l'Exode et de l'Apocalypse, d'épreuve, de retraite et de rupture avec le séjour en Égypte, où les vocations s'épurent et les péchés s'absolvent, selon la conception cyclique qui présidait au rituel du bouc émissaire »¹². Agrippa d'Aubigné, à travers sa représentation du désert, met non seulement en évidence sa condition de bouc émissaire du protestantisme, mais aussi les clivages qui existent entre protestants et catholiques. Si pour les protestants dont fait partie Agrippa d'Aubigné, le thème du désert offre l'occasion d'un retour à l'Évangile, pour les catholiques, il engage à un dépassement de cet Évangile au profit de la célébration des ermites, des saints ayant mené une vie extrême dans le désert.

Qu'il s'agisse de la représentation protestante ou de celle des catholiques, le désert n'en demeure pas moins un espace dans lequel se donne à lire la puissance divine. Cette dimension est très présente dans la littérature classique. Entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle, le désert deviendra le lieu de repos des femmes qui décédaient dans un état de pureté, de sainteté. Elles étaient ici inhumées par leur compagnon. *Manon Lescaut*¹³ de l'Abbé Prévost et *Atala*¹⁴ de Chateaubriand sont deux textes qui peignent cette scène solennelle d'inhumation dans le désert. Le désert est ici le théâtre de la dernière grande scène d'amour entre deux amants ayant mené une vie chaste.

L'intérêt, pour ne pas dire l'engouement suscité par la thématique du désert, est vif à la fin du XXe siècle. La représentation du désert dans la littérature est ainsi logiquement devenue un objet d'étude et de réflexion pour les chercheurs en littérature, en anthropologie ou en théologie : en témoignent, notamment, le colloque organisé à l'université de Grenoble en 1988, ou encore le colloque pluridisciplinaire organisé par le Centre de recherche Michel Baude, à l'Université de Metz, en 2001. Mais parallèlement, le désert apparaît constituer un thème littéraire à la mode à l'époque contemporaine. Certains, comme Le Clézio et son *Désert*¹⁵, le traitent dans une perspective qui n'a rien de spirituel, ou du moins de religieux. Plusieurs auteurs, en revanche, s'attachent à aborder frontalement la dimension spirituelle de ce thème : c'est le cas des trois romans étudiés dans ce travail : *Macaire Le Copte*, *Les Marches de sable* et *Marie d'Égypte*.

¹² Banderier (Gilles), *Agrippa d'Aubigné et le thème du désert*, in *Le désert, espace paradoxal*, op.cit., p. 254.

¹³ Prévost (Abbé), *Manon Lescaut*, dossier et notes réalisés par Alain Sandrier ; lecture d'image par Agnès Verlet, Paris, Gallimard, 2010.

¹⁴ Chateaubriand (François René), *Atala*. René, chronologie et préface par Pierre Reboul, Paris, Flammarion, 1996.

¹⁵ Le Clézio (Jean-Marie Gustave), *Désert*, Paris, Gallimard, 1980.

Publié en 1981, *Macaire Le Copte* est un roman de Weyergans qui rend compte de la vie ascétique dans le désert d'Égypte, au IV^{ème} siècle après Jésus-Christ. Le personnage central est tour à tour esclave, fugitif, apprenti magicien et boulanger. Son errance est donc à la fois sociale et géographique. Cette errance va connaître son terme lorsqu'il rencontre, dans le désert, un ermite qui va lui parler de la vie de Jésus. Touché par ce qui apparaît comme une révélation, il va prendre sur lui de vivre une existence inspirée par l'exemple du Christ. Le désert lui apparaît comme le seul espace dans lequel il soit possible de connaître l'élévation spirituelle et, par conséquent, de rencontrer Dieu, en se vouant à l'ascèse. Ce personnage apprend aussi que la vie érémitique est une vie fondée sur la dépossession, sur le détachement : il se coupe du monde et de tout ce qui s'y rattache, les hommes et surtout le confort matériel. C'est d'ailleurs l'un des premiers actes qu'il pose, en abandonnant sa situation de boulanger pour regagner le désert : « À peine sorti du village, Macaire laissa le tout à une vieille femme assoupie sous un sycamore à moitié réveillée, elle ne comprenait pas ce qui lui arrivait. Il ne garda que l'eau »¹⁶.

Cet acte lui permet de commencer sa traversée du désert en recommandant son corps à Dieu, pour se mettre entièrement à nourrir son esprit. L'auteur enseigne également dans ce récit que la route qui conduit à la sanctification implique la présence d'un maître spirituel censé guider le nouvel ermite dans sa marche. Macaire ne déroge pas à cela. Bien au contraire, il suit l'exemple et l'enseignement de plusieurs pères spirituels, avant de devenir lui-même un ermite renommé : « Plus tard, un jeune homme vint le trouver. Il arrivait d'Alexandrie et voulait devenir son disciple »¹⁷. Si le désert est, au départ, le lieu où Macaire cherche à faire l'expérience de Dieu, il deviendra finalement le lieu de la rencontre avec soi-même. En effet, en cherchant à connaître ce Dieu Tout Puissant, il va comprendre que celui-ci est en chaque homme, qu'il est chacun d'entre nous et que ce n'est qu'en soi-même que cette rencontre peut s'accomplir : « Le Dieu que tu cherches lui dit un homme hirsute, c'est toi. Si tu cherches Dieu ailleurs, la route sera longue et stérile »¹⁸.

Si cette découverte est pour Macaire l'occasion de plonger dans un détachement total du monde et de vivre à l'état de nature, son histoire fournit à Weyergans l'occasion de partager sa vision de la création littéraire, qui serait finalement cet espace du vide, ce désert infini dans lequel chacun peut se mouvoir, atteindre un idéal, mais sans jamais atteindre l'achèvement. L'écrivain est donc, pour lui, semblable à cet ermite qui, après avoir erré longtemps à la

¹⁶ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 37.

¹⁷ *Ibid.*, p. 134.

¹⁸ *Ibid.*, p. 150.

recherche de Dieu, finit par se séparer de son destin pour, peut-être, bâtir autre chose, comme le fait Macaire qui, bien qu'ayant tout compris, ne revient pas vers les hommes, mais va vers l'état de nature. C'est ainsi que se sentirait l'écrivain au moment de laisser son œuvre, au moment où vient l'inévitable temps de la publication. Le désert à cet instant serait la métaphore de la situation intérieure de l'écrivain après l'accouchement de sa production.

Dans *Les Marches de sable*, le roman d'Andrée Chédid (1981), le désert n'est pas seulement l'endroit où les hommes se réfugient, isolés du reste du monde, l'espace du vide et de la solitude. Il est un lieu de rencontre pour trois femmes, « Marie, Cyre et Athanasia », que la ville ne pouvait en aucune manière réunir tant leurs existences antérieures étaient différentes, comme le sont d'ailleurs les raisons de leur présence dans le désert. En effet, si Marie quitte la ville et met fin à sa condition de prostituée, c'est pour répondre à l'appel du désert, c'est-à-dire à l'appel de Dieu, à qui elle décide d'être fidèle. Le désert est donc pour elle le lieu de l'expérience de la foi, de l'expiation de ses fautes et de la purification de son âme. La ville s'oppose donc clairement ici au désert : ce n'est que dans ce second espace que le personnage peut accéder à la sainteté, le premier étant associé à la corruption et à la souillure : pour Marie, la ville est le symbole de la luxure, de la dépravation, alors que le désert, lui, garantit une existence en harmonie avec la Sainte Parole. Pour Cyre, en revanche, le désert est le lieu où elle fait l'expérience de l'amour et de la tendresse, que la famille et surtout le couvent n'ont pu lui apporter, comme il est rappelé dans le récit : « Toute la journée, elle cherchera sur leurs visages une parcelle d'amour. Un signe, une caresse l'auraient inondée de gratitude et de bonheur. Mais les faces restent fermées, les yeux désapprobateurs »¹⁹. La rencontre avec Marie et Athanasia est pour ainsi dire la rencontre avec l'amour, dans la mesure où ces femmes la traitent comme jamais elle ne l'a été. Le désert lui offre donc l'amour maternel, par le truchement de ces deux femmes. Quant à Athanasia, elle se retrouve dans le désert non pas par dévotion, mais par amour pour son homme. Ce personnage se retire en effet dans le désert pour suivre son époux et tenter de comprendre ce Dieu qu'il sert avec tant de ferveur.

Ces trois personnages de femmes permettent de mettre en valeur trois dimensions différentes du désert : Marie représente ainsi le côté spirituel, érémitique du désert ; Cyre exprime pour sa part la liberté conférée par le désert, alors qu'Athanasia révèle les inquiétudes et les doutes qui ont cours dans cet espace. Ce roman met donc en évidence les contradictions, les paradoxes de ce milieu. Toutefois, le désert reste avant tout où l'homme peut faire l'expérience

¹⁹ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 21.

de la foi, car les personnages centraux vont tous finir par mener une vie de piété dans le désert, qu'ils soient ou non partis vers lui avec cet objectif. L'auteur suggère cependant que la traversée du désert ne mène pas nécessairement à la foi, si elle n'est pas précédée d'un appel ; quand cette vocation spirituelle fait défaut, le monde matériel et ses exigences finissent toujours par prendre le dessus sur l'esprit. Le retour d'Athanasia parmi les hommes en témoigne, tout comme, à l'inverse, la trajectoire de Marie qui, pour sa part, mène à son terme son cheminement spirituel.

Dans son roman, Jacques Lacarrière met en scène une prostituée qui décide de quitter cette condition pour louer Le Seigneur dans le désert. Ce roman met particulièrement l'accent sur le contraste radical entre les deux moments de l'existence de Marie. Dans un premier temps, sa vie est marquée par la débauche : « Impure. Souillée. Maintenant, elle devine. Elle sait. Ce qu'elle a été. Ce que fut sa vie. Impureté. Infamie. Ignominie. Dépravation et maléfices de son sexe. Trop de sperme et trop de « vertiges » en sa vie »²⁰. Dans un second temps, en revanche, recluse dans le désert, elle mène une vie de dévotion totale, une existence quasiment angélique : « [il] s'aperçut alors avec effroi qu'elle flottait réellement dans l'espace, qu'elle prie en réalité légèrement au-dessus du sol »²¹. L'auteur nous montre ici le chemin parcouru par l'héroïne, de la prostitution à la dévotion la plus absolue ; elle atteint presque à la sainteté, en réprimant impitoyablement tous les désirs du corps, afin de laisser libre cours à la seule expression spirituelle dans son existence, jusqu'à devenir capable de lévitation. Le désert fait donc de cette femme un être à part, du fait de son expérience unique, dans ce milieu où les femmes n'étaient pas toujours en sécurité, comme le montre cet extrait des *Marches de sable* : « Je savais que pour fuir le monde ou se consacrer à Dieu, certaines femmes se réfugiaient dans ces couvents qui s'élèvent aux abords du désert ; mais je ne pouvais pas imaginer qu'elles puissent parcourir ces contrées arides, loin de la protection d'autres pèlerins »²². La crainte éprouvée par le personnage qui tient ce propos se rapporte à la traversée mouvementée des trois femmes dans le désert, alors que Marie, l'héroïne du roman de Lacarrière, entreprend cette traversée toute seule, d'où le caractère exceptionnel de son existence, de son histoire.

Même si le début des années quatre-vingt coïncide avec la parution de ces trois romans, il serait absurde de penser que les enjeux engagés par la représentation du désert y engage des enjeux complètement neufs, liés seulement à un contexte précis. Pour une part, les trois romanciers reprennent à leur compte un héritage, à la fois littéraire et spirituel : en choisissant de

²⁰ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 137.

²¹ *Ibid.*, p. 64.

²² Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 95.

raconter l'histoire de retraites dans le désert, ils reprennent des questions déjà posées dans l'antiquité. Les trois auteurs qui sont au centre de notre recherche font en effet du désert le lieu de l'épreuve, de l'élévation spirituelle. L'intérêt de leur représentation tient en partie à l'insistance avec laquelle ils présentent cependant le désert comme un espace ambivalent, le lieu de la possession et de la dépossession : possession du céleste, du spirituel, dépossession du monde, voire de l'humanité.

À travers cette recherche, il s'agit de voir l'intérêt de cette thématique non seulement dans la société, mais aussi et surtout au plan littéraire. Au plan social, il sera tout particulièrement question pour nous de voir le lien qui existe aujourd'hui entre littérature et religion ou, plus exactement, de voir la manière dont des auteurs contemporains peuvent penser le fait religieux et l'expérience spirituelle. Ces romans nous invitent en effet implicitement à comparer la pratique du christianisme dans l'Égypte antique et celle de nos jours. En d'autres termes, ces romans posent aux lecteurs des questions d'ordre spirituel : le désert favorise-t-il vraiment un rapprochement avec Dieu ? Le christianisme tel qu'il est pratiqué dans notre temps permet-il toujours l'extase ? Il s'agira donc de voir dans quelle mesure la pratique de la foi aujourd'hui peut permettre à l'homme de vivre l'expérience des pères du désert qui, comme nous le montrent ces trois œuvres, communiquaient d'une certaine manière directement avec Dieu sans jamais passer par un intermédiaire. Il s'agira également de se demander si la publication quasi simultanée de ces trois romans n'est pas à entendre comme l'expression d'une soif nouvelle de spiritualité, dans une époque essentiellement matérialiste.

La dimension potentiellement critique de ces romans n'est pas non plus à négliger, dans la mesure où ils semblent mettre indirectement en question la pratique religieuse actuelle, ou au contraire, la désaffection pour la pratique religieuse. Ne faut-il pas y lire une invitation à renouer avec une pratique véritable de la foi ? L'histoire des ermites est évidemment celle d'hommes liés au catholicisme et cependant, la vie des ermites, telle qu'elle est rapportée par les trois écrivains, témoigne d'un désaccord avec le clergé et sonne même comme une condamnation de ce dernier, corrompu par les séductions de la vie matérielle. En effet, si les moines ont toujours renoncé aux biens matériels, les évêques ont pour leur part presque toujours vécu dans l'opulence la plus extrême. Faut-il comprendre dès lors qu'il leur est difficile de communiquer avec Dieu ? La question se pose aussi de savoir, à la lecture de ces romans, si le désert peut encore être cet espace d'exaltation aujourd'hui. Cette vie particulière des ermites peinte par les trois auteurs de notre corpus est-elle encore concevable dans notre société actuelle, alors que la quête des

richesses, des matières premières et notamment du pétrole souvent présent dans le désert, fait rage ?

Le peuplement des régions désertiques au IV^{ème} siècle résulte des persécutions diverses. Si certains chrétiens s'y installent pour fuir les persécutions, d'autres le font pour des raisons bien différentes, comme le montre Jacques Lacarrière : « Des centaines de paysans, d'esclaves, de voleurs qui, dans l'Égypte gréco-romaine, fuyaient dans le désert pour échapper au fisc, à leur maître ou à la justice »²³. Ces personnes, même si elles n'ont pas gagné le désert pour des raisons spirituelles, ont cependant très souvent fini par devenir des anachorètes. Tel est d'ailleurs le cas de Macaire, qui arrive dans le désert comme fugitif, après avoir quitté la maison de son maître. S'établir dans le désert, même involontairement, n'est-ce pas se mettre dans la position de trouver ou de retrouver la foi ? Même les hommes qui se rendaient au désert pour fuir d'autres hommes sont souvent devenus des ascètes, entreprenant une quête qui leur a permis de créer de nouveaux rapports sociaux et même de créer une nouvelle communauté. Si certains pères du désert ont fini leur vie dans la solitude, comme c'est le cas pour les personnages principaux de nos romans, on remarquera qu'au début de leur vie d'ermite, ils ont vécu parmi d'autres personnes qui cherchaient encore leur voie. « J'ai connu ces trois femmes : Cyre, Marie, Athanasia ; leur aventure me poursuit. Je ne voudrais pas que leurs traces se perdent à jamais dans ce désert qui enserme largement notre vallée. Ce désert où elles ont cherché asile, ou bien ont choisi de se retirer »²⁴, peut-on lire dès les premières pages du récit d'Andrée Chédid. Ce passage montre en effet que le désert est une terre d'accueil et surtout de rencontre du moins pour ces trois femmes.

Le désert est très souvent perçu comme le symbole même du vide. Dans les trois romans que nous souhaitons étudier, cet aspect symbolique du désert est régulièrement mis en avant de diverses manières. Ne faut-il pas voir dans cet aspect une réflexion des romanciers sur la littérature elle-même, par-delà les questions spirituelles apparemment soulevées dans les romans ? À travers cette représentation du désert comme lieu de privation, de dépossession, il semble permis de lire une figuration critique de l'espace littéraire. Dans ce contexte, il s'agira alors de voir si la représentation du désert détermine une écriture particulière, ou permet d'exprimer une conception nouvelle de la littérature. Les romans ne cessent d'insister sur l'isolement de l'ermite, la rupture avec le monde étant au fondement même de leur quête ; de plus, ce détachement est présenté sous un jour très positif. Dès lors, en représentant ainsi

²³ Lacarrière (Jacques), *Les Hommes ivres de Dieu*, Fayard, 1975, p. 14.

²⁴ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 11.

l'anachorète, les romanciers peuvent ainsi évoquer certains aspects caractéristiques de la vie de l'écrivain, qui instaure souvent une sorte de distance entre lui et le reste du monde. La retraite de l'ermitte ne pourrait-elle pas renvoyer pour sa part à la période de production, de création d'un texte ? La rédaction d'une œuvre littéraire implique d'une manière générale une claustration, un retrait de l'écrivain ; écrire suppose en règle générale une forme d'ascèse, qui permettra à l'écrivain de produire le discours escompté et d'atteindre à la plénitude. Il s'agira donc de voir dans quelle mesure ces romans sur le désert, à un certain niveau de lecture, proposent une réflexion sur la littérature, comparable à un désert dans lequel les grands esprits se retirent, s'enferment pour contempler la puissance des lettres et pour éclairer l'humain sur ses errements.

Le désert est aussi l'espace dans lequel l'anachorète ou l'ermitte font l'expérience de la solitude ; il se présente comme une forme d'exutoire pour tous ces hommes animés par le désir de pureté et d'élévation mystique que les grandes agglomérations urbaines, si peu propices à la méditation, ne peuvent leur permettre d'atteindre. Il est alors tentant d'établir un parallèle entre la littérature et le désert. Étant considéré que l'acte d'écrire est très souvent une expérience solitaire, le romancier se percevrait-il comme un anachorète dans le désert, lorsqu'il s'engage dans l'aventure de l'écriture ? Il est en effet permis de voir dans l'écrivain une sorte de pèlerin, un être en perpétuelle situation de traversée du savoir ; c'est particulièrement le cas pour ces romanciers qui écrivent sur le désert, dont l'écriture est tournée vers la découverte et la diffusion d'autres cultures, d'autres savoirs. L'écrivain pourrait dès lors être considéré comme un être en quête de savoir, voire de sagesse, qui en se retirant du monde pour écrire, se donne la chance et donne la chance à son lecteur d'accéder à un savoir qui concerne principalement, en l'occurrence, l'histoire et la religion.

Notre lecture du corpus nous aura permis de comprendre que nombre des pères du désert faisaient dans cet espace la rencontre avec eux-mêmes, c'est-à-dire la découverte de leur propre existence. De ce fait, l'écrivain pourrait-il, grâce à l'écriture, se découvrir, voire accéder à une sagesse, la faire partager à son lecteur, sans pour autant avoir besoin de réaliser le voyage du désert ? Comme nous l'avons dit, si l'espace littéraire pourrait être considéré comme une métaphore du désert, l'écriture peut favoriser la réclusion du romancier. En d'autres termes, à travers la création littéraire l'artiste, en l'occurrence le romancier mène une vie recluse. Si l'Antiquité a parfois perçu le désert comme un espace carcéral, un espace dans lequel aucune communion, aucun partage, n'étaient possibles, nous souhaitons à travers cette étude que la littérature est aussi un acte, un geste de partage, de communion entre le romancier et son public,

à l'image du désert, qui est aussi, au-delà des apparences, un milieu de rencontre, d'échange et de compréhension.

Dès lors, notre recherche se déploiera dans trois directions principales. Dans la première partie, que nous avons intitulée : « La littérature au service de la diffusion des valeurs spirituelles à travers les romans apologétiques », nous essaierons d'abord de nous interroger sur le rapport entre littérature et spiritualité. Cette interrogation partira d'abord dans un premier chapitre sur la volonté de définir le genre même des romans que nous étudions. La généralité consistera ici à interroger cette notion de genre en s'appuyant sur les réflexions théoriques consacrées par la critique à la notion de genre, pour définir la nature propre de ces trois romans. Dans un second chapitre, nous sortirons de l'exploration ou de la classification générique pour mettre en lumière le rapport entre ces trois romans et le désert. Il s'agira notamment de montrer que les écrivains mettent la littérature au service de la spiritualité en mettant en exergue d'abord sa singularité, du moins dans le contexte monacal, en glorifiant les valeurs des pères du désert.

Dans une seconde partie, relevant plutôt de la poétique, nous chercherons à voir s'il existe une écriture du désert ou si nous ne pouvons pas, à l'inverse, distinguer dans ces romans ce que l'on pourrait appeler le désert de l'écriture. Il s'agira singulièrement, dans cette partie, d'établir une connexion, une communication entre texte et hors texte. Cette partie comportera deux chapitres. Dans le premier, nous nous efforcerons d'établir ce rapport entre les trois romans et tous les écrits susceptibles d'avoir été un document au service des romanciers. Autrement dit, il s'agira de montrer que la création littéraire est un exercice de recherche, un travail quasi scientifique, surtout lorsqu'il s'agit de remettre au goût du jour une expérience bien établie historiquement. Parallèlement, une réflexion sur les auteurs et sur la place de chacun des romans dans la production de son auteur – point effleuré dans cette introduction – sera alors menée. Le second chapitre de cette partie sera consacré au passage des sources aux fictions. Ainsi, c'est dans ce chapitre que nous porterons notre regard sur le travail de réécriture élaboré par les trois romanciers dans leurs œuvres.

La troisième et dernière partie cherchera à s'interroger sur la dimension et la signification symbolique du désert. Il s'agira alors d'esquisser une interprétation de la représentation du désert dans ces trois romans et, notamment, de voir l'intérêt de cette représentation dans l'espace littéraire. Dans cette partie qui porte pour titre : « La représentation du désert : expression d'une double métaphore », nous allons en d'autres termes chercher à mettre en lumière la connexion métaphorique entre la littérature et le désert qui se donne à lire

dans les trois romans. Dans le premier chapitre, le désert sera envisagé comme une métaphore du cœur, foyer des sentiments de l'Homme, à travers lequel s'expriment les valeurs que transmettent les pères du désert. Le dernier chapitre s'efforcera de voir distinguer dans l'évocation du désert une représentation métaphorique de l'espace littéraire, en s'appuyant sur le constat que pour les trois écrivains, la création littéraire est comparable à l'expérience monacale, et sur l'hypothèse que l'ermite, l'ascète ou le moine, dans ces trois romans, peuvent être perçus comme une représentation symbolique de l'écrivain, en particulier du romancier qui écrit sur le désert.

PREMIÈRE PARTIE

LITTÉRATURE ET VALEURS SPIRITUELLES :

TROIS ROMANS APOLOGÉTIQUES.

Dans cette première partie de notre étude, nous tenterons d'identifier à quel type de romans se rattachent les trois œuvres qui constituent notre corpus, romans réalistes ou romans à thèse. À l'issue de ces réflexions sur le genre romanesque, il deviendra possible d'engager une réflexion sur les valeurs spirituelles propres aux Pères du désert et diffusées dans les œuvres étudiées.

CHAPITRE PREMIER

**RÉFLEXIONS AUTOUR DU STATUT GÉNÉRIQUE DES TROIS
ROMANS.**

En ouvrant son analyse sur la littérature fantastique, T. Todorov dit :

L'expression littérature fantastique se réfère à une variété de la littérature ou, comme on dit communément, à un genre littéraire. Examiner des œuvres littéraires dans la perspective d'un genre est une entreprise tout à fait particulière. Dans le propos qui est le nôtre, c'est découvrir une règle qui fonctionne à travers plusieurs textes et nous fait leur appliquer le nom d'"œuvres fantastiques", non ce que chacun d'eux a de spécifique.²⁵

Dans la lignée de cette réflexion de Todorov, il convient de souligner que notre ambition n'est pas ici de proposer une réflexion d'ordre théorique sur le genre romanesque, mais plutôt de tenter d'opérer une classification des romans qui font l'objet de notre recherche, en fonction du genre auquel ils peuvent appartenir. En d'autres termes, nous nous servons de la théorie des genres pour voir si celle-ci s'applique à ces trois romans : notre démarche consistera donc à partir des œuvres vers le genre. Ainsi, dans ce premier chapitre, deux questions retiendront tout particulièrement notre attention, celle du réalisme d'une part, celle du roman à thèse d'autre part.

Dans un premier temps, il conviendrait néanmoins d'esquisser une définition de la notion de genre. À en croire Marielle Macé, en effet :

Les genres, (...) ne sont pas des objets mais des supports d'opérations accomplies par les acteurs de la vie littéraire, des réalités plurielles vers lesquelles convergent des accords en perpétuelle évolution. Ils occupent une place médiane entre plusieurs échelles : la littérature et les œuvres, entre un texte et une règle, entre plusieurs œuvres qu'associent un trait de ressemblance, de dérivation, de contre point entre l'œuvre et le public, entre l'auteur et le lecteur, entre la diachronie et synchronie, entre la mémoire et la perception, entre l'histoire et la théorie...²⁶

Comme le souligne bien cette définition, il apparaît que la notion de genre ne peut être abordée rigoureusement sans que soient prises en compte toutes ces implications. Todorov, pour sa part, pose en principe qu'aborder la notion de genre suppose de répondre à plusieurs interrogations, qui vont du droit d'étudier un genre sans avoir parcouru l'ensemble des œuvres qui le composent, au problème esthétique soulevé par cette notion de genre, en passant par celui du nombre de genres.

²⁵ Todorov (Tzvetan), *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970, p. 7.

²⁶ Macé (Marielle), *Le genre littéraire*, Paris, Flammarion, 2004, p. 15.

1.1. RÉEL ET RÉALISME EN LITTÉRATURE

Les trois œuvres étudiées abordent des événements situés dans le temps, mais aussi inscrits dans un espace donné. Dans la mesure où elles renvoient pour partie à des événements et à des personnages historiques, on peut dire qu'elles sont fondées sur la mise en fiction du réel. En effet, le monachisme primitif, dont il est question dans ces romans, concerne des hommes ou des femmes vivant en retrait du monde. Il puise ses origines dans les déserts arabiques entre le troisième et le quatrième siècle de notre ère. Dans ce contexte, il s'agira donc de voir si le fait de ressusciter une expérience réelle permet de classer ces œuvres dans la famille des romans dits réalistes, étant entendu que le réalisme correspond à une volonté de peindre la réalité à travers une représentation dotée des critères du vraisemblable.

1.1.1. Le contexte spatio-temporel, marque du réalisme

Le recours à la réalité dans ces œuvres se manifeste par la présence de plusieurs éléments qui relèvent indubitablement du vraisemblable. En d'autres termes, il apparaît que dans ces romans les auteurs ne semblent pas se limiter à tout faire naître par la médiation de leur imagination : ils recourent, au contraire, à l'expérience vécue, au réel, au passé, à l'histoire. Le temps et l'espace dans lesquels s'inscrivent ces récits comptent au nombre de ces éléments.

Certes, évoquer le temps comme une marque du réel peut être perçu comme une évidence ; à preuve, le constat de Paul Ricœur, qui disait déjà : « Le monde déployé par une œuvre narrative est toujours un monde temporel »²⁷. Il ne s'agit pourtant pas ici du temps du récit, mais bien du temps des événements ressuscités par les auteurs, le temps représenté dans ces œuvres étant un temps historique, correspondant à une époque bien particulière. C'est ce que ne manque d'ailleurs pas de souligner Jeannine Pâque, dans son essai sur François Weyergans :

À défaut de puiser dans l'expérience personnelle ou dans une situation purement imaginaire, François Weyergans nous déporte carrément dans un contexte historique pour lequel il a dû accomplir un travail de recherche dont le mémo en fin de volume donne une petite idée²⁸.

Pour Ricœur, le temps du récit comporte bien trois dimensions, le passé, le présent et le futur, mais il s'agit cependant d'un temps réinventé : ce sont en effet les écrivains qui reproduisent, qui imitent le temps tel qu'il est perçu par nos sens. Par contre, dans les romans de

²⁷ Ricœur (Paul), *Temps et récit 1, L'intrigue et le récit historique*, Paris Seuil, 1983, p. 17.

²⁸ Paque (Jeannine), *François Weyergans, romancier*, Luce Wilquin, Bruxelles, 2005, p. 49.

notre étude, il est question d'un temps vécu, qui s'inscrit dans le passé historique. Si ce temps n'est pas toujours construit et indiqué de façon explicite dans les récits, il se trouve inscrit dans nombre de détails, comme on peut le voir dans cet extrait des *Marches de sable* :

Exacerbés par la curiosité des Grecs, exaspérés par la puissance de Rome, malgré de sporadiques et violents retours aux croyances païennes, notre ville et son arrière pays s'étaient engouffrés dans le christianisme.

Cet acte de foi était aussi un défi, une victoire du pays profond sur la race des vainqueurs.

La Bible fut traduite et transcrite du grec en démonique : écriture brève, plus accessible au peuple, et qui succédait à la majesté des hiéroglyphes. Exaltée par les idées nouvelles, la population se persuadait que le Christ était né non pas à Bethléem, mais ici, près d'eux, dans leur désert de Thébaïde si propice au face-à-face avec le ciel²⁹.

Ce passage rend compte d'une période particulière de l'histoire de l'Égypte. Les violences dont il est question ici mettent en avant la difficulté qu'a connue le pays dans son processus de conversion et de christianisation. Le paganisme a en effet opposé une farouche résistance à l'avènement du christianisme et à la naissance d'une Égypte chrétienne. Les trois romans témoignent d'une volonté manifeste de faire naître chez le lecteur une impression de vérité. Le temps évoqué dans ces récits étant un temps réel, puisque historique, les événements le deviennent eux aussi ; comme le souligne Henri Mitterrand :

L'inscription dans le temps est de fait une condition essentielle pour que le lecteur admette que le personnage et son destin pourraient être authentiques. Car seul le temps crée le lien de causalité ou de finalité qui unit les situations les aux autres de manière cohérente, et donne à chacune une suite, qui satisfera l'attente du lecteur. Dans cette perspective, le réalisme, appliqué au récit, privilégie la temporalité historique³⁰.

Cette temporalité historique s'inscrit au cœur de ces récits par l'évocation de l'intrusion du christianisme en Égypte, autrement dit par le récit de la colonisation de l'Égypte par l'Empire Romain. Comme nous l'avons vu avec la réflexion de Jeannine Pâque citée plus haut, on peut constater que les écrivains, pour redonner vie à ce temps passé, ont entrepris un immense travail de documentation, qui leur permet de rendre compte de l'époque décrite et des faits relatés avec rigueur et vraisemblance. Cette quête d'authenticité, qui suppose de décrire fidèlement les données sociales, culturelles ou politiques d'une époque, détermine finalement le caractère réaliste du récit. Ce réalisme s'amplifie un peu plus avec les lieux, comme car comme nous l'indiquons dans le titre de ce point, l'espace et le temps sont les deux marques fondamentales d'une évocation réaliste dans les trois œuvres. Il ne s'agit plus d'évoquer l'Égypte ou ses villes,

²⁹ Chédi (Andrée), *Les Marches de sable*, Paris, Flammarion, 1981, p. 179

³⁰ Mitterrand (Henri), *L'illusion réaliste de Balzac à Aragon*, Paris, PUF, 1994, p. 4-5

mais ces lieux qui ont consacré la pérennité de l'entreprise monacale : les déserts arabiques, où vécurent ces « hommes ivres de Dieu ». Weyergans est celui des trois auteurs qui fait voyager son héros à travers ces lieux bâtis à la gloire du Seigneur, voyages qui deviendront salvateurs pour ce personnage, ainsi que le laisse entendre ce passage : « Macaire passa plus de vingt ans dans les déserts de Nitrie et de Scété. Il deviendra fameux »³¹.

Aussi, l'évocation des lieux de culte dans ces œuvres, qu'il s'agisse du Serapeum où les païens célébraient le dieu Sérapis : « Ce temple était consacré à Sérapis, dieu de l'empire »³², nous dit Chédid, ou tous ceux qui se rapportent au christianisme, telle cette église dont l'entrée fut interdite à Marie. Le temps et l'espace, comme nous l'avons déjà souligné, sont deux références au réel. Cependant, cette volonté manifeste des auteurs à intégrer dans leur fiction des éléments correspondant à une réalité historique permet-elle de dire que nous sommes en présence d'œuvres dites réalistes ? En d'autres termes, ne pouvons-nous pas penser avec Riffaterre que cela relève plutôt de « l'illusion référentielle »³³ ?

En effet, évoquer le temps et l'espace pour marquer la filiation de ces romans avec le réalisme, comme nous venons de le faire, c'est presque toujours laisser penser, sinon affirmer, que nous sommes en présence de romans réalistes et que, par conséquent, ces deux éléments donnent sens aux textes. Il nous apparaît pourtant nécessaire de redécouvrir la structure des romans réalistes.

1.1.2. De la structure du roman réaliste.

Les genres littéraires connaissent des formes particulières qui les distinguent au premier abord des autres. Le roman réaliste ne déroge pas à cet état des choses. Au contraire, il a une structure à partir de laquelle le lecteur ou le critique peuvent déceler le but visé par toute production artistique dite réaliste. En effet, le réalisme littéraire se distingue par une structure évolutive chronologique. Il s'agit très souvent de suivre le parcours existentiel d'un personnage, de sa naissance jusqu'à la déclinaison de cette existence. A ce propos, Mitterrand dit :

Il en résulte que la structure du récit réaliste a tendance à se caler sur un modèle biographique : c'est le récit d'une vie (Maupassant, *Une Vie*, 1883; Zola, *La simple vie de Gervaise Macquart*, titre primitif de *L'Assommoir*, 1877), sous la forme longue du roman, ou d'un épisode dans une vie dans le cas de la nouvelle. Et les moments types qui ponctuent

³¹ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 133.

³² Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 204

³³ Riffaterre (Michael), « L'illusion référentielle », in *Littérature et réalité*, par Genette (G) et Todorov (T), Paris, Seuil, 1982, pp. 91-118.

tout « parcours narratif » (avec son défilé d'épreuves initiatiques, d'épreuves principales, d'épreuves glorifiantes) suivent tout naturellement la courbe des existences communes aussi bien que celle des destinées exceptionnelles³⁴

La structure chronologique se déclinerait donc en trois mouvements principaux : la situation qui correspondrait à la naissance d'un personnage ou d'un espace, la formation ou l'initiation à une quête, et la réalisation ou non de cette quête. « Madame Vauquer, née de Conflans, est une vieille femme qui depuis quarante ans, tient à Paris une pension bourgeoise établie rue Neuve-Sainte-Geneviève, entre le quartier latin et le faubourg Saint-Marceau »³⁵ : c'est ainsi que s'ouvre *Le Père Goriot* de Balzac. Dans *Une Vie*, Maupassant prend, quant à lui, le parti d'ouvrir son récit par l'évocation d'un personnage en plein mouvement alors que Stendhal choisit d'ouvrir *Le Rouge et le noir* par l'évocation d'une ville. Lorsque le roman réaliste ne nous plonge pas dès le début dans la présentation d'un personnage dont il s'agira de suivre les aventures, il plante le décor en évoquant le lieu où se déploiera la trame du récit.

Ces trois exemples permettent aussi de constater que le projet réaliste se décline dès le départ. En effet, qu'il s'agisse de Balzac ou de Stendhal, le lecteur de leur temps est invité à identifier comme réels les lieux présentés. Balzac va jusqu'à donner l'adresse qui paraît ici très précise de la pension de madame Vauquer. Si le lecteur d'aujourd'hui peut ne pas précisément se retrouver dans ce Paris du XIXe, il reste possible que ce dernier reconnaisse des lieux, des noms du Paris d'aujourd'hui.

En peignant des lieux où en présentant des personnages, les écrivains réalistes cherchent ainsi à inscrire dans l'esprit du lecteur, une impression de réel. Donc si la pension peut être le fruit de l'invention romanesque, la suite du propos qui se rapporte à la ville de Paris relève du vraisemblable et correspond à une représentation fidèle du lieu décrit. Nous observons la même approche chez Stendhal qui semble prendre directement le parti de dire le réel à travers la présentation de la ville où se situe son récit. Cette articulation de la structure du récit réaliste que nous avons appelé la naissance du récit, est une entrée directe dans un univers connu de tout lecteur. Julien Sorel, autour de qui est construit le récit, n'entre en scène qu'à partir du quatrième chapitre sous les traits d'un jeune homme incapable d'entreprendre le même travail que son père et ses frères, préférant à l'inverse le silence et la tranquillité de la lecture à toute démonstration physique :

Au lieu de surveiller attentivement l'action de tout le mécanisme, Julien lisait. Rien n'était plus antipathique au vieux Sorel ; il eût peut-être pardonné à Julien sa taille mince peu

³⁴ Mitterand (Henri), *op. cit.*, p. 4.

³⁵ Balzac (H), *Le Père Goriot*, Paris, Livre de poche, Introduction, Notes et Dossier de Stéphane Vachon, 1995

propre aux travaux de force, et si différente de celle de ses aînés, mais cette manie de lecture lui était odieuse, il ne savait pas lire lui-même³⁶.

Cette entrée en scène de Julien Sorel n'est pas innocente, le romancier cherchant à établir de la distance entre ce personnage et le reste de sa famille, elle annonce également une seconde étape : la différence morphologique de Julien et son amour pour la lecture, en font un esprit aux ambitions particulières, qui le distinguent du reste de sa famille. Son amour pour la littérature et sa maîtrise du latin attestent pour ainsi dire son appartenance à un autre monde.

Au travers de cet exemple, on peut suivre la progression du roman réaliste. Après la mise en place du décor, il se poursuit par l'introduction du personnage principal que Stendhal ne décrit pas directement, mais qu'il laisse transparaître en évoquant le rapport entre le jeune Julien et son père, puis avec le vieux chirurgien qui s'est chargé de l'éducation du jeune homme. Grâce à cette formation, il devient le précepteur des enfants de monsieur le Maire : « Tu as gagné M. le curé ou tout autre, qui t'a procuré une belle place. Va faire ton paquet, et je te mènerai chez M. de Rênal, où tu seras précepteur des enfants »³⁷, dit le vieux Sorel à son fils. On note là l'évolution du personnage du père, d'abord déçu par son fils, qui constate que ses études lui ont permis d'obtenir « une belle place », bien supérieure à celle que lui destinait la condition sociale de sa famille. Ce poste de précepteur ne comble cependant pas Julien, dans la mesure où il borne son ambition : « Mais alors plus d'avancement, plus d'ambition pour moi, plus de ce bel état de prêtre qui mène à tout »³⁸.

Ce second moment de construction réaliste entraîne le récit dans une véritable démonstration de la psychologie des personnages. A travers le propos cité, on découvre un Julien très ambitieux, que son père ne connaît peut-être pas bien. Ce père se révèle un négociateur farouche : « C'était votre offre je ne le nie point dit le vieux Sorel parlant encore plus lentement et, par un effort de génie qui n'étonnera que ceux qui ne connaissent pas les paysans francs-comtois, il ajouta, en regardant fixement M. de Rênal : Nous trouvons mieux ailleurs »³⁹. Le commentaire que glisse le narrateur au sujet des paysans de la Franche-Comté vise lui aussi à inscrire le roman dans la vraisemblance, à le rendre véridique. .

Le troisième et dernier moment de cette construction est celui de la réalisation du destin du personnage. Cette partie du récit est particulièrement porteuse du message que l'auteur souhaite faire passer à travers son oeuvre. C'est ainsi que Balzac, par exemple, nous dévoile la cupidité et le danger de la construction d'une société anomique que pourrait entraîner une

³⁶ Stendhal, *Le Rouge et le noir*, Paris, Seuil, Postface et notes de Norbert Czarny, 1993, p. 28.

³⁷ *Ibid.*, p. 31.

³⁸ *Op.cit.*, p. 32.

³⁹ *Op.cit.*, p. 34.

ambition démesurée, irraisonnée. En effet, l'appât du gain conduit à la perte des valeurs. Les filles du père Goriot le dépouillent jusqu'au dernier denier sans jamais tenir compte de l'amour que celui-ci leur porte. Eugène de Rastignac, quant à lui, doit abandonner toutes ses illusions de jeune provincial et épouser les réalités parisiennes faites d'hypocrisie, de tromperie. Dans ce monde, il faut vivre à tout prix et pour ce faire, le juste doit apprendre à tromper son prochain sinon, prendre sur lui pour ne pas chercher à s'assimiler à cette vie et par conséquent choisir d'être ostracisé, comme l'est Vautrin. Cette attitude est proche finalement de celle des Pères du désert qui, eux aussi, se retirent du monde pour ne pas vivre dans un monde où les valeurs s'effritent, où la violence est le dénominateur commun de tous les hommes (entendons ici croyants et païens).

«L'homme tremblait. Son corps décharné était en proie à des agitations involontaires. Une douleur fulgurante lui traversa l'estomac »⁴⁰. C'est par cette description que Weyergans ouvre son récit, celle d'un personnage inscrit dans une souffrance extrême, qui lutte pour tenir face aux maux qui traversent tout son être. Si nous n'assistons pas là à la naissance de ce personnage, puisque ce début de récit ne donne pas d'informations pouvant permettre de mieux le connaître, les premières lignes du second chapitre lèvent tout mystère : « Il s'appelait Macaire. Ce n'était pas le nom que ses parents lui avaient donné. Il avait oublié depuis longtemps le nom qu'il portait dans sa jeunesse »⁴¹. Ainsi nous est révélée l'identité de ce personnage. Mieux encore, ce début de second chapitre nous plonge dans la genèse de l'existence de Macaire. Son enfance va être passée en revue, sa famille, sa position dans cette dernière, ses rapports avec les membres de sa famille. La pauvreté de cette famille est mise en lumière, ce qui, tout au long du récit, justifiera clairement la condition du jeune Pior.

Ce début de *Macaire Le Copte* fait écho à celui de *Marie d'Egypte*, qui commence de la même façon, comme le montre cet extrait : « Depuis des heures, elle avançait entre deux falaises trouées, crevassées, lézardées d'ombre et si étincelantes par endroits qu'elles devenaient un éblouissement vertical, une muraille aussi tremblante et incertaine qu'un miroir d'eau »⁴². Le récit s'ouvre ainsi par l'évocation d'un personnage dont seul le pronom personnel permet l'identification. Cette évocation, comme celle de Macaire, ne rend pas directement compte du passé du personnage mais présente celui-ci dans un état particulier. Alors que Macaire est meurtri dans sa chair, Marie, quant à elle, est en train d'errer dans un milieu finalement fort hostile. Mais contrairement à Weyergans, Lacarrière désigne son personnage dès le deuxième

⁴⁰ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 9.

⁴¹ *Ibid.*, p. 14.

⁴² Lacarrière (Jacques), *Marie d'Egypte, op.cit.*, p. 19.

paragraphe de son récit. En revanche, c'est aussi au second chapitre que le lecteur est convié à connaître rétrospectivement la vie de Marie. Comme celle de Macaire, la jeunesse de Marie commence à être rapportée au chapitre deuxième : la prostitution à l'âge de douze ans, la longue vie de courtisane et son chapelet d'expériences d'extase et parfois de souffrances.

Chez Chédid, la situation semble différente du fait qu'ici le récit s'ouvre par un « je », celui du narrateur. Mais une fois dépassé, ce « je » nous conduit lui-même dans l'évocation de celles qui vont occuper l'espace du récit, c'est-à-dire Cyre, Marie et Athanasia. Les chapitres qui portent chacun le nom de l'une des trois femmes constituent la mise en situation. Ces chapitres vont finalement remettre le récit de Chédid sur la même voie que les deux autres. Le chapitre intitulé Cyre, qui est le deuxième du récit, va nous conduire à découvrir le parcours de ce personnage : ses souffrances, le manque d'amour dont elle a été l'objet, l'indifférence du monde face à son désir de partager sa joie ou de faire entendre sa douleur. Les deux chapitres qui vont suivre nous plongeront donc tour à tour dans l'existence antérieure de Marie, elle aussi prostituée dès son adolescence, et celle d'Athanasia, passée d'une situation familiale confortable à celle de moniale malgré elle.

Le premier élément caractéristique de la structure du roman réaliste apparaît donc clairement dans les trois romans. Les personnages sont présentés dans leur milieu d'origine, au même moment du récit, à partir du second chapitre.

Nous constatons cependant que ces récits ne connaissent pas une progression linéaire. S'ils reproduisent l'évolution de la vie des personnages, ils ne retranscrivent pas ces vies en respectant l'évolution chronologique. Nous le voyons avec Macaire, Marie et les trois personnages de Chédid, qui sont directement présentés dans le milieu où se déroulent tous ces récits, le désert.

La suite des récits est plus claire ; les personnages ayant été présentés, leur vie est détaillée et le processus initiatique est enclenché. Pour Macaire, la fuite de sa condition d'esclave apparaît comme le point de départ de son parcours initiatique qui va se poursuivre dans le désert par sa conversion au christianisme, puis par la décision de mener une existence monacale. Les deux Marie⁴³ sont plongées dans la prostitution alors qu'elles ne sont que des adolescentes. En revanche, cette initiation n'est pas celle que voudraient mettre en évidence les romanciers. En effet, qu'il s'agisse de Lacarrière ou de Chédid, la vie antérieure de Marie n'est qu'un prétexte

⁴³ Nous tenons à souligner que si nous différencions encore la Marie de Chédid et celle de Lacarrière, les sources qui auraient pu servir aux deux romanciers nous laissent cependant penser qu'il s'agit de la même Marie. Ceci se traduit par exemple par le fait que les deux romans font référence aux douze ans de Marie. Ce que l'on trouve aussi dans certaines sources comme dans ce propos de Jacques de Voragine « À douze ans, je suis venue à Alexandrie et là, à dix-sept ans, je me suis livrée aux amours publiques et ne me suis jamais refusée à personne »

pour magnifier sa transformation, sa vie ultime. Cette transformation puise sa source par cette impossibilité de pénétrer dans un lieu saint chez Lacarrière, et par la réponse à un appel divin chez Chédid. Dans l'un comme dans les autres romans, le départ pour le désert est toujours la réponse à cet appel.

Dans notre projet d'identification et de classification des trois romans, cette étape est centrale dans la mesure où les auteurs intègrent plusieurs faits réalistes. Le désert où se déroulent les récits est pourvu de tous les atouts pour une vie de contemplation, mais aussi de ses dangers, notamment pour les femmes. Aussi, les personnages de Chédid sont presque tous des gens qui ont existé : « Certains textes et documents ont même conservé leur nom : saint Apollinaire Synclétique Athanassia, Marina, Cyre, Charicléa, Thaïs et Marie l'Egyptienne »⁴⁴, dit Lacarrière en parlant des femmes qui sont rentrées dans la postérité pour leur vie dans le désert. Il est clair que dans ce propos les noms qui attirent notre attention sont ceux de Cyre, de Marie et d'Athanasia qui est ici nommée Athanassia. Ils nous conduisent à constater que ces personnages ne sont pas totalement fictifs. Au contraire, nombre d'expériences qui leurs sont attribuées par la romancière sont tirées de leur véritable existence. La représentation de ces moniales est donc un désir de vraisemblance dans l'espace romanesque. Weyergans fait de même avec d'autres « Hommes ivres de Dieu » comme Paternouthios⁴⁵ ou Abba Cronios, dont les apophtegmes relatent également la vie. Dans le cas précis de Weyergans, cette référence corrobore ou plutôt confirme ce travail de recherche commis par le romancier, qu'évoque Paque dans le propos cité plus haut.

1.1.3. Le rôle du lecteur dans construction du sens du roman réaliste

Aborder la question du genre d'une œuvre romanesque, c'est déjà réfléchir sur celle de la réception de l'œuvre par le lecteur. De fait, le roman réaliste par exemple apparaît chez le lecteur comme ce miroir où se refléterait la société. Le réalisme implique ainsi chez le lecteur un désir d'identification aux événements relatés, ce qui laisse penser que dans un roman dit réaliste, le vraisemblable est ce qui permet au lecteur d'entendre le sens de l'œuvre.

Nathalie Piegay-Gros, elle, part de la lecture pour arriver à la littérature et laisse entendre que : « Tout discours sur la lecture, toute tentative pour définir le rôle du lecteur, convoquent, de

⁴⁴ Lacarrière (Jacques), *Vie de Sainte Marie Egyptienne pénitente, suivie de Vie de Saint Syméon stylite*, France, Jérôme Million, 1985, p. x.

⁴⁵ Gascou (Jean), *La vie de Paternouthios, Moine et fossoyeur (Historia Monachorum X)*, Art. Paru dans : *Itinéraires d'Egypte, Mélanges offerts au Père Maurice Martin*, Institut Français d'archéologie orientale du Caire, 1992.

manière souvent implicite, une conception du texte littéraire, de ce qui fait qu'il est texte littéraire »⁴⁶. En détronant l'auteur dans le processus de construction du sens de l'œuvre, la critique a soit fait la part belle à l'œuvre comme seul foyer d'où s'entendrait celui-ci : c'est ce qu'il a été convenu d'appeler l'immanence du sens ; soit le lecteur s'est vu octroyé les rênes de la signification. Lorsque Riffaterre déclare: « Car ce n'est pas dans l'auteur, comme les critiques l'ont longtemps cru, ni dans le texte isolé que se trouve le lieu des phénomènes littéraires, mais c'est dans une dialectique entre le texte et le lecteur »⁴⁷, ce propos laisse entendre que le réalisme ne se lit finalement pas exclusivement dans les indices historiques que mettent en avant les trois romans, mais dans une sorte de dialogue que pourraient ou que devraient entretenir le texte et le lecteur. À la suite du propos cité, Piégay-Gros ajoute : « Dès l'instant où l'auteur n'est plus le garant du sens de son texte et de son œuvre, c'est au lecteur qu'il revient de l'établir »⁴⁸. Il apparaît ainsi que c'est au lecteur qu'il revient de créer le texte et d'en établir la signification. Il lui est accordé une très grande liberté qui semble lui permettre de prendre le pouvoir sur l'auteur et même sur le texte. Cependant, pour nous la signification reste la fille de cette rencontre entre le texte et le lecteur. Si d'une certaine manière Riffaterre a pensé, à un moment de son œuvre, que le texte imposait au lecteur la signification qu'il fallait en tirer, cette position quasi extrémiste de Riffaterre sera dépassée pour donner au lecteur plus de liberté dans sa perception du texte.

Le roman réaliste tend à établir cet échange entre lecteur et texte à travers la notion d'identification. Le lecteur contemporain du *Père Goriot* ou de *Germinal* peut se reconnaître dans les faits peints par les romanciers et la compréhension du texte n'implique pas l'intervention de l'auteur. Riffaterre montre que l'échange entre le texte et le lecteur permet à ce dernier de découvrir par lui-même le sens du roman. Les vérités qu'il perçoit dans le texte sont des vérités tout simplement parce qu'il les connaît, parce que finalement, cette vérité n'est pas éloignée de la sienne. L'attente que suscite le roman réaliste chez le lecteur est l'identification, mais le lecteur est aussi celui qui donne aux éléments du texte cette identité partagée.

Cette identification est facilitée lorsque les événements narrés sont contemporains pour le lecteur comme cela est tout simplement le cas chez Balzac, qui ne tire pas ses sujets et ses thèmes d'un autre temps, mais du quotidien de ses contemporains.

L'interrogation sur la place du lecteur dans les œuvres qui font l'objet de notre étude ne va pas sans poser problème. En effet, si ces romans sont contemporains par leur époque

⁴⁶ Piégay-Gros (Nathalie), *Le Lecteur*, Paris, Flammarion, 2002, p. 14.

⁴⁷ Riffaterre (Michael), *op.cit.*, p. 92.

⁴⁸ Piégay-Gros (Nathalie), *ibid.*, p. 15.

d'écriture, le sujet traité est fort lointain. Cette distorsion historique conduit alors à se demander en quoi le lecteur pourrait s'identifier aux événements peints dans les différents récits. Cette distorsion peut peut-être éloigner, voire écarter, ces trois romans de la famille des romans réalistes ?

À l'inverse du roman balzacien ou stendhalien, les trois romans étudiés ne sont pas ce miroir qui reflète le quotidien de ses contemporains, mais le reflet d'un autre temps, dans un autre espace. Celui-ci, en l'occurrence le désert, est très peu confortable pour le lecteur de notre temps ; de plus les motivations qui justifient le retrait des principaux personnages dans le désert ne trouveraient aucun écho aujourd'hui. La société de consommation, dans laquelle nous vivons, rend difficile le refoulement des désirs ; or dans les trois textes, le désert est le lieu de refuge de ceux qui ne veulent pas succomber aux tentations du monde.

Marie prend la direction du désert parce qu'est arrivé pour elle le temps où la luxure doit être bannie de sa vie, où elle doit renoncer à sa vie antérieure. Cette attitude est peu vraisemblable pour le lecteur de *Macaire Le Copte* dans la mesure où, partir pour le désert afin de ne pas succomber à la tentation du monde nous apparaît aussi comme une marque de faiblesse, une fuite en avant face à une réalité. Mais c'est surtout inimaginable dans la mesure où l'époque actuelle laisse très peu de possibilités de vivre autrement. Si en son temps Macaire, Marie et les autres ont pu le faire en recueillant l'assentiment de leurs contemporains, adopter cette attitude aujourd'hui serait prendre le risque d'être ostracisé et d'être l'objet de toute sorte de railleries. Partir pour le désert pour refouler son appétit sexuel n'est guère envisageable à notre époque de libéralisation des mœurs, qui revendique le droit au plaisir. Il est donc difficile pour le lecteur de s'identifier à cette attitude de refoulement du désir. Au contraire, la première Marie, libre et épanouie, qui laisse libre court à ses passions charnelles pourrait plus facilement trouver des émules : « Sa sensualité était sans limites. Ne trouvant plaisir que dans les plaisirs, elle en imaginait toujours de plus ardents... »⁴⁹.

Le lecteur de ces récits rencontrera en revanche une autre vision de la vie. La moniale Marie ou l'anachorète Macaire, qui vivent dans le dénuement le plus total, sont des personnages qui peuvent passer pour des anti modèles sociaux. S'identifier à eux est d'autant plus difficile que leur abandon du monde est lié au divin et que la place de Dieu et de la religion ne cesse de se rétrécir aujourd'hui.

Mettre en exergue des héros ancrés dans la religion, c'est donc prendre le pari de s'adresser à un public restreint, voire à un public de spécialistes. Mais le lecteur ne doit pas

⁴⁹ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 34.

s'attacher au fait religieux, mais à ce qu'il implique, la quête des héros étant certes une quête spirituelle, mais aussi une quête de soi. C'est pour se connaître que ces hommes et femmes empruntent le chemin du désert. Cette attitude trouve chez le lecteur un écho favorable. Mais, il reste que celui-ci ne pourrait pas emprunter le même chemin aujourd'hui. En effet, l'individualisme qui mine nos sociétés à la recherche de la réussite sociale, familiale, professionnelle, ne peut pas inciter à s'extraire du monde dès lors que, même parmi les autres, on est déjà tout seul. Cette solitude trouve sans doute sa source dans l'émancipation de l'homme par rapport son rapport au sacré et, disons-le, avec Dieu.

Cette émancipation a conduit l'individu à jouer plusieurs rôles à la fois : « Or, l'observation montre que les acteurs incorporent des modèles d'action différents et contradictoires »⁵⁰ nous dit Bernard Lahire en parlant de la mobilité de l'individu dans ses multiples facettes. Il utilise même le terme d' « homme pluriel » pour évoquer cet être épanoui capable de tenir une foule de vies. Christophe André voit que l'homme d'aujourd'hui voue un véritable culte au moi : « La valorisation de l'estime de soi débouchera alors sur le culte du moi, au détriment des valeurs altruistes nécessaires à toute vie en société »⁵¹. La lecture du propos de Lahire nous laisse entendre que l'émancipation de l'homme a pour corollaire la perte d'un système d'unification de la société. Il nous apparaît que ce système, cette puissance n'est rien d'autre que la religion qui est aujourd'hui en totale déperdition. Si au premier abord le départ pour le désert est une entreprise personnelle, il se veut aussi une voix de supplication auprès du Seigneur pour le rachat des âmes. À l'inverse, l'individualisme actuel est toujours un retour sur soi, et les sources de cet individualisme sans cesse grandissant tiennent, selon André Christophe, au fait « que nous nous laissons trop facilement gagner par des valeurs factices : performance, abondance, apparence. Trois fléaux, et de nos sociétés et de nos psychismes »⁵².

Nous pouvons donc comprendre ici que les auteurs cherchent à travers ces personnages à donner corps à un autre regard sur soi ; regard qui finalement doit être porté sur l'autre quand on se regarde soi-même.

Le fait que la thématique soulevée par les auteurs semble éloignée du quotidien du lecteur actuel ne veut assurément pas dire que celui-ci ne soulève pas écho. Comme nous venons de le voir, ces récits parlent de la situation actuelle en recourant à la thématique d' une époque

⁵⁰ Lahire (Bernard), « L'homme pluriel. La sociologie à l'épreuve de l'individu », in *Sciences Humaines, L'individu en quête de soi*, n° 91, 1999, p. 30.

⁵¹ André (Christophe), *Imparfait, libre et heureux ; pratique de l'estime de soi*, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 17.

⁵² *Ibid.*, p. 18.

lointaine. Si l'homme d'aujourd'hui n'est plus capable de renoncement ascétique, c'est tout simplement parce qu'il s'est détourné de la religion, pour se plonger entièrement dans la recherche de la satisfaction personnelle. Cette recherche le conduit à poursuivre plusieurs buts en même temps quand l'anachorète se donne totalement à Dieu.

En somme, si l'on retient que le réalisme consiste à rendre compte de la société et de ses aspirations avec vraisemblance, il se trouve alors qu'ici nous ne sommes pas en présence de romans réalistes, dans la mesure où il n'est pas possible de s'identifier aux situations qui sont décrites. En revanche, un discours implicite conduit chaque lecteur à découvrir, à travers l'attitude de ces moines et de ces moniales, une vision du monde qui déconstruit notre perception actuelle du bonheur et de l'épanouissement personnel. La solitude qu'ils connaissent dans le désert est un reflet de notre propre solitude, une solitude qui n'est pas choisie, qui nous est imposée par notre modèle sociétal.

La lecture de ces romans nous dévoile donc certains indices marquants du roman réaliste, mais il reste que les auteurs, à travers la thématique choisie, ne cherchent pas à s'inscrire dans une démarche réaliste, d'autant que la société décrite dans les trois œuvres, ne reflète pas la société actuelle.

1.2. DU ROMAN À THÈSE

Le second point de notre entreprise heuristique, conduira notre réflexion sur le roman à thèse. Il ne s'agira pas pour nous de faire une réflexion théorique sur ce genre, d'autant qu'elle a été remarquablement faite par Susan Rubin Suleiman⁵³ qui apparaîtra d'ailleurs, tout au long de ce travail, comme notre référence critique et théorique. En d'autres termes, nous chercherons à voir, à partir des critères énoncés par Susan R Suleiman dans son ouvrage : *Le Roman à thèse ou l'autorité fictive*, si les trois romans sur lesquels se porte notre étude peuvent aussi être classés dans la famille des romans dits à thèse.

Pour entreprendre cette interrogation, il convient tout d'abord d'esquisser une définition de ce genre. De manière intuitive, nous pouvons dire qu'un roman à thèse est un roman qui défend une thèse, définition lapidaire à laquelle nous préférons celle de Susan R Suleiman : « Je définis comme roman à thèse un roman « réaliste » (fondé sur une esthétique du vraisemblable et de la représentation) qui se signale au lecteur principalement comme porteur d'un

⁵³ Suleiman (Susan Rubin), *Le Roman à thèse ou l'autorité fictive*, Paris, PUF, 1984.

enseignement, tendant à démontrer la vérité d'une doctrine politique, philosophique, scientifique ou religieuse⁵⁴.

S'il est vrai qu'elle qualifie cette définition d'« intuitive », elle en reconnaît aussi la portée générale. En effet, à travers cette définition, nous sommes amenés à comprendre qu'un roman est dit à thèse dès lors qu'il regroupe vraisemblance et représentation, dans le but d'apporter un enseignement et surtout de convaincre le lecteur de la véracité de cet enseignement. Les romans que nous tentons d'étudier ici sont tous axés sur la question du monachisme primitif, mais peut-on dire qu'ils ont la prétention d'apporter une vérité, un enseignement qu'il s'agirait de suivre, et de mettre en pratique ? Pour répondre à cette interrogation, nous nous fonderons sur les caractéristiques du roman à thèse, telles qu'elles ont été définies par Susan Rubin Suleiman.

1.2.1. Repérage de la représentation d'un système de valeurs duales dans les trois romans.

Pour distinguer le roman à thèse du roman réaliste, Susan Rubin Suleiman propose deux critères fondamentaux, dont l'un est la présence de valeurs antagoniques dans l'espace romanesque. Les œuvres que nous étudions mettent en effet en présence cet antagonisme tout au long de la progression du récit. Cet antagonisme n'existe pas seulement entre les valeurs que peuvent défendre, à un moment ou à un autre les personnages principaux, mais aussi entre ceux-ci et les autres personnages qui participent au récit et enfin entre les espaces où s'inscrit l'action : la ville et le désert.

La mise en avant de l'expérience ascétique des Pères du désert apparaît presque toujours comme le choix de mettre en évidence une pratique de la religion, ici le christianisme, qui relève d'une fidèle obéissance et n'a rien à voir avec la croyance fade et sans véritable communion avec Dieu. Lorsque Jacques Lacarrière peint la vie de Sainte Marie l'Égyptienne, il oppose au travers de ce personnage deux systèmes de valeurs. Marie est d'abord une fille dévergondée, prostituée, selon les traditions de sa caste, dès l'âge de 12 ans : « Un corps comme un suaire douloureux. Tu viens d'avoir douze ans. Tu viens d'avoir douze ans et tes premières règles. Ta mère t'a aussitôt menée à l'homme. Comme c'est l'habitude dans les familles de prostituées »⁵⁵. Elle

⁵⁴ Suleiman, (Susan Rubin), *op.cit.*, p. 14.

⁵⁵ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 47.

devient ainsi une femme soumise aux désirs des hommes. Cette Marie sera donc l'opposée de celle qui, plusieurs années plus tard, prendra sur elle de rendre son corps à son véritable propriétaire, comme il est dit dans la Bible « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous ne vous appartenez point à vous-même ? »⁵⁶. Le système de valeurs qui est mis en évidence par l'auteur à travers la seule représentation de la mutation de l'existence de l'héroïne du roman est celui qui pense que le corps peut servir d'instrument de travail et que par conséquent, l'homme peut en jouir sans limites tant que celui-ci le lui permet. Ceci ne correspond pas à la vision que le croyant a de son corps. S'il est de tradition dans les familles de prostituées que l'enfant dès son passage au statut de femme se livre ou soit livré à l'homme, cela est immoral pour le chrétien.

Ce qui est ici dit du personnage de Jacques Lacarrière se retrouve aussi dans celui des *Marches de sable* qui se nomme aussi Marie, car ces deux Marie ont été des courtisanes dès leur jeune âge. Cette similitude d'existence entre les deux personnages résulte du fait que les auteurs se sont inspirés du même modèle, la Moniale Sainte Marie l'Égyptienne. Nombreuses sont en effet les informations se rapportant à cette sainte qui se retrouvent aussi bien dans des ouvrages tels que : *Les moines du désert*, *Histoire Lausiaque*⁵⁷, *Les Hommes ivres de Dieu*⁵⁸, *La vie de Sainte Marie l'Égyptienne*⁵⁹, sans compter d'autres romans. Si cette identification au modèle peut être problématique chez Chédid, qui s'en éloigne, elle ne souffre d'aucune contestation chez Lacarrière qui le souligne dans sa préface :

Que le fantôme de Sainte Marie l'Égyptienne (que pour ma part j'ai toujours appelé Marie d'Égypte, Marie des sables, Marie des buffles, Marie des lions) ressurgisse périodiquement du désert pour venir hanter notre époque, voilà qui devrait rassurer tous ceux qui déplorent le matérialisme insolent de ce siècle⁶⁰.

Les deux écrivains nous montrent en effet que dans la première vie de Sainte Marie l'Égyptienne, le corps devient l'esclave des passions, ce que Nicolas Molinier ne manque d'ailleurs pas de relever dans son introduction de la vie de la sainte : « Sous prétexte de l'exercice de la liberté, elle est dépossédée d'elle-même. Elle perd toute pudeur, donne libre

⁵⁶ *Nouveau Testament*, 1 Corinthiens, VI, 19.

⁵⁷ Palladius, *Les moines du désert*, *Histoire Lausiaque*, introduction par Louis Leloir, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « les pères dans la foi », 4^e édition, 1981, 164p.

⁵⁸ Lacarrière (Jacques), *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975.

⁵⁹ Molinier (Nicolas), *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne*, Introduction et présentation du Hiéromoine Nicolas, Éditions du désert, 2004.

⁶⁰ Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, *ibid.*, p. I.

cours aux dépravations, et cherche un nombre toujours croissant de partenaires »⁶¹. Il est clair que la situation de dépossession de soi-même s'apparente à un esclavage. Si donc dans la première vie de Marie des sables, la soumission de son corps à la luxure était pour elle une preuve de sa liberté, après la conversion et donc sa nouvelle naissance, la liberté passe non plus par ce que l'hiéro moine Nicolas appelle justement la dépossession du corps, mais par une certaine sacralisation de ce corps. L'opposition entre la dépossession et la sacralité du corps de Marie avait atteint une telle proportion que l'ancienne Marie était devenue un ange du diable, ainsi que nous le dit une fois encore Molinier, citant Sophrone : « Saint Sophrone nous montre Marie l'Égyptienne non seulement comme un animal, mais aussi comme un démon. Elle est devenue « le vase d'élection du diable » et comme son maître, « elle rôde cherchant qui dévorer »⁶².

Cette dichotomie entre le présent et le passé se retrouve exactement chez *Macaire Le Copte* qui, s'il ne connaît pas véritablement la prostitution physique, a connu deux existences bien distinctes. En effet, tout comme les deux personnages des autres romans que nous lisons, Macaire, dès l'âge adulte, devint esclave et, pour des raisons sentimentales, fuira sa condition : « Alarmé, il prit la fuite »⁶³. Cette fuite s'apparente en effet à une quête de liberté. Mais cette quête étant faite pour soi-même, il se retrouve dans une situation quasi identique à celle de Sainte Marie l'Égyptienne, car comme elle, il va s'en remettre aux hommes et se livrer à une multitude de travaux, allant de la magie à la profanation des tombes.

Ici se pose une nouvelle fois la question de la morale dans les différentes entreprises humaines. Cette quête de liberté va donc passer par une nouvelle naissance :

Il fut hébergé par un prêtre, qui lui raconta la vie de Jésus de Nazareth. « Abandonne tout, viens et suis-moi », avait dit le Fils de Dieu. Macaire n'avait rien à abandonner mais la vie de Jésus le frappa d'étonnement. Il resta chez le prêtre et répara la toiture, fabriqua des sandales, prépara les repas. Tous les jours, il s'exerçait à prier. Il se convertit, fut baptisé, communia. Ensuite de cela, il décida de devenir moine⁶⁴.

Ce propos montre qu'après une quête qui relevait plus d'une errance que d'autre chose, la rencontre avec le prêtre sera pour ce personnage le point de départ non plus d'une quête de soi-même par soi-même, n'ayant pas pour finalité, ainsi que nous l'avons vu à propos de Sainte

⁶¹ Molinier (Nicolas), *op.cit.*, p. 17.

⁶² *Ibid.*, p. 17-18.

⁶³ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 18.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 21.

Marie l'Égyptienne, la désagrégation de soi, mais une quête de Dieu, qui a pour finalité la quête de soi. En effet, chercher Dieu c'est déjà se trouver soi-même. Dès l'instant où Marie et Macaire cherchent Dieu, ils réalisent que leur vie antérieure était une vie sans perspective, une vie d'ingratitude. En revanche, en entrant dans la nouvelle naissance, ils découvrent la charité :

Le boulanger finit par lui remettre des gâteaux, de la farine, des queues et des pieds de porc, des pierres pour allumer le feu et une outre d'eau. À peine sorti du village, Macaire laissa le tout à une vieille femme assoupie sous un sycomore : à moitié réveillée, elle ne comprenait pas ce qui lui arrivait. Il ne garda que l'eau. « Dieu subviendra à mes besoins » pensa-t-il⁶⁵.

La nouvelle naissance se traduit dans ce propos par la confiance du héros en Dieu. Tous les personnages centraux des romans que nous étudions pensaient pouvoir conduire leur vie selon leur convenance. Or, nous observons que c'est seulement lorsqu'ils décident de confier leur existence au Père, que leur vie connaît un tournant radical. Ils quittent une vie où la réussite personnelle passe par l'exaltation de soi, pour une vie où seule l'exaltation de l'esprit a droit de cité.

En dehors de cette ambivalence individuelle que nous venons de souligner, il existe dans l'espace narratif d'autres ambivalences, notamment celle qui tout au long de la période historique décrite par les romans, correspond à l'opposition fratricide qui déchirait alors chrétiens et païens. L'Égypte, ainsi que nous l'apprennent nombre de livres d'histoire, était à l'origine une terre de polythéisme, c'est-à-dire un espace où se côtoyaient de multiples croyances. Cependant, en devenant romaine, elle fut contrainte d'adopter une nouvelle religion, monothéiste. La cohabitation de ces deux manières de voir le rapport avec le divin conduisit à un véritable chaos. Les massacres n'étaient pas l'apanage d'un seul camp, ce que ne manque pas de souligner un personnage de *Marie d'Égypte* : « Ce sont des fous ces Frères chrétiens. Ils me font peur. Un jour, ils nous tueront tous, même nous. Le Christ a dit qu'il fallait aimer même ses ennemis. Ce ne sont pas de vrais Chrétiens, ces Frères, sont... »⁶⁶. Il se dégage de ce propos une certaine remise en cause de certaines personnes qui revendiquent le statut de chrétien. En cherchant à comprendre l'étonnement de ce personnage qui ne comprend pas la violence qui anime les deux camps et plus particulièrement celle dont font montre ceux qui sont censés apporter la lumière sur le monde, nous comprenons qu'au cours de cette période, il est possible de s'interroger sur les revendications d'appartenance à tel ou tel de ces groupes antagoniques.

⁶⁵ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 36-37.

⁶⁶ Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, *op.cit.* p. 120.

En parlant du roman à thèse, Susan Rubin Suleiman souligne que « ce n'est que dans un univers où l'on sait distinguer le bien du mal, que l'on peut affirmer, fût-ce implicitement, la nécessité de suivre une voie et d'en éviter une autre »⁶⁷. Or, lorsque nous nous attardons sur le propos cité précédemment, nous constatons que dans cette fièvre assassine, même ceux qui étaient faits pour apporter la parole céleste se livraient à des monstruosité dignes de ce qu'il est convenu d'appeler les gens du monde. Si en effet, les valeurs antagoniques sont difficilement distinguables dans le comportement des uns et des autres, force est de reconnaître que dans ce clivage, il s'agit des défenseurs des valeurs dites chrétiennes qui luttent contre ceux qui, par contre, défendent leur histoire, leur passé ; c'est-à-dire l'appartenance de l'Égypte au monde polythéiste. Si les actes les uns et les autres peuvent se confondre, il faut convenir que chacun connaît le camp auquel il appartient. Ceci explique, par exemple, que le personnage qui se plaint de la monstruosité de ses frères se taise en constatant que la personne à qui il s'adresse lui est étrangère : « Mais, s'apercevant qu'elle parlait à une inconnue, elle sortit vivement et disparut au milieu de la foule »⁶⁸.

Cette opposition entre chrétiens et païens traverse les trois romans. Ce qui nous permet de dire que la question du dualisme des valeurs est transversale dans notre corpus. Cette transversalité se fait encore plus apparente lorsque nous nous arrêtons sur la question de l'espace géographique. Car, qu'il s'agisse de *Macaire Le Copte* ou des deux autres romans, le lecteur est conduit à faire le constat selon lequel le désert serait, du moins pour l'époque, le lieu par excellence de l'expérience céleste. En d'autres termes, si l'on considère la double vie des personnages que nous avons évoqués plus haut, on constate que la vie de pécheur est toujours mise en relation avec la ville.

C'est ainsi que Marie qu'il s'agisse de celle de Lacarrière ou de celle de Chédid connaît la prostitution à Alexandrie, alors que Macaire vit la déception qui va le conduire dans l'errance dans la même ville, où il était esclave. La ville apparaît, pour ainsi dire, comme un espace antagonique à la réalisation de soi et faisant de celle-ci une entreprise vaine. Les héros de chacun de ces romans, en demeurant en ville, ne parviennent à rien d'autre qu'à quêter une satisfaction personnelle, qui finalement relève de l'immoralité, de l'égoïsme et de la désagrégation du corps. Cette perte d'identité causée par l'espace habité s'oppose à la reconstruction de soi qui passe par une nouvelle naissance. Or, on constate aussi à la lecture de ces romans que cette naissance

⁶⁷ Suleiman, (Susan Rubin), *op.cit.* p. 72.

⁶⁸ Lacarrière (Jacques), *op.cit.* p. 120.

nouvelle trouve tout son sens, sinon toute sa dimension purgative, dès lors que le nouveau né prend sur lui de s'extraire de cet espace paganisé pour pénétrer dans un autre espace, cette fois propice à l'exaltation. En d'autres termes, à cette époque, tous ceux qui prétendaient mener une vie véritablement ascétique se retrouvaient dans le désert. Même si le clergé participait à la mise en avant des bienfaits de la parole christique, les exilés du désert avaient la particularité de vivre une relation singulière avec Dieu qui s'exprime au travers des exploits ascétiques de ces Pères du désert. La question n'est pas ici de traiter de ces exploits, mais de voir comme le désert, pourtant connu pour son hostilité, devient à cette époque de frénésie meurtrière au non d'une appartenance spirituelle semblable au pays d'Eldorado⁶⁹ dont parle Voltaire dans *Candide ou l'optimisme*.

En dépit de la présence des barbares qui y dépouillent les gens, le désert reste un lieu où la violence n'atteint pas des proportions aussi insoutenables qu'à Alexandrie. Si Candide prend sur lui de quitter le plus merveilleux des pays où violences, duperie, disputes et autres exactions n'ont jamais cours pour retrouver ce monde où tout concourt au bien ainsi que le lui a appris son maître, dans les trois romans, aucun des personnages ayant répondu à l'appel du désert ne cherche à revenir vers cet espace qui a été pour eux une source de dépravation et de quasi décomposition de leur corps. Ainsi, dans ce système de valeurs non ambiguës, le désert offre une deuxième existence à chaque personnage, alors que la ville apparaît comme le lieu de l'immoralité, de la luxure, de la dépravation et partant, de la désagrégation de l'homme.

1.2.2. La présence d'une règle d'action comme deuxième critère d'identification ou de classification d'un roman à thèse.

Un roman à thèse, nous dit encore Suleiman, est un roman où il y a « la présence, fût-elle implicite, d'une règle d'action adressée au lecteur »⁷⁰. Ce critère fait du roman à thèse un genre qui impose une seule lecture possible et cette lecture est orientée explicitement ou implicitement dans l'œuvre. En d'autres termes, son orientation didactique fait de ce type de romans des œuvres pour lesquelles le lecteur doit suivre la volonté soit de l'auteur lui-même, soit d'une

⁶⁹ Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, Genève, 1759.

⁷⁰ Suleiman (Susan Rubin), *op.cit.* p. 72.

instance narrative. La question se pose donc de savoir si ces trois romans obéissent à cette orientation :

Aucune vie ne peut être exemplaire si elle n'est pas construite sur un revirement, un renversement, sur un retournement-lent ou brutal-de tout l'être. Ainsi, la vie de Marie l'Égyptienne nous permet de lire le récit de ses dépravations comme le livre des grâces à venir⁷¹.

Ce propos, extrait de la préface du roman de Lacarrière, fait apparaître clairement que l'auteur interpelle déjà son lecteur sur ce qu'il conviendrait de comprendre par le truchement de cette fiction. L'intérêt du roman, si l'on s'en tient à ce que dit l'auteur dans cette préface, est de voir que sans un mouvement d'une certaine violence, une vie ne peut pas être prise pour exemple, voire pour modèle. En redonnant vie aux excès de cette moniale, il avait pour dessein de proposer à ses contemporains, un modèle de vie ascétique. Ce désir de proposer un modèle de privation et de dépossession, particulièrement sensible dans la dernière partie du passage cité traduit, il faut le dire, une critique de l'auteur envers ses contemporains et envers ce siècle où l'on recherche tout particulièrement l'accumulation des choses matérielles, comme il le souligne ici :

Que le fantôme de Sainte Marie l'Égyptienne (que pour ma part j'ai toujours appelé Marie d'Égypte, Marie des sables, Marie des buffles, Marie des lions) ressurgisse périodiquement du désert pour venir hanter notre époque, voilà qui devrait rassurer tous ceux qui déplorent le matérialisme insolent de ce siècle⁷².

L'auteur ne se contente pas de montrer que son époque ne connaît pas de vie digne de celle qu'aurait menée l'héroïne de sa fiction, d'où la nécessité de lui faire redécouvrir cette vie particulière. Il invite aussi directement le lecteur à lire cette histoire comme le moyen de sortir le siècle de la servitude matérielle, de cette course interminable et effrénée vers les biens de ce monde et à changer résolument son regard sur le monde. Mais celui-ci ne saurait changer s'il ne reconsidère pas son rapport aux biens matériels, à la richesse. Pour cela, il convient que le monde voit en Sainte Marie des lions un autre possible. Nous pouvons dire à la suite de ceci que la règle dont parle Suleiman est apparente chez Lacarrière. Par contre, il n'en va pas réellement de même dans les deux autres romans, il est difficile de dire la même chose à leur sujet, même si, d'une certaine manière, nous lisons aussi une certaine envie de proposer une vision nouvelle du monde, identique à celle que propose Lacarrière à travers la vie de son personnage principal.

⁷¹ Lacarrière (Jacques), *op.cit.* p. IV.

⁷² *Ibid.* p. I.

Si Lacarrière indique à son lecteur la manière dont il doit lire son œuvre, il faut dire que l'histoire de ce personnage conduit naturellement à de telles conclusions, ce qui est aussi le cas pour les deux autres romans, mais de façon plutôt implicite. L'intérêt de chaque œuvre ici est indissociable des héros et s'oppose à ce qu'affirme Tomachevski : « Le héros n'est guère nécessaire à l'histoire. L'histoire comme système peut entièrement se passer du héros et de ses traits caractéristiques »⁷³. En effet, dans le cas des romans que nous étudions, le héros participe totalement de l'histoire, quand il n'apparaît pas comme le rare élément qui donne à cette histoire une certaine humanité. Rappelons à cet effet que l'histoire narrée dans les trois romans s'inscrit dans le cadre de la conversion violente de l'Égypte au catholicisme. Aussi n'est-il pas possible de séparer Sainte Marie l'Égyptienne de cette histoire.

En d'autres termes, se désintéresser du personnage c'est presque toujours prendre le risque de ne pas suivre la particularité de ce dernier dans cette histoire. Dans un monde traversé par la violence, le personnage de l'ermite, tout comme les gnostiques dans cette période, suivent une autre voie et portent un autre regard sur le monde et le désert devient parfois même le lieu d'accueil de ceux qui ne se reconnaissent pas dans ce monde tourmenté. Tel est notamment le cas de Cyre et Athanasia qui s'y retrouvent non pas pour mener une existence monacale, mais pour se soustraire à ce monde incompréhensible, pour fuir la folie meurtrière des hommes ou tout simplement pour trouver un peu d'amour :

Sans penser à ce qui lui adviendrait, Cyre, d'un coup de colère, s'était évadée du couvent et de la tyrannie de ses sœurs. Fascinée par ce désert sans limites, dont elle n'avait pas eu le temps de subir les rigueurs, rencontrant, peu après, Marie et Athanasia, elle avait rapidement retrouvé sa disposition naturelle faite de rires et de bonté⁷⁴.

Là encore, en parlant de ce personnage qui fuit du couvent, on retrouve cette règle implicite qui laisse deviner l'absurdité du monde, jusque dans les lieux dévolus à la contemplation et à la prière. Si, à la ville, chrétiens et adeptes des dieux égyptiens sont intolérants les uns envers les autres, il se trouve que des femmes dont la vie est entièrement dédiée à Dieu connaissent une véritable sécheresse de cœur, qui leur fait par exemple, refuser un regard, un sourire à une enfant qui le cherche: « Un signe, une caresse l'auraient inondée de gratitude et de bonheur. Mais les faces restent fermées, les yeux désapprobateurs »⁷⁵. Ce que recherche la jeune fille, qui semble incomprise de ses sœurs du couvent, n'est pas matériel, c'est

⁷³ Tomachevski (Boris Viktorovitch), cité par Todorov, in, *Théorie de la littérature*, Paris, Seuil, 1965, p. 296.

⁷⁴ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 118.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 20.

le confort de la sécurité, de l'amour. Seul le désert, en peu de temps, va donc lui faire connaître cette possibilité de vivre auprès de personnes qui lui apportent tout cela. Il est donc clair que cette règle qui est également une leçon de vie se retrouve dans chacun de ces romans et vise le même dessein : proposer au monde un modèle d'Homme ou de Femme.

Quant au revirement radical nécessaire, dont parle Lacarrière, on le retrouve aussi chez Marie dans *Les Marches de sable*, mais aussi chez Macaire, qui va se lancer dans l'errance sans avoir pour objectif véritable à la vie érémitique. Il nous semble clair que Macaire l'ermite est un personnage construit pour servir de modèle, ce qu'il est tout d'abord dans le roman pour ses frères moines qui ne manquent pas de le consulter afin de renforcer leur foi ou pour lui demander l'attitude à adopter face à une situation précise. Il est un modèle dans le roman, mais il l'est aussi pour le lecteur qui met Dieu au centre de son existence.

Il va de soi que le lecteur chrétien trouvera en ces personnages un sujet de raffermissement de sa foi. Pour les autres, ces personnages sont une ouverture vers une autre vision du monde, une possibilité de découvrir une vie où le matériel n'est pas le guide de toute chose. Remettre au goût du jour la vie exceptionnelle de ces personnes, c'est offrir aux lecteurs une possibilité de rédemption, un moyen de passer d'une vie de soumission aux plaisirs charnels, à l'exaltation de l'Esprit, de Dieu.

Cette quête de l'exemplarité à partir de l'expérience ascétique des « hommes ivres de Dieu », comme les nomme Jacques Lacarrière, n'est donc pas le fait des seules fictions correspondant à ces trois romans. En effet, la quasi-totalité des discours littéraires qui rendent compte ou qui sont consacrés à cette vie de pénitence sont traversés par ce désir de présenter aux hommes ces expériences qui finalement sont des exemples d'une vie nouvelle. Claude Brenti, en s'interrogeant sur les motivations qui ont concouru à la publication de *La vie au désert de prostituées converties* par sa maison d'édition, dit ainsi : « En quoi ce texte trouve-t-il sa place dans notre ligne éditoriale, qui consiste essentiellement à expliciter et à partager la spiritualité vécue dans les « communautés nouvelles » ? »⁷⁶. Il répond en ces termes : « C'est que justement la spiritualité qui accompagna la naissance de ces communautés, dans le milieu des années soixante-dix, s'est nourrie de l'expérience radicale et du témoignage des pères du désert »⁷⁷. Il apparaît clairement à la suite de ce propos que les écrits apologétiques sont pensés comme porteurs de valeurs chrétiennes positives et par conséquent à même de conduire les âmes perdues

⁷⁶ Brenti (Claude), Avant-propos de l'éditeur, in *La vie au désert de prostituées reconverties*, Nouan Le Fuzelier, 2004.

⁷⁷ Brenti (Claude), *ibid.*

vers vers le repentir, la conversion et la rédemption. Pour montrer davantage cette ambition chez les apologues, Suleiman cite ces propos de Sheldon Sacks : « Les apologues sont faits pour « changer nos attitudes envers, ou nos opinions concernant, le monde où nous vivons »⁷⁸. Ces romans, même lorsqu'ils ne l'affirment pas, caressent le projet de nous voir changer nos attitudes et épouser celles qu'ils nous proposent. C'est ce que nous retenons de ce propos cité. Mais doit-on par ailleurs déduire de cette résurgence des figures du désert dans notre temps, que notre société est particulièrement encline à l'exaltation de valeurs antithétiques de celles représentées par ces figures ressuscitées ?

Nous l'avons déjà dit, l'Égypte des premiers siècles après Jésus-Christ était le théâtre de nombreuses confrontations au nom de la religion ou plutôt de Dieu. En réponse à cette situation, le désert devint un lieu de sanctification et de purification. En d'autres termes, les hommes qui se refusaient de participer à ce chaos prenaient sur eux de quitter ce monde pour rejoindre le « jardin céleste ». Les travaux contemporains sur le monachisme sont pour ainsi dire le constat d'une décadence de notre temps semblable à celle qu'aurait connue l'Égypte. La ressemblance dont il est ici question ne se trouve pas nécessairement dans l'extrême violence, mais dans la perte des valeurs salvatrices. L'athéisme de notre époque est clairement souligné par ces entreprises apologétiques. Le rétablissement de ces valeurs, qui ont imprégné la vie de Macaire ou de Marie, devient l'objectif premier de tous ces écrits et donc, il émane de chacun d'entre eux comme un appel au repentir de l'humanité toute entière. Ce susurrement de repentir est aussi à interpréter comme une volonté de pérennisation de ces vies qui ont été d'une grande fécondité des siècles durant. Ces récits, qui ont traversé les temps, ont touché des générations de convertis, ainsi que nous le dit Benedicta Ward en parlant d'Augustin : « En écrivant ses confessions, Augustin entendait davantage qu'un récit de sa vie personnelle ; il désirait rendre publiquement témoignage à la puissance de Dieu, pour atteindre et toucher d'autres vies à travers des générations »⁷⁹.

L'édification des âmes constitue donc le leitmotiv de tout écrit ascétique et tout particulièrement de ceux qui abordent la question du monachisme primitif. Le matérialisme ambiant de ce siècle impose la nécessité de l'érection de vies exemplaires. Ces témoignages de conversion répondent, redisons-le, au besoin de remettre Dieu au centre de la vie de l'homme. De même que Saint-Antoine a été saisi et édifié par le prêche de l'Évangile, le monde doit aussi,

⁷⁸ Sacks (Sheldon), cité par Suleiman in *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, Paris, Puf, 1983, p. 20.

⁷⁹ Ward (Benedicta), *La vie au désert de prostituées converties*, Nouan Le Fuzelier, Editions des Béatitudes, 2004, p. 14.

à son tour, être frappé par la simplicité, l'humilité et l'intérêt de ces solitaires pour les choses de l'esprit. Cette règle qui traverse les récits apologétiques laisse entrevoir une proximité entre les trois romans et ce genre très souvent mal perçu par les écrivains eux-mêmes qu'est le roman à thèse.

Ces éléments que nous venons de mettre en évidence, bien que permettant comme le dit Suleiman d'identifier le roman à thèse, ne peuvent cependant nous conduire à tirer pour le moment la conclusion selon laquelle ces romans sont en effet des romans à thèse. Car, en menant sa réflexion, Suleiman établit un troisième critère qu'il conviendrait de rechercher à travers notre corpus, tout comme il conviendrait de voir si au final ces trois romans appartiennent à l'une des deux catégories structurelles d'histoires plus ou moins spécifiques du roman à thèse identifiées par cette dernière, à savoir la structure d'apprentissage proche du *Bildungsroman* et la structure antagonique.

1.2.3. La doctrine qui préside à la création de ces œuvres.

Pour Suleiman, tout roman à thèse est fondé par un intertexte doctrinal ; c'est-à-dire que ce type de roman représente très souvent une idéologie ou la défend. Celle-ci inscrit le roman dans un contexte historique très souvent repérable par le lecteur. Elle montre d'ailleurs dans son étude que le lecteur de *l'Étape* par exemple est amené à revivre l'affaire Dreyfus. Pour ce qui est de notre étude, nous constatons que cet intertexte doctrinal est emprunté non seulement à la Bible, mais aussi à l'ensemble des écrits sur les pères du désert, dont le fondement est la repentance.

Tous les personnages principaux de ces trois romans connaissent presque la même trajectoire. Chacun part d'une vie antérieure particulière, pour se retrouver dans une nouvelle vie quasi identique. En parlant des personnages principaux, nous soulignons que, si dans *Les Marches de sable*, on dénombre plus ou moins trois principaux personnages, Cyre, Marie et Athanasia, le contexte historique dans lequel s'inscrit le roman nous conduit à faire de Marie le personnage central, du moins pour étudier la place du désert dans cette période. Quant à la question de la repentance, qui rapproche tous ces récits, elle touche tous les personnages d'une manière différente certes, mais elle entraîne chez chacun la conviction qu'il faut abandonner cette vie passée pour suivre le Christ. Mais le repentir est peint par les auteurs comme une

entreprise forte et empreinte d'une très grande douleur, d'une émotion vive qui terrasse le repentant. Car Dieu, en entrant dans une vie, dans son temple, si l'on se rapporte à ce passage qui dit que notre corps est le Temple du Saint-Esprit, renverse toutes les idoles qui s'y trouvent. Lacarrière nous le montre en rapportant un extrait de l'histoire de la sainte telle que relatée par l'abbé Zosima, lorsque cette sainte tente de trouver les causes de son impossible admission dans une église :

Désespérée, exténuée, car mon corps était tout meurtri à force d'avoir été bousculer par la foule, je me retirai dans un coin de la place et je me mis à réfléchir sur la cause qui m'empêchait de voir le Bois où un dieu était mort pour donner la vie aux humains. Il me vint alors une pensée salutaire...⁸⁰

Le Dieu que tous les croyants et même les non croyants représentent comme un Etre juste et bon repousse dans ce passage une créature qui est sienne ; c'est-à-dire son enfant. Pourtant, ce rejet ne doit en aucune façon être perçu comme une condamnation, mais comme une exhortation à mettre de l'ordre dans sa vie. Cet ordre dont nous parlons n'est rien d'autre que la purification, la sanctification du corps. Si Marie est rejetée au seuil de l'église, c'est parce qu'elle n'est pas digne d'y entrer. C'est ce que rappelle ici l'auteur de la fiction :

Prostrée. Proscrite. Il me vint alors une pensée salutaire... Si sa vie passée, ses désirs, ses délires, ses débauches, si tous ses vices et ses « vertiges » étaient la cause de ce phénomène ? Si cette force se manifestait pour lui dire qu'elle était impure, trop impure et souillée pour pénétrer dans un lieu saint ? Si cette force avait voulu lui faire comprendre que...⁸¹.

S'il est vrai que ce propos relève tout particulièrement du travail de réécriture accompli par le romancier, il n'en demeure pas moins que la sainte elle-même a compris cette exhortation du Seigneur. Pourtant cette réécriture ne trahit pas le témoignage de la sainte tel que le rapporta Zosime : « En effet, le Verbe Sauveur toucha les yeux de mon cœur, me montrant que c'était la fange de mes actions qui me fermait l'entrée »⁸². Elle avait eu la révélation selon laquelle seule la souillure de son corps lui interdisait l'accès au lieu très saint. A cet instant, elle se replie sur elle-même. Cette prostration sur soi annonce un effondrement, une reconnaissance de son passé comme une succession de dépravation, de péchés : « Par la suite je commençai à pleurer, à me lamenter et à me frapper sur la poitrine en gémissant du fond du cœur. Tout en larmes je vis, au-

⁸⁰ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 135-136.

⁸¹ *Ibid.*, p. 37.

⁸² Molinier (Nicolas), *op.cit.*, p. 53.

dessus du lieu où je me tenais, l'icône de la très sainte Mère de Dieu »⁸³. Ce qui retient le plus l'attention dans ce propos, ce sont les larmes que déverse la pécheresse au pied de l'icône de la sainte Mère de Dieu. En effet, elles nous font comprendre que pour elle, les moines du désert, qui revenaient parfois évangéliser la ville, étaient des êtres repoussants et incompréhensibles :

Sans bien les connaître, Marie évitait d'instinct les gens du désert. Pas les nomades, qui, eux, ne venaient jamais jusque chez elle, mais ces prétendus chrétiens échevelés, sales et fanatiques, toujours vêtus de loques ou de tissus grotesques. Avec leurs habits et leur corps crasseux, leur odeur de momie en décomposition, ils apportaient avec eux un monde repoussant et incompréhensible, un monde délabré et surtout inhumain dont Marie ressentait qu'il la repoussait toute entière, elle, son corps, son désir, ses plaisirs⁸⁴

Mais celle qui refusait jadis d'entendre le message du Père apporté par ses soldats venus du désert, est finalement touchée à son tour par le Seigneur, par sa bonté et son amour toujours rédempteur, même pour le pire des pécheurs. Il est tout à fait possible de percevoir ces pleurs comme un aveu de culpabilité, mais en fait, comme nous le dit Sœur Benedicta Ward en parlant des effets de la conversion, il ne s'agit pas de remords ou de culpabilité, mais d'un véritable élan d'amour et de reconnaissance envers le Créateur :

La conversion nous dit-elle, provoque une réaction en chaîne, non seulement pour ceux qui entendent parler de l'événement, mais aussi pour ceux qui le lisent. A chaque étape, il y a des larmes-non de pitié sur soi ou de remords, mais vivifiantes-qui jaillissent d'un cœur s'ouvrant soudainement à la vie et à l'amour⁸⁵.

Les larmes de Marie sont le témoignage d'un changement de vie. Elle prend désormais le chemin de la vie christique et donc de la rédemption. L'obéissance à la chair va être transformée en une soumission à la volonté du « Verbe Créateur » ainsi qu'elle le nomme elle-même.

De plus, cet intertexte, qui traverse indubitablement le roman, le structure. En effet, qu'il s'agisse de *Marie d'Égypte*, de *Macaire Le Copte* ou *Les Marches de sable*, la progression narrative connaît la même structure. Tous les trois romans présentent d'abord les personnages centraux dans une totale ascèse, dans un accomplissement spirituel exceptionnel, où ils sont presque déshumanisés, tant leur rapport à la divinité les a conduits à une rupture totale avec le monde, et, surtout, avec ce qui apparaît comme les priorités de celui-ci, ce qui transparaît dans ce propos de Thémis, personnage narrateur des *Marches de sable*, qui parle de l'impression

⁸³ Molinier (Nicolas), *ibid.*, p. 53-54.

⁸⁴ Lacarrière (Jacques), *ibid.*, p. 60.

⁸⁵ Ward (Benedicta), *op.cit.*, p. 14.

ressentie par Cyre en voyant pour la première fois Marie : « Avançant sur deux pattes, de taille humaine, « la chose » faisait penser à une racine de bois calcinée, surmontée d'une touffe de chanvre »⁸⁶. Cette impression de percevoir en Marie une chose découle de cette ascèse dont nous parlions. La conversion de la prostituée a été un don de son corps aux choses de l'esprit et cette apparence de « chose » n'est que la conséquence des nombreuses privations imposées par sa nouvelle condition. Weyergans ouvre son roman en inscrivant son héros dans un acte d'expiation d'une faute commise :

Les moustiques ne cessaient de l'attaquer. Ils étaient gros comme de sauterelles. C'était pour eux qu'il était venu jusque-là. Deux jours avant, dans sa cellule, un moustique l'avait piqué, et lui, qui souhaitait devenir un saint, s'était abandonné à la colère et, s'acharnant sur l'insecte, l'avait tué. En expiation de ce péché, il s'obligea à partir sans délai afin d'exposer pendant quarante-huit heures sa peau nue aux assauts des moustiques qui pullulent autour du marais de Guébélin...⁸⁷.

S'il est possible de lire dans le propos du narrateur que ce personnage est encore en quête de sainteté, force est de constater que l'acte accompli par ce dernier est le témoignage même de son statut de saint. Nous n'allons pas refaire le même geste dans le troisième roman, car il en va de même. Le personnage central est déjà au désert lorsque s'ouvre le roman, et c'est seulement après la rencontre de cet ermite que le lecteur va découvrir, dans un retour en arrière proposé par le narrateur, la première vie du personnage. Cette structure du roman semble trahir la volonté des romanciers de donner toute sa force à un repentir qui manifeste l'intervention divine dans la vie de ces personnages. Nous le pensons, parce que la peinture de la vie antérieure de ces personnages est chaotique, particulièrement du point de vue du chrétien. La célébration du corps et des plaisirs charnels s'impose comme leur seul but. C'est dans cette perspective que nous pouvons entendre ce qui suit : « Le plaisir est au corps de Marie ce qu'est la prière à l'esprit de l'orant : un chemin, serein ou tourmenté, pour connaître l'exultation »⁸⁸. L'objectif visé par cette épiphanie de la luxure ou de l'errance pour ce qui est de Macaire, c'est de montrer au lecteur un type de vie condamnable aux yeux de Dieu, du fait qu'il ne permet pas de lui rendre un culte. Ainsi la comparaison entre la prière chez l'orant et la célébration de la chair chez Marie ne fait rien d'autre que creuser un profond fossé entre les deux vies que connaît chaque personnage. La doctrine, telle qu'elle est présentée dans ces récits, vise à atteindre le lecteur dans son rapport avec la religion. Ce va et vient entre futur, passé et présent du personnage s'avère être

⁸⁶ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 26.

⁸⁷ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 12.

⁸⁸ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 83.

l'ouverture d'un autre possible pour ce personnage, mais plus encore pour le lecteur, invité à revoir sa vie, en se référant à l'exemple proposé par l'apologue.

La doctrine qui traverse de part en part ces romans trouve sa source dans la Bible et plus particulièrement dans la figure emblématique de repentance qu'est Marie Madeleine. En effet, comme les deux Marie que nous trouvons dans *Marie d'Égypte* et dans *Les Marches de sable*, Marie Madeleine a connu une vie de débauche, même s'il est vrai que les Évangiles ne désignent jamais les démons dont avait été délivrée Marie Madeleine : « ainsi que des femmes qu'il avait délivrées de des esprits mauvais et guéries de leurs maladies ; Marie, appelée Madeleine, qui avait été libérée de sept démons... »⁸⁹. Elle est, surtout, la figure de la pénitente par excellence, du fait que sa vie prit un tournant lorsqu'elle décida de rompre avec son passé pour aller vers le Christ : « En ce jour suivant, nous dit Grégoire le Grand, une femme court vers la grâce, elle qui auparavant courut vers la faute. Le soir, elle cherche le Christ, elle qui, le matin savait qu'elle avait perdu Adam »⁹⁰. Ce propos, qui peint Marie passant d'une disposition existentielle à une autre, peut nous rappeler que c'est cette dernière qui, la première, vit le Nazaréen ressuscité, signe qu'elle était sans doute le disciple le plus proche du Christ, cette proximité ayant probablement participé à la construction de la légende de cette sainte. Après la mort du Christ, en raison des clivages entre ses disciples, elle va décider de mener une existence ascétique.

Marie de Magdala, comme la désignent les Évangiles, a d'abord mené une existence de débauche. Le revirement total de cette existence du péché à l'ascèse va faire d'elle le modèle même de repentance et de la conversion. Nous pouvons donc soupçonner dans la Marie du désert une certaine influence de Marie Madeleine. En effet, la vie de Marie la lionne, comme nous l'avons dit, va, comme celle de Magdala, passer d'un extrême à l'autre. La Bible, à travers notamment la vie du Christ, est au fondement du monachisme primitif ; c'est grâce aux Évangiles que Saint-Antoine prend la résolution de vendre tous ses biens et de devenir moine. C'est aussi en apprenant la vie de Jésus que le héros de Weyergans décide à son tour de suivre la vie monacale. Si nous ne pouvons pas affirmer que c'est grâce à Marie de Magdala que de nombreuses femmes ont suivi le chemin de l'ascèse, on ne peut pas lui enlever le mérite d'avoir été cette femme là qui, finalement, décida, plusieurs siècles avant Saint-Antoine, de consacrer sa vie à Dieu après avoir compris son infidélité, son « adultère » envers le Créateur. La repentance

⁸⁹ *Nouveau Testament*, Luc, VIII, 2.

⁹⁰ Grégoire le grand, cité par Ward (Benedicta), *La vie au désert des prostituées converties*, Nouan le Fuzelier, 2004, p. 32.

c'est la preuve de la manifestation de l'amour divin dans la vie de celui qui, comme ces Marie, prend la résolution de suivre la voix de celui qui a dit « Je suis le chemin, la vérité et la vie »⁹¹.

Les critères qui, selon Suleiman, définissent le roman à thèse, semblent présents dans les trois romans, objets de notre recherche. Les valeurs ne s'imbriquent pas, ne se confondent pas, mais se confrontent et se repoussent. Il n'est pas admis que celui qui prend le chemin de la rédemption commette des fautes envers Dieu, sauf à être aussitôt taxé « de faux chrétien ». Croire en Dieu dans ces romans, c'est déjà éprouver de l'amour pour l'autre, mais aussi un amour encore plus grand, l'amour que Dieu porte à ses enfants. Cet amour détermine l'acquisition et surtout le partage de valeurs positives, des valeurs qui conduisent vers la construction d'un être exemplaire pour Dieu. Le lecteur est ainsi conduit à regarder dans la direction que lui propose le narrateur et à la suivre, ce qui est l'une des grandes particularités des romans à thèse. L'intertexte doctrinal, lui aussi, témoigne d'une volonté, propre à ce genre, de faire passer des messages à travers le geste scriptural.

Il reste maintenant à voir si ces romans répondent à un modèle structural qui est plus ou moins propre à ce genre et c'est au sortir de cette réflexion que nous pourrons, sans trop d'incertitude, nous prononcer sur le genre auquel se rattachent ces œuvres.

Dans le roman à thèse, deux types d'histoire semblent se dégager : la structure d'apprentissage et la structure antagonique. Le premier type est apparenté au *Bildungsroman* : « Le terme de *Bildungsroman*, nous dit Suleiman, est employé pour désigner un type d'histoire qui met l'accent sur la formation ou l'« éducation- de-soi » du héros »⁹². Ce type d'histoire met en scène un personnage en quête d'identité et qui cherche à se connaître.

Nous retrouvons très visiblement ce schéma dans un roman comme *L'Alchimiste*⁹³ de Paulo Coelho, où le personnage quitte son pays pour aller au pied des pyramides, où il croit pouvoir trouver son trésor. Tout son voyage sera le prétexte d'une éducation, d'une formation non seulement de sa personnalité mais aussi et surtout de son identité. Nous voyons dans ce roman que tout ce qui arrive à ce personnage concourt à son édification. Les obstacles ne sont là que pour lui permettre d'aller au-delà de ce qu'il considère comme ses limites. C'est un véritable roman d'apprentissage car, en voyageant, le personnage ne commet pas une traversée fortuite. Bien au contraire, il est inscrit dans une quête, dans un désir de combler ou de satisfaire un

⁹¹ *Nouveau Testament*, Jean, XIV, 6.

⁹² Suleiman (Susan Rubin), *op.cit.*, p. 81.

⁹³ Coelho (Paulo), *L'Alchimiste*, Paris, Anne Carrière, 1994.

manque. Santiago se cherche et dans le roman, grâce au voyage, il finit par comprendre que, c'est très souvent chez soi qu'on a toutes les richesses que l'on souhaite. Ce personnage est en quelque sorte inscrit dans une sorte de voyage initiatique.

Dans le cas des romans qui nous intéressent, il est plus difficile en revanche de les assimiler complètement au *Bildungsroman*. En effet, s'il est vrai que le voyage initiatique que nous venons d'évoquer au sujet de Santiago peut également se lire dans la trajectoire de chaque personnage central de ces romans sous l'aspect d'une initiation religieuse (Macaire qui, en découvrant la vie de Jésus, prend la ferme résolution de le suivre ; Marie la lionne qui, après s'être vue refuser le droit d'entrer dans une église, pleure devant une effigie de la Mère de Dieu et en fait sa marraine), cela ne suffit pas pour dire que ces histoires connaissent la même structure que ce type de roman. Le fait que l'initiation de ces personnages soit une initiation de type religieux, implique l'obéissance à des règles, la soumission à certaines valeurs. Aux nombres de ces règles il y a par exemple le baptême : « Tous les jours, il s'exerçait à prier. Il se convertit, fut baptisé, communia. Ensuite de cela, il décida de devenir moine »⁹⁴, peut-on lire au sujet de Macaire. Il est là en plein dans la logique de la vie chrétienne. Ce propos résume en quelque sorte les étapes du parcours initiatique chez les catholiques. Sainte Marie l'Égyptienne, bien qu'étant devenue une sainte, demandera à Zosime, de lui permettre de communier : « Dans ces dispositions, elle communia aux vivifiants mystères... »⁹⁵. S'il est vrai que ces personnages connaissent une initiation, un apprentissage, nous ne trouvons pas que ces romans participent du *Bildungsroman*. Par contre, leur évolution narrative s'inscrit dans une structure plutôt antagonique.

Dans tous ces romans, des valeurs se rencontrent et se rejettent, des croyances se côtoient et se repoussent. Nous l'avons déjà fait remarquer, ces récits s'inscrivent dans une Egypte titubante, où traditions et modernité connaissent tantôt une coexistence pacifique, tantôt une coexistence empreinte de ressentiments des uns envers les autres, le désert devenant alors le lieu d'une quête cathartique : « Un grand nombre, écoeurés par cet univers absurde et ses contradictions, s'enfoncent dans les sables, espérant retrouver, à travers la vie d'ermite, une source originelle que le siècle a étouffée »⁹⁶. L'opposition entre chrétiens et païens est le motif qu'utilisent les écrivains pour développer cette structure antagonique. Ceux qui s'opposent dans ces romans défendent en effet des valeurs différentes. Alors que les adeptes de la nouvelle

⁹⁴ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 21.

⁹⁵ Molinier (Nicolas), *op.cit.*, p. 67.

⁹⁶ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 56.

religion prônent la soumission à un Dieu tout puissant, les défenseurs des croyances égyptiennes veulent perpétuer le culte à des dieux divers qui peuvent être le soleil, la vache et tout ce qui participe du quotidien de l'homme. Le modèle d'histoire auquel nous sommes confrontés dans ces trois romans est celui qui établit une distinction nette des valeurs défendues par les personnages. Macaire une fois initié au christianisme mène une vie hors du monde et de ses dérivées païennes.

Tout ceci nous conduirait à tirer la conclusion selon laquelle ces ouvrages sont en effet des romans à thèse. Pourtant, si chez Lacarrière, cela nous semble assez clair en ce sens que l'auteur lui-même prend clairement le parti de montrer au monde moderne ce qu'était croire véritable en Dieu à travers cet esthétisme du retour, son héroïne doit permettre au lecteur d'aujourd'hui de voir comment l'amour divin peut transformer une vie. L'importance du repentir est l'enseignement qu'il souhaite apporter aux contemporains. Pourtant, dans l'existence extrême de son personnage, qu'il peint particulièrement dans la troisième partie de son livre, nous ne pouvons pas penser qu'il exhorte les gens à se soustraire du monde ; il les invite en revanche à faire le choix d'une vie modeste et de partage. Bien qu'étant dépourvue de biens matériels, la moniale donne sa vie à Dieu et le témoignage de cette vie de fidélité au Christ est son don pour la rédemption de l'humanité. Tel est encore le rêve que caresse Lacarrière en redonnant vie à cette sainte.

Pour les deux autres romans, il est plus difficile de dire que ce sont des romans à thèse, en dépit du fait que l'ensemble des critères qui caractérisent ce genre sont tous présents dans ces textes. Si l'on reprend le cas du roman de Chédid, nous constatons que l'auteur met en place un trio de femmes qui n'étaient pas faites pour se rencontrer, tant rien ne les réunissait. Elles appartiennent à des générations différentes, Athanasia apparaissant comme la grand-mère, Maire comme la mère, alors que Cyre serait la fille et la petite fille. Leur passé les éloigne encore un peu plus. Si Cyre n'est qu'une adolescente de treize ans, qui a très tôt connu la servitude et le couvent, elle est surtout ce petit être plein de vie, à qui on n'a jamais donné d'affection. Athanasia, par contre, mariée à Andros, qu'elle aimait énormément et mère de deux fils était une femme à qui la vie semblait sourire. Marie était une courtisane, pour qui les plaisirs de la chair ne semblaient avoir aucun secret. Cette sorte de famille recomposée pose, nous semble-t-il, problème, car elle n'est pas réunie au désert pour les mêmes raisons. S'il est vrai qu'Athanasia se retrouve dans ce lieu pour retrouver son mari devenu moine après la mort de leurs deux enfants : Rufin tué par les païens qui l'avaient pris pour un chrétien et Antoine, l'ainé, mort en cherchant à venger la mort de son frère cadet. Elle ne prétend pas chercher à mener une vie d'ascèse et ne

partageait pas toujours l'enthousiasme de son époux pour la foi : « Monastère, isolement... Athanasia n'a de disposition ni pour l'un ni pour l'autre »⁹⁷. Elle deviendra anachorète, non pas par conviction ou par repentir, mais pour suivre son mari dans sa démarche spirituelle. Ainsi, si l'on considère ce personnage, le critère qui traite de la question de l'intertexte doctrinal est difficilement applicable pour l'ensemble des personnages censés représenter les mêmes valeurs. En d'autres termes, elle n'est ni pour les croyants ni pour les païens. Un des trois critères devenant problématique, il devient moins évident de parler de roman à thèse dans ce cas.

Dans *Macaire Le Copte*, la difficulté se situe particulièrement dans la posture ultime du héros qui se détache du monde avant d'être plongé dans un oubli total : « Il ne savait plus sous le règne de quel empereur il vivait. Il ne pensait jamais au Christ mort et ressuscité. Il ne faisait plus de différence entre la mort et la résurrection. Il avait oublié la mort comme il était en train d'oublier Dieu »⁹⁸. Cette distance que prend le moine avec le Tout pose le problème de la fidélité à la règle d'action. En effet, si Macaire va jusqu'à oublier Dieu, il restera difficilement ce modèle de fidélité qu'il s'agissait au départ de construire, ce dernier revirement du personnage brouillant ainsi l'enseignement visé. Croire que cet oubli de toute chose relève de son accomplissement, peut à l'inverse être interprété comme signe d'orgueil, en dépit du fait que tout dans le roman montre que ce personnage a rompu avec tout ce qui est humain, notamment tout ce qui ne favorise pas l'élévation.

Le roman à thèse dans sa dimension didactique et parfois autoritaire sur le plan de la lecture peut trouver un écho dans ces romans. Pourtant, il ne nous semble pas juste de ranger catégoriquement ces deux derniers romans dans cette famille générique. Si les trois romans appartiennent à cette famille de textes que Barthes qualifie de lisibles, ils nous paraissent tout d'abord comme une volonté de dépasser le nouveau roman pour revenir vers une esthétique plus proche du lecteur, vers une écriture, disons-le, plus traditionnelle.

1.3 : LA SPÉCIFICITÉ DU PERSONNAGE DANS LES ROMANS QUESTIONNÉS.

Nous nous proposons ici de questionner la particularité du personnage d'un roman qui rend compte de la vie monacale. Il s'agira tout particulièrement de voir en quoi le statut du

⁹⁷ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 114.

⁹⁸ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 173.

personnage, notamment dans ces trois romans, diffère de celui d'un personnage de roman plus « classique ». Pour ce faire, nous examinerons successivement le personnage entre quête de solitude et quête d'identification communautaire ; la question de l'apprentissage du héros et le passage de l'humain à la déité chez les pères du désert.

1.3.1. Le personnage : entre quête de solitude et quête d'identification communautaire.

Parler de la solitude dans la vie des pères du désert peut, à juste titre, être perçu comme nous engageant à relever des évidences. Cependant, pour mieux cerner la spécificité du personnage retiré dans le désert, il nous semble nécessaire d'établir son ambivalence. En effet, ce personnage est présenté comme un homme qui vit d'une certaine manière un déchirement lorsqu'il décide de se retirer du monde. La lecture de la vie des personnages principaux dans les trois œuvres qui concentrent notre recherche est un voyage dans une quête existentielle entreprise par ces derniers. Si partir pour le désert est une évidence pour toutes ces personnes chez qui l'Appel divin retentit et si l'abandon du monde s'impose à eux, il reste que cet Appel implique par là même, le devoir de sauver le monde du péché.

Le moine ou l'ascète sont des élus de Dieu, et aucun élu ne peut mener une existence spirituelle dans toute sa plénitude sans jamais faire œuvre d'évangélisation. Jésus n'a-t-il pas lui-même donné l'ordre de répandre la bonne Nouvelle à travers les nations ? « Allez, prêchez et dites : le royaume des cieux est proche »⁹⁹. Or, les disciples à qui il fait cette demande sont des élus, choisis par Lui afin de sauver le monde. Les pères du désert sont aussi des élus, qui portent quelque part en eux cette mission salvatrice de l'humanité. Si, pour Jacques Lacarrière, cet exode vers le désert est particulièrement le fait de multiples prophéties annonçant la fin des temps : « Des foules entières, au IIIe siècle, sur la foi des mêmes prophéties, partiront pour les déserts à la rencontre du Christ qui doit venir incessamment... »¹⁰⁰, le départ pour le désert est aussi et surtout une volonté d'imiter le Christ lui-même, qui avait fait du désert un lieu de sanctification et de mise à l'épreuve de la foi chrétienne, ce qui est visible par la tentation du Christ au soir de son baptême. Mais le désert est aussi pour Lui, ce lieu où l'instruction du peuple ayant soif de parole est devenue possible :

⁹⁹ *Nouveau Testament*, Matthieu, X, 7

¹⁰⁰ Lacarrière (Jacques), *Les Hommes ivres de Dieu*, op.cit., p. 25.

Ils partirent donc dans des barques pour un endroit désert, à l'écart. Les gens les virent s'éloigner, et beaucoup les reconnurent. Alors, à pied, de toutes les villes, ils coururent là-bas et arrivèrent avant eux. En débarquant, Jésus vit une grande foule. Il fut saisi de pitié envers eux, parce qu'ils étaient comme des brebis sans berger. Alors il se mit à les instruire longuement¹⁰¹.

Nous ne pensons pas que lire la prophétie christique de la fin du monde comme étant la proclamation de la disparition physique du monde soit totalement fondé. Nous pensons en revanche qu'il s'agit là d'une disparition de la corruption du monde. Partir pour le désert est pour l'anachorète le moyen de sauver son âme certes, mais cette quête de salut ne peut être égoïste, sinon, Jésus leur modèle n'aurait pas pris l'engagement de leur donner tous ces pouvoirs leur permettant de réduire à néant les plans du diable. Séjourner au désert, c'est, pour le personnage qui s'y engage, le moment de rentrer en communion avec Dieu et avec soi-même.

Dans *Les Marches de sable*, Marie apparaît comme ce personnage ayant passé des années entières sans le moindre contact avec des humains : « Cela faisait peut-on lire, neuf ans que Marie s'était réfugiée dans le désert pour y mener sa vie d'anachorète »¹⁰². Pourtant, à la suite de ce propos, il nous est donné à voir l'effondrement de cette sainte dans les bras d'une enfant perdue dans ce milieu hostile : « Fuyant tout contact, et n'ayant presque jamais revu figure humaine, la rencontre avec Cyre l'avait d'abord désorientée. A présent, elle s'abandonnait dans les bras de l'enfant, s'étonnant de ses propres sanglots »¹⁰³. Ne pouvons-nous lire cet effondrement comme un certain aveu d'échec dans sa mission ? Cette séquence du récit est révélatrice du devoir que devrait avoir chaque anachorète de racheter des âmes. Marie, en voyant Cyre courir derrière elle, prend conscience que son repli au désert n'était pas encore une mise à l'épreuve de la Parole, qui exhorte de prier pour le monde afin que celui-ci soit sauvé. Cette enfant apparaît donc dans ce récit comme le rappel de sa mission : « Malgré ses tentatives il lui a été impossible de s'éloigner. Une force aussi grande que celle qui l'avait poussée jadis au départ l'a saisie et jetée vers cette inconnue »¹⁰⁴, peut-on lire un peu plus loin. Comment accepter que la force qui la poussa au désert fût divine et ne pas voir en cet élan vers un signe divin ? Cyre doit permettre à Marie de vivre son anachorèse dans une plénitude totale et cela passe sans nul doute par la prise en charge de cette enfant. Se retirer du monde, ce n'est paradoxalement pas l'effacer.

¹⁰¹ Nouveau Testament, Marc, VI, 32-34.

¹⁰² Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 29.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 31-32.

Le monachisme, nous semble-t-il, devrait se comprendre comme la possibilité de construire un monde nouveau où la louange serait le pain quotidien.

Cela nous conduit également à penser que la particularité d'un anachorète, ou du moins d'un moine, avant le retrait définitif, est de former des disciples. Cette question traverse la quasi-totalité des récits des pères du désert, ce qui, une fois encore, renvoie au Christ lui-même qui, sur terre, a formé des disciples afin de perpétuer son travail. A cet instant, un personnage comme Macaire le Copte, en devenant disciple, puis maître, cherche lui aussi à continuer de faire vivre l'appel du désert. En d'autres termes, le bouleversement que vivent ces personnages en allant au désert est loin d'être simple à saisir, car ce qui apparaît comme un renoncement hyperbolique est une projection vers un autre monde, pas toujours physique mais spirituel:

Macaire délaissa le crâne et reprit sa marche. Il était resté impassible. Il réussissait ce qu'il s'était promis de faire depuis plus de quarante ans : non seulement mourir au monde, mais que le monde soit mort pour lui. Il voulait, à l'égard du monde, se comporter comme un mort à l'égard d'un autre mort. Et il continua de vivre, détaché de soi, indifférent au temps et à l'espace¹⁰⁵.

Macaire se réjouit d'être parvenu à se soustraire de ce monde matériel et même de lui-même. Or lorsqu'il a atteint cette élévation, il avait déjà apporté au monde le message divin par sa présence au milieu d'autres saints qu'il édifia de son savoir.

En dehors de ce bouleversement qui pousse à toujours chercher à vivre selon la volonté de Dieu, il faut également souligner que les personnages, dans ces romans, sont les porteurs de ce message. Ils sont eux-mêmes en quelque sorte ce message d'amour, d'humilité et de compassion pour tous les hommes restés dans les ténèbres du matérialisme et de l'incrédulité. Les sources de ces romans nous montrent par exemple une Sainte Marie l'Égyptienne se refusant de faire le récit de ses voluptés passées pour ne pas souiller l'abba Zossima :

Ce n'est pas par crainte de me vanter moi-même, comme tu l'as supposé, que je ne voulais pas te donner d'explications. Qu'ai-je donc pour me vanter ? Mais je sais que si je commence le récit de ma vie, tu va me fuir comme on fuit un serpent, tes oreilles ne pouvant supporter le récit de tout ce que j'ai fait d'inconvenant¹⁰⁶.

Pour Marie, il se trouve que, faire état de son passé c'est condamner les autres à vivre la tentation. S'il est vrai que le témoignage est un véritable moyen de répandre la Parole divine,

¹⁰⁵ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 169.

¹⁰⁶ Molinier (Nicolas), *op.cit.*, p. 48.

Marie à travers le propos cité montre qu'il est difficile, pour elle, d'utiliser cette expérience postérieure pour évangéliser. Nous comprenons que ce n'est pas la honte qui l'empêche de faire état de son passé, mais que c'est pour ne pas conduire d'autres personnes à succomber et pour laisser au monde le souvenir d'une existence autre que sa première vie. Il peut aussi s'interpréter comme le désir de garder le contact avec les autres et plus précisément ici l'abba Zossima. Donc, pour tous ces hommes et femmes qui ont fui dans le désert, la volonté de vivre pour Dieu est presque toujours accompagnée par une envie et un besoin d'entretenir un rapport avec les autres, dépouillé de tout intérêt individualiste, de toute ambition personnelle.

La question de la communauté est très présente tout au long de cette période. En effet, nombreux étaient les monastères et les couvents érigés pour ces hommes et femmes qui voulaient vivre en communion. Weyergans nous le montre à travers le passage de son héros dans nombre d'entre eux. Il présente ce personnage tantôt à Scété, tantôt à Nitri, qui sont deux des monastères les plus connus de ce temps. Ces lieux représentent donc pour nous le projet de la construction d'une communauté des élus chargés de prier pour le monde et surtout de préparer le retour de Christ. Cette communauté est aussi construite pour permettre aux novices de raffermir leur foi. Weyergans nous montre en effet que les monastères sont pour tous les moines des lieux de solitude, mais aussi et surtout de partage : « Il voulu interpréter cette chute comme un signe : avant qu'il ne mérite de rencontrer les saints moines de Nitrie, Dieu lui ordonnait de séjourner dans ce puits »¹⁰⁷. Dans ce propos, nous voyons que faire la connaissance des pères du monastère cité relève quelque peu de la grâce, ce que nous pouvons comprendre si l'on se met du point de vue de celui qui est en quête de sanctification, comme c'est précisément le cas pour Macaire. Mais en dehors des monastères, il y a également ces nombreux hypogés où vivent en nombre restreint d'autres moines. C'est d'ailleurs dans l'un d'entre eux que Macaire fera la rencontre d'Abba Cronios : « Cinq moines vivaient dans cet endroit. Ce fut le cinquième, Abba Cronios, qui accepta de prendre Macaire en charge »¹⁰⁸. Cette quête de solitude passe chez ce personnage par un changement perpétuel de situation, de repère. Ce qui n'est pas sans nous rappeler un personnage de roman à thèse comme Jean Monneron (*L'Étape* de Paul Bourget) qui, pour se démarquer de son ancienne vie et particulièrement du dogmatisme de son père, décide de devenir le contraire de tout cet enseignement paternel ainsi que nous le dit Suleiman :

Jean Monneron, élevé d'après les principes fanatiques, républicains et farouchement anticléricaux de Joseph Monneron son père, finit par renier ces principes et par épouser à la fois la fille et les

¹⁰⁷ Weyergans (François), *op.cit.* p. 124.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 53.

idées de son ancien professeur, le traditionaliste Victor Ferrand. Celui-ci, ennemi des faux dogmes de 1789 et un des chefs les plus vus de la philosophie catholique dans l'université, s'oppose de tous les points de vue au professeur chimérique, exemplaire absolu du jacobin qu'est le père de Jean¹⁰⁹.

Le personnage de Jean partage avec Macaire le désir de s'identifier à un groupe, à une vision du monde. Pour Macaire, le monachisme est cette vision du monde et faire la rencontre de moines est pour lui un don de Dieu, une grâce. Pour Jean, c'est surtout l'émancipation de l'idéologie paternelle qui l'anime, d'où le besoin pour lui de suivre l'enseignement de son ancien professeur qui n'est rien d'autre que l'adversaire idéologique du père. Il trouve dans les idées de son beau père une communauté nouvelle et surtout il se démarque en quelque sorte de la dette du père en s'éloignant de la vision du monde de ce dernier.

1.3.2. La question de l'apprentissage du personnage

La lecture des trois romans nous met souvent en présence de personnages dont la trajectoire est toujours évolutive. Les récits, notamment *Macaire Le Copte* et *Marie d'Égypte*, s'ouvrent sur une projection dans la vie du héros, Macaire faisant œuvre de pénitence au marais de Guébélinn, Marie errant dans le désert :

Depuis des heures, elle avançait entre deux falaises trouées, crevassées, lézardées d'ombre et si étincelante par endroits qu'elles devenaient un éblouissement vertical, une muraille aussi tremblante et incertaine qu'un miroir d'eau. Le fond de l'oued était troué lui aussi écorché des tries, parsemé de rocs dévalés, aveux d'un ancien torrent contre lesquels elle trébuchait¹¹⁰.

Après cette projection, dans le présent de ces personnages, le narrateur ramène aussitôt son lecteur dans leur passé, ce qui a pour but de montrer comment ceux-ci réalisent leur passage d'hommes communs à celui d'élus. Il est dès lors intéressant de nous interroger sur la notion d'apprentissage dans ces romans. En effet, ce retour n'est jamais inopiné et ne participe pas exclusivement d'une stratégie narrative, mais vise surtout la mise en évidence de l'évolution du personnage tout au long du récit. Il s'agit, en d'autres termes, de faire vivre au lecteur la vie du

¹⁰⁹ Suleiman (Susan Rubin), *op.cit.*, p. 86.

¹¹⁰ Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, *ibid.*, p. 19.

héros dans le temps. Dans *La théorie du roman*, où il aborde la question du *Bildungsroman* et particulièrement du héros de ce genre, Lukacs évoque en ces termes le parcours d'un personnage : « L'histoire de cette âme qui va dans le monde pour apprendre à se connaître, cherche des aventures pour s'éprouver en elles et, par cette preuve, donne sa mesure et découvre sa propre essence »¹¹¹. Le personnage peint ici par le critique est un héros qui va dans le monde pour se construire par lui-même au travers des expériences et des épreuves auxquelles il serait appelé à faire face. Cette perception du personnage que donne Lukacs fait transparaître la portée formative du *Bildungsroman*. En d'autres termes, ce genre est aussi fondé sur l'apprentissage du personnage et plus encore, le héros de ce roman n'existe que pour accomplir un apprentissage.

C'est ce qui explique la jeunesse du héros dans ce type de roman, comme le dit Suleiman : « En effet, les « aventures » ne constituent qu'un prélude à l'action véritable : c'est au seuil de la « vie nouvelle » du héros que se termine l'histoire d'apprentissage. Cela explique pourquoi, dans le *Bildungsroman* classique, le héros est toujours un homme jeune »¹¹².

Pour notre part, il n'est pas question pour nous de faire de l'apprentissage le fondement des œuvres que nous étudions ici, mais simplement de montrer que dans celles-ci, le personnage fait l'objet d'une formation, d'un passage d'un état que nous pouvons qualifier d'ignorant ou de profane à celui d'apprenti ou d'initié. C'est donc ce passage là, et les conditions nécessaires à sa réalisation, qui nous intéressent dans ce point. Le retour à l'enfance des personnages permet aux romanciers, à travers la voix de leur narrateur, de montrer les différentes étapes franchies par leurs héros pour réaliser leur destin. C'est ainsi que dans *Macaire Le Copte*, par exemple, le héros passe d'abord du statut de jeune adolescent menant une vie assez commune au sein d'une famille dont il est l'aîné à celui d'esclave qu'il va décider de fuir. Cette fuite va apparaître dans le roman comme le véritable élément déclencheur de sa formation, qui va le conduire à être ce père du désert accompli, capable d'oublier le monde dans lequel il vit, qui ferme le récit. En effet, c'est en errant dans le désert qu'il va véritablement connaître Jésus-Christ et qu'il va décider de le suivre. Pour atteindre cette plénitude finale, Macaire va progressivement changer son existence. C'est ainsi qu'il va quitter Patermouthios son premier père spirituel qui, pour l'éprouver, le chassait de chez lui et lui demandait en même temps de revenir ou de s'en débarrasser :

Même au grand jour, tu vis dans les ténèbres ! Le vrai moine transforme la nuit en jour par ses prières. Toi, quand tu pries, tu ne fais que copier mes prières. Tu vas t'en aller dans la

¹¹¹ Lukács (Georg), *La Théorie du roman*, Paris, Gallimard, p. 85.

¹¹² Suleiman (Susan Rubin), *op.cit.*, p. 82.

direction que je t'indiquerai et quand tu seras à bout de force, le jour se lèvera et je te souhaite de rencontrer un autre ancien qui voudra peut-être de toi comme disciple¹¹³.

Il le trouvera au milieu de cinq moines, dont l'un va le prendre comme disciple. Ces étapes participent de l'apprentissage, de la formation de Macaire. Son parcours fait écho aux propos de Lukacs, car les épreuves auxquelles il fait face ont pour dénouement le don total de soi à Dieu, mais aussi, il faut le signaler, la découverte de soi-même. C'est en cherchant Dieu que Macaire se découvre, ce qui revient à cette « découverte de son essence » dont parle Lukacs.

Cette découverte de l'essence ou, plus simplement, de soi, se traduit chez les deux Marie par la nouvelle naissance dont elles sont l'objet. En effet, l'héroïne de Lacarrière faisant de la Sainte Vierge sa marraine, prend sur elle de suivre son modèle. C'est à partir de cette rencontre avec la Vierge que débute donc son apprentissage. La première moitié de sa vie ne participe pas vraiment de cette entreprise de redécouverte de soi, en revanche c'est à partir de ce passé que nous pouvons qualifier de sulfureux, que l'éducation de ce personnage se concrétise ou pas. Il en va de même pour la Marie des *Marches de sable*, qui prend un soir la décision de se retirer dans le désert : « Ce soir-là, elle parcourut une partie de la ville à pied, passa tout près de la maison de Jonahan, eut un moment d'hésitation. Jonahan, le juif était le seul qui partageait son secret, le seul qu'elle regretterait »¹¹⁴. Comme pour l'autre Marie, l'apprentissage de la vie christique commence aussi pour celle-ci par la décision de sortir de la ville.

Pour revenir sur cette question de l'apprentissage chez Lukacs, on constate qu'il distingue trois formes romanesques du *Bildungsroman*. La première correspond à l'idéalisme abstrait où le héros, bien que connaissant une quête réussie, connaît tout de même un échec sans l'intervention divine :

Ce type de héros est donc déterminé, dans sa structure, par une problématique privée de tout aspect d'intériorité qui exclut, par conséquent, tout sentiment transcendantal de l'écart, toute aptitude à vivre les distances comme d'effectives réalités. Achille ou Ulysse, Dante ou Arjuna, précisément parce que les dieux n'ont pas à guider leur route, savent que ce soutien pourrait bien leur manquer, qu'à défaut d'une telle aide, ils resteraient sans force et sans secours devant des ennemis invincibles¹¹⁵.

Le roman de la désillusion est marqué par la passivité du héros :

¹¹³ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 28.

¹¹⁴ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 32.

¹¹⁵ Lukacs (Georg), *op.cit.*, p. 92.

Ainsi, alors que la structure psychique de l'idéalisme abstrait se caractérisait par un excès d'activité, déployée vers le dehors et que rien ne pouvait entraver, on trouve ici bien davantage une tendance à la passivité, la tendance à esquiver plutôt qu'assumer les conflits et les luttes extérieures, la tendance à en finir, au-dedans de l'âme et par ses propres forces, avec tout ce qui peut l'affecter¹¹⁶.

Il finit par établir une synthèse qui lui permet d'en dégager ce qu'il considère comme l'unique modèle d'apprentissage réussi, *Wilhelm Meister*. A ce propos, Suleiman résume la pensée lukacsienne :

Dans les deux cas, le héros aboutit nécessairement à l'échec et à l'impuissance. Wilhelm Meister serait donc l'unique exemple du héros qui réussit sa *Bildung*, aboutissant à une synthèse précaire entre l'action et la contemplation, la lucidité résignée et l'optimisme, l'individualité et la solidarité¹¹⁷.

Si ces catégories peuvent présenter des similitudes avec les romans étudiés, ils ne rendent pas entièrement compte de la spécificité de ceux-ci. En effet, si l'on se réfère par exemple aux deux premières, les personnages principaux sont loin d'être activement en quête d'épreuves ou des personnages totalement passifs. Au contraire, ils sont toujours en rapport antagonique avec le monde, ce qui, il faut le dire, les rapproche davantage, nous semble-t-il, des héros des romans à thèse. Ces personnages sont tous conduits vers la repentance et à travers la marche des personnages vers cette repentance, nous observons la dichotomie entre les valeurs positives et valeurs négatives. Ils sont toujours conduits vers l'adoption des valeurs chrétiennes qui appartiennent dans ces œuvres aux valeurs dites positives, à l'inverse des valeurs mondaines. Ceci, une fois encore, participe plutôt du roman à thèse, tel que le définit Suleiman :

Or, la disjonction positif vs. négatif est précisément ce qui caractérise les types d'apprentissage « exemplaire » réalisé dans le roman à thèse : est « exemplaire positif » tout apprentissage qui mène le héros vers les valeurs inhérentes à la doctrine qui fonde le roman ; est « exemplaire négatif », tout apprentissage qui le mène vers les valeurs contraires, ou simplement vers un espace où les valeurs positives ne sont pas connues¹¹⁸.

La démarche des personnages vers la réalisation de leur quête rapproche un peu plus ces œuvres des romans à thèse. Sans ce désir profond de repentance chez le personnage principal de *Marie d'Egypte*, son apprentissage ne mènerait à rien. De plus ce personnage apparaîtrait

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 110.

¹¹⁷ Suleiman (Susan Rubin), *op.cit.*, p. 83.

¹¹⁸ Suleiman (Susan Rubin), *op.cit.*, p. 84.

éloigné de la doctrine que défend au fil des lignes le roman. Le va et vient entre vie antérieure et vie présente et future participe de cette volonté de montrer l'évolution du personnage, de même que la contemplation dans laquelle sont inscrits chacun des héros de ces trois romans est empreinte d'action. Ils ont eux-mêmes fait le pas vers la conversion et la repentance et toute leur vie contemplative sera une marche perpétuelle vers la sainteté. Dans ce contexte, il convient donc de nous interroger sur la façon dont ces ascètes sont passés du statut de pécheurs à celui de saints.

1.3.3. De l'humain à l'ange du seigneur.

Au terme de l'apprentissage, après leur conversion, ces personnages changent radicalement leur situation sur terre.

La perception de l'évolution des personnages se fait en deux principaux mouvements. Si le premier est caractérisé par un état d'exaltation du corps, de la chair, le second correspond à la mise à l'épreuve de ce corps. Ce changement de vie ne sera pas exclusivement le témoignage des diverses conversions des Egyptiens au christianisme durant cette époque : c'est surtout celui du don total de soi pour la Parole, ce don de soi ayant pour corollaire une certaine déification de l'ascète. Partir pour le désert, dans ces romans, c'est accepter de vivre de manière très rude : « L'homme tremblait. Son corps décharné était en proie à des agitation involontaire »¹¹⁹, nous dit le narrateur de *Macaire Le Copte* au sujet du héros. Ce narrateur nous invite à voir en ce personnage un être transformé, affaibli par la rudesse des épreuves traversées dans le désert, squelettique, tremblotant et ne tenant presque plus sur ses jambes. Lacarrière nous montre lui aussi un personnage dont l'apparence humaine est même problématique :

Il a poussé un cri de surprise, de saisissement. Et lâché son bâton en voyant le tas ou le serpent se déplier et filer d'un bond sous ses yeux... Preuve que ce n'était pas un crocodile ! Non, c'était une sorte de singe ou d'enfant sauvage ou de nain, une créature inconnue en tout cas, inimaginable qui maintenant s'enfuit en toute vitesse¹²⁰.

Cette présentation métaphorique de Marie la montre plus proche de l'état de nature et du monde animal que de l'espèce humaine. Ceci n'est pas sans rappeler l'impression que Marie

¹¹⁹ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 9.

¹²⁰ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 178-179.

donne à Cyre lors de leur première rencontre, dans le roman de Chédid : « Levant de nouveau les yeux, elle aperçut, allant et venant, en face, sur un autre soulèvement de terrain, une forme qui ne lui rappelait rien de connu »¹²¹. Ces deux propos présentent des personnages ayant perdu toute apparence humaine. Cette perte d'humanité, on l'a vu, est la conséquence des différentes épreuves affrontées par ceux-ci tout au long de leur vie ascétique. La désagrégation du corps de ces personnages montre que la vie ascétique est une vie contraignante, une vie où le corps n'est plus exalté, où il est soumis à la violence du climat et où ses principaux besoins, en particulier alimentaires, ne sont pas satisfaits. Ces trois personnages sont quasiment squelettiques et incapables de toute activité physique. Ainsi présentée, la vie de ces derniers peut être perçue comme une violence faite à soi-même. Mais peut-on véritablement dire que cette existence empreinte de privations transformait l'esprit et le rapport du converti avec Dieu ?

La réponse à cette interrogation nous conduira à voir en effet que ces personnages, exceptées les transformations physiques que nous venons de souligner, connaissaient aussi une transformation spirituelle qui fait d'eux, une fois leur apprentissage accompli, comme des anges du Seigneur. Cette portée angélique de leur nouvelle existence se traduit par l'acquisition des pouvoirs ascétiques dignes du Christ lui-même. L'un de ces pouvoirs, que partagent d'ailleurs ces trois personnages, est la lévitation. En effet, qu'il s'agisse de Macaire ou des deux Marie, ce miracle est un invariant de ces œuvres, qui semble marquer leur passage du monde charnel à celui de l'esprit. Il faut se souvenir que le Christ lui-même accomplit ce miracle : « Il les conduisit jusque vers Béthanie, et, ayant levé les mains, il les bénit. Pendant qu'il les bénissait, il se sépara d'eux, et fut enlevé au ciel »¹²². Il est vrai que chez le Christ, il est question de l'ascension, mais en rapprochant ces miracles, il s'agit de montrer que ces personnages n'ont atteint ce pouvoir que lorsqu'ils ont achevé leur parcours initiatique, si tant est qu'il s'achève vraiment. De même, dans *Macaire Le Copte*, le personnage prend connaissance de cette rumeur sur les pouvoirs des moines :

Ces moines seraient-ils aussi saints que les ermites dans le sud du pays, plus bas que Panopolis, et dont on disait qu'ils ressuscitaient les morts et marchaient sur les eaux ? Peut-être pas. Ce serait trop beau, pensa Macaire. Pourquoi mériterais-je de rencontrer d'emblée les meilleurs ?¹²³

¹²¹ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 26.

¹²² *Nouveau Testament*, Luc, XXIV, 50-51.

¹²³ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 38-39.

Cette double interrogation montre que le monachisme conduisait vers la perfection et une fois celle-ci atteinte, le moine devenait un saint parmi les saints, une véritable représentation du Christ sur terre. La résurrection des morts fait partie des miracles que le Christ lui-même n'a accomplis que très rarement. Les Evangiles n'en dénombrent d'ailleurs que trois, la résurrection du fils de la veuve de Naïn, la résurrection de la fille de Jaïrus et celle de son ami Lazare, ainsi que le rapporte l'Evangile de Jean : « ... Ayant dit cela, il cria d'une voix forte : Lazare, sors ! Et le mort sortit, les pieds et les mains liés de bandes, et le visage enveloppé de linge. Jésus leur dit : déliez-le, et laissez-le aller¹²⁴ ». La remarque de Macaire nous permet de voir la fragilité spirituelle dans laquelle il se trouve encore ; elle montre aussi qu'il est encore en plein apprentissage de sa vie monacale future. Il comprend que Dieu ne lui permettrait pas encore de rentrer en contact avec les moines les plus en harmonie avec la Parole. Pour cela, il devait au préalable se donner entièrement à Dieu.

Ces moines deviennent ainsi les témoins du Christ parmi le monde et, surtout, ceux qui vivent les promesses de Celui-ci : « Je vous le dis en vérité, quelques-uns de ceux qui sont ici ne mourront point qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu »¹²⁵. Cette promesse peut être interprétée de différentes manières, notamment celle que donne Les Evangiles à la suite de celui-ci, en faisant référence à la transfiguration du Christ. Pour notre part, nous lisons en cette promesse, la possibilité pour tous ceux qui font l'expérience ascétique de vivre et d'accomplir les mêmes merveilles que leur Maître : Jésus-Christ.

Ces hommes au corps décharné intercèdent donc auprès de Dieu afin que le monde et notamment cette nouvelle Egypte ne sombre pas définitivement dans le chaos et les privations et les prières sont leurs armes. Les derniers instants des personnages qui nous intéressent mettent en lumière leur accomplissement et leur passage du stade de moine ou moniales en quête de sainteté à celui de saints. Elle se traduit par exemple chez Lacarrière et Weyergans par le passage de leurs héros à l'état de nature, qui montre leur divorce d'avec le monde, d'avec l'histoire mais aussi et surtout d'avec le mouvement du temps : « Nous sommes en ce temps singulier où l'on peut arrêter le temps. En cette étendue si sensible qu'elle devient chair à vif de l'espace et que tout geste, toute parole s'y manifestent à l'infini »¹²⁶, peut-on lire dans *Marie d'Egypte*. Weyergans, en des termes quasi identiques, nous parle de son héros dans une sorte de

¹²⁴ *Nouveau Testament*, Jean, XI, 43-44.

¹²⁵ *Nouveau Testament*, Luc, IX, 27.

¹²⁶ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 180.

béatitude : « Et il continua de vivre, détaché de soi, indifférent au temps et à l'espace »¹²⁷. Nous parlons de béatitude ici, parce que Macaire est complètement déconnecté du monde dans lequel il est censé vivre. Le désert est pour lui à l'image du royaume céleste où il pourra vivre aux côtés du Christ et de tous les saints. En un mot, il est présenté dans ce passage comme un saint lui aussi. Il n'est plus ce jeune moine qui pensait ne pas avoir, aux yeux de Dieu, le droit de connaître les moines les plus élevés spirituellement : il est devenu lui-même ce moine là. Dieu lui a fait la grâce de connaître l'ascension spirituelle, son âme étant en parfaite communion avec son Sauveur et Créateur.

Une autre question se pose concernant cette déification des moines, celle de savoir ce qui justifie cette acquisition de pouvoirs mystiques. En d'autres termes, il s'agit de savoir si Dieu leur accordait ces pouvoirs en récompense de leurs privations et de leurs sacrifices. Répondre à cette question en affirmant que les privations des moines, leurs sacrifices et leur abandon total à la prière visent dès le départ à obtenir ce pouvoir serait ramener ces saints au niveau d'hommes ordinaires. Il nous semble au contraire qu'en empruntant le chemin du désert, ils prennent sur eux de laisser derrière eux tous les comportements des hommes vivant dans le monde, parmi lesquels il y a la course à l'intérêt personnel. Tout au long de ces trois récits, dès leurs premiers pas dans le désert, ces personnages se dépouillent de tout attachement aux choses du monde et, non moins important, de leur ego et de leur orgueil : « Macaire s'agenouilla. Qui accepte avec patience le mépris et les insultes, songea-t-il, a des chances d'être sauvé. Paternouthios le lui avait appris »¹²⁸. Ce propos, s'il ne montre pas que Macaire n'est pas intéressé par les pouvoirs qui font la renommée des pères du désert, a le mérite de partager l'idée selon laquelle, pour devenir un saint moine, il faut faire montre de docilité et d'obéissance. Mais la réponse à cette interrogation nous semble fort bien formulée par Lacarrière :

Se maintenir intact après sa mort, traverser le Nil en marchant sur ses eaux, prier en lévitant au-dessus du sol, foudroyer des dragons et des fauves, effacer des apparitions diaboliques, fraterniser avec les animaux étaient miracles courants dans les déserts d'Egypte. Ils constituaient l'envers des privations, des mortifications que s'imposait l'ascète pour obtenir en lui la paix du cœur et la sérénité de l'âme. Le but des mortifications n'était pas, n'était jamais d'obtenir ces pouvoirs singuliers. Mais il arrivait qu'ils soient octroyés à l'ascète

¹²⁷ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 169.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 55.

comme une conséquence imprévue-et parfois redoutée- de l'avancement intérieur de son être.¹²⁹

Ces pouvoirs spirituels sont pour nous, la manifestation de la puissance divine dans la vie de ces moines. Alors qu'ils peuvent apparaître extraordinaires pour tout homme ordinaire, l'auteur du propos cité les qualifie de singuliers. Il n'y a rien de plus commun pour eux que d'avoir ces pouvoirs même si le désir de les obtenir ne motive pas leur décision de partir pour le désert. Dieu est le seul qui leur accorde ces pouvoirs, afin qu'ils puissent faire face à l'adversité : il s'agit de « Pouvoirs qui lui permettaient, précise encore Lacarrière, de dominer l'entourage immédiat de sa vie, de se protéger des fauves, par exemple, en les rendant dociles ou en les foudroyant s'ils se montraient rebelles. Et aussi d'avoir puissance sur l'espace et le temps »¹³⁰. Les mortifications affaiblissant les moines, Dieu leur donne ces pouvoirs non seulement pour se protéger, comme le souligne Lacarrière, mais aussi et surtout pour venir en aide au monde, comme en témoigne, par exemple, cet épisode de *Macaire Le Copte* :

Un homme dans la force de l'âge est venu un jour ici, tenant par la main son fils âgé de douze ans. Il souhaitait connaître Abba Kômaï. A notre grand étonnement, celui-ci accepta de les recevoir. Mais le jeune garçon, qui était arrivé très malade, mourut. Son père le prit dans ses bras et entra paisiblement dans la cellule, qui était très sombre. Il déposa son fils sur le sol et s'allongea à côté de lui. Abba Kômaï les bénit. Le père se remit debout, abandonnant l'adolescent aux pieds de l'ancien, et quitta la cellule. Abba Kômaï, perdu dans la prière, mit du temps à s'apercevoir de la présence du gamin. Il crut que celui-ci priait encore et lui dit avec bienveillance : « Lève-toi, maintenant. Tu peux t'en aller. » Il ignorait que l'enfant était mort. L'enfant se leva immédiatement et sortit en nous demandant où était son père¹³¹.

Ce que l'on constate tout d'abord, c'est le miracle de la résurrection que réalise le vieux moine ; le fait le plus remarquable, c'est que l'ancien n'est pas au fait de la situation. Il ne fait pas ce miracle en tout état de cause, mais en dépit de cette méconnaissance, le miracle se fait, ce qui rapproche cet ancien du Christ. En effet, l'attitude du père du jeune homme, qui prend sur lui d'abandonner son fils entre les mains de ce moine, n'est pas sans nous rappeler cette femme malade qui, forte de sa foi, était persuadée qu'en touchant tout simplement un bout du vêtement du Christ elle obtiendrait la guérison, ce qui advint effectivement. Le père est donc à l'image de cette femme. Sans rien dire à l'Abba, il était convaincu tout au fond de lui que cet ancien

¹²⁹ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 180.

¹³⁰ *Ibid.*, p.180.

¹³¹ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 64-65.

guérirait son fils. Mieux encore, il avait l'intime conviction que les saints moines pouvaient ressusciter son fils et celui-ci va retrouver la vie. L'attitude de l'ancien par contre peut surprendre car, dans la suite de cet épisode, le père du jeune homme est prié de ne révéler à personne ce miracle, alors que le Christ recommandait à tous ceux qu'il sauvait d'aller témoigner parmi les siens, comme c'est ici le cas avec le démoniaque : « L'homme de qui étaient sortis les démons lui demandait la permission de rester avec lui. Mais Jésus le renvoya, en disant : Retourne dans ta maison, raconte tout ce que Dieu t'a fait. Il s'en alla, et publia par toute la ville ce que Jésus avait fait pour lui »¹³². Cette différence d'attitude face à l'ébruitement des miracles nous permet de voir dans l'attitude des pères du désert l'expression de leur modestie. En dépit du fait qu'ils vivent les promesses du Christ, ils ne cherchent pas à être le Christ, mais seulement ses serviteurs, au mieux ses imitateurs. Cette imitation du Christ trouve ses limites dans le fait que la modestie et l'humilité sont le fondement de leur quête spirituelle.

En somme, les privations et les mortifications dans la prière font des moines des gens à l'image de Christ, des êtres exceptionnels, capables d'exploits ascétiques hors du commun. Mais ces pouvoirs n'étaient pas l'objectif premier de leur quête, ils n'étaient que la conséquence de leurs mortifications. Et, les exploits les plus extraordinaires étaient l'apanage des plus saints d'entre eux.

¹³² *Nouveau Testament*, Luc, XX, 38-39.

CHAPITRE DEUX :
DES VALEURS VÉHICULÉES PAR LES PÈRES DU
DÉSERT.

Au sortir de notre interrogation sur la classification générique des œuvres étudiées, il nous apparaît important de chercher à mettre en évidence les valeurs morales que défendent ces *Hommes ivres de Dieu*. Il s'agira donc pour nous de questionner ces œuvres pour montrer ce qui, dans cet espace du désert, fait la particularité du monachisme, tout en prolongeant notre première interrogation. En d'autres termes, on peut penser qu'identifier les valeurs défendues par les pères du désert doit aussi permettre de consolider notre réflexion sur le genre. Dans cette partie, il conviendra donc d'abord de revenir sur le monachisme comme quête d'un idéal spirituel, avant de voir dans quelle mesure la retraite au désert engage une forme de normalisation des rapports avec l'autre. Enfin, il importera de mesurer en quoi le monachisme porte en lui une critique du clergé.

2.1. LE MONACHISME COMME QUÊTE D'UN IDÉAL SPIRITUEL

2.1.1. L'amour aux sources de la vie ascétique.

Traiter de la question des valeurs chez les pères du désert, c'est nécessairement engager une réflexion sur la question de l'amour. En effet, le départ pour cet espace paradoxal qu'est le désert est toujours – et à juste titre – présenté comme le fruit d'un appel divin. Or, cet appel est fondé sur la Parole christique qui, elle-même, est le message de l'Amour. En d'autres termes, tous ces personnages qui ont adopté une posture contemplative ont d'abord été séduits par l'amour que le Christ ou la Vierge Marie ont eu pour eux. C'est en découvrant la vie du Christ, et plus particulièrement le don du Christ pour l'humanité, que beaucoup ont compris que leur destin se jouerait en devenant ermite. Macaire décide de devenir moine après qu'un vieux prêtre lui a parlé de la vie de Jésus, cependant que l'héroïne de Lacarrière prend la Sainte Verge pour marraine.

Ainsi, la question de l'amour est une question qui traverse de part en part les trois récits que nous tentons de lire. Cet amour oriente aussi les deux principaux mouvements de ces récits, mouvements qui renvoient à ce que nous avons établi comme étant les deux états de la vie des personnages centraux, dans ces romans. Si dans la première vie de ces personnages, l'amour est

bel et bien une réalité, celui-ci ne correspond pas nécessairement à l'idée de l'amour que souhaitent véhiculer les auteurs. En effet, la première existence de ces personnages constitue généralement, une exaltation de la chair, voire un hymne à la luxure, en un mot ils se satisfont de l'amour terrestre. L'amour qui est vécu ici est donc un amour égocentrique, voire égoïste, car il est toujours tourné vers l'individu lui-même. Ainsi Marie – qu'il s'agisse de l'héroïne de Chédid ou de celle de Lacarrière – avant la conversion, n'a d'amour pour personne d'autre qu'elle-même. C'est la raison pour laquelle elle se lance dans une quête effrénée des plaisirs de la chair : « Ne trouvant plaisir que dans les plaisirs, elle en imaginait toujours de plus ardents et s'était, peu à peu, acquis une réputation qui la plaçait bien au-dessus de toutes les autres courtisanes de la cité »¹³³. De même, l'amour qu'éprouve Macaire pour Amazonia n'est pas l'amour que Weyergans cherche véritablement à mettre en valeur dans son récit. S'il est vrai que cet amour semble très fort, il est ici réduit à son aspect matériel, terrestre, dans la mesure où il se réduit à la satisfaction de la chair. Pour découvrir l'amour qui est valorisé dans ces romans, il faut toujours se tourner vers la deuxième vie de ces personnages, leur vie monacale, leur vie érémitique. Il reste donc maintenant à définir cet amour, en analysant ses formes et ses manifestations.

L'Égypte des premiers siècles de notre ère était tout particulièrement marquée par des conflits à caractères religieux, ainsi que nous le montre l'ensemble des travaux élaborés autour du monachisme primitif. Le monachisme se distingue à cette période par son ambition de vivre l'amour prêché par le Christ, c'est-à-dire conformément à son enseignement premier, pour le salut de l'humanité. Dans ces trois romans, au-delà de la barbarie humaine qui caractérise l'époque décrite, le lecteur est invité à redécouvrir les valeurs premières du christianisme. Mais, cette redécouverte n'est rendu possible que dans l'espace désertique, l'espace de l'exil qu'est le désert, ce qui fait donc du désert, dans ces œuvres, le lieu du retour, du rétablissement de la parole christique. Dans les trois œuvres, l'amour apparaît impensable autant qu'impossible dans les villes, ce qui explique au demeurant le choix de la retraite, de la réclusion dans le désert. Cette impossibilité de vivre le vrai amour dans l'espace urbain s'exprime à travers la tentative de viol dont est victime le personnage de Cyre, dans *Les Marches de sable* : elle ne trouve alors pas le moindre soutien dans cette société, y compris dans sa propre famille, qui va plutôt la bannir et la laisser seule au monde. Et lorsque, dans cet espace urbain, arrive quelque chose de l'ordre de l'amour, celui-ci est immédiatement détruit par l'incrédulité, la cruauté et la soif de sang des

¹³³ Chédid (Andrée), *Les Marches de sable*, Paris, Flammarion, 1981, p. 34.

deux communautés, comme le montre Chédid à travers le martyre du jeune Rufin, qui va plonger son frère dans la haine :

Pour le sauver des persécutions en cours, Andros avait entraîné son fils aîné au désert. En menant quelques temps en sa compagnie une vie d'ermite, il pensait l'éloigner de tout danger. Andros espérait aussi que la plaie béante qu'était la mort de Rufin se refermerait, et que le désir de vengeance qui hantait Antoine se transformerait, sa foi s'affermissant, en pardon.¹³⁴

Ce passage montre bien qu'Antoine est plein d'amour pour son frère. Pourtant, cet amour n'autorise pas le pardon. Son frère ayant été tué, il pense qu'il est de son devoir de réparer ce qui est à ses yeux une injustice. Pour lui, cette injustice ne peut être réparée que par le sang : comme celui de son frère a coulé, les responsables de son assassinat doivent voir le leur couler aussi.

L'amour dans le désert, qui se distingue clairement de l'amour mondain, se manifeste à l'occasion de cette rencontre inattendue entre les trois femmes dans le roman de Chédid. En effet, cet amour se traduit par l'union de personnes ou personnages très différents les uns des autres. La rencontre entre ces trois femmes va donner naissance à un lien très fort, une force nouvelle qui les transporte les unes vers les autres. L'amour les conduit à voir dans l'autre, non plus la simple apparence humaine, apparence d'ailleurs problématique chez Marie par exemple, mais ce qu'il y a de plus humain, de plus particulier chez l'autre, c'est-à-dire cette sorte d'innocence qui peut se lire dans un regard ou dans un sourire. Alors que Marie, comme nous l'avons déjà souligné, est semblable à une chose, il se trouve que son cœur est désormais un foyer de pureté et surtout d'innocence. De plus, la rencontre entre ces deux dernières et Athanasia témoigne une fois encore de la transformation que produit l'amour dans le cœur de celui qui l'a reçu :

Le capuchon rejeté sur ses épaules, se parlant à elle-même, Athanasia avance dans leur direction. Soudain, alertée, Marie se retourne et l'aperçoit.

Cyre lève les yeux, fixe à son tour la grande figure vêtue de bure. Les rires se sèchent dans leurs gorges.

Cyre s'est redressée. Debout, elle contemple cette femme au visage baigné de larmes. Ebranlée par cette souffrance dont elle ignore la cause, Cyre s'incline lentement devant Athanasia¹³⁵

¹³⁴ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 67.

¹³⁵ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 77-78.

En voyant Athanasia, Marie et Cyre comprennent sa douleur sans même la connaître. Elles ne savent pas de quoi souffre cette inconnue, mais elles prennent tout de suite conscience de l'ampleur, de l'immensité de sa souffrance. Le propos que nous venons de citer montre très bien comment l'amour a ouvert les yeux de chacune des deux femmes, en même temps que leur cœur : Cyre se prosterne devant cette femme dont la souffrance se lit sur le visage et, surtout, n'est pas comparable à la sienne.

Cette rencontre peut à juste titre être perçue comme une critique contre la ville, où l'amour est presque toujours fondé sur des liens sociaux, y compris des liens dictés par la pratique religieuse ; or cette pratique religieuse, dans les villes, loin de rassembler les hommes, les éloigne un peu plus les uns des autres et les conduit à se massacrer mutuellement. Si Athanasia a vécu dans le désert pour rester au côté de son amour, Andros, elle rencontre Marie et Cyre qui tentent de l'aider à oublier toutes les peines qui l'accablent depuis la mort de Rufin et, maintenant, d'Antoine et Andros. Elle redécouvre parfois en Cyre son enfant devenu martyr : « J'avais un fils. Ses boucles ressemblaient aux tiennes. Quand il avait couru, il avait la même odeur que toi¹³⁶. », dit-elle ainsi à la petite fille. La mort d'Andros, qui aurait scellé sa solitude sur terre et sûrement précipité sa mort aussi, va mettre sur sa route ces deux autres femmes seules et errant dans le désert. Grâce au désert qui a rendu possible cette rencontre, elle va ainsi retrouver un confort dans la vie : « Je ne veux pas que tu souffres à ma place, Cyre... C'est grâce à toi que je vais mieux. Sans toi et Marie, je me serais laissée mourir. Tu m'entends Cyre ? Quand tu es là, le désert n'est plus le désert. Le désert devient une grande plage qui descend vers la mer¹³⁷. »

L'évocation de la mer souligne qu'il s'agit bien d'un retour à la vie : le bruit des vagues, la faune et la flore sous-marines symbolisent cette vie abondante dans la mer. Pour cette femme, il demeure que le désert n'est rien d'autre qu'un espace figé, inerte et sans vie. Pourtant il y a en elle cette volonté de lui donner vie, en le comparant à la mer, car c'est le désert qui lui a fait rencontrer ces deux femmes, qui lui ont donné leur amour sans même la connaître. La relation fusionnelle qui va unir ces trois femmes dans le roman de Chédid est une sorte d'hymne au désert. Les deux premières femmes, en comprenant la souffrance de la troisième, qu'elles ne connaissaient pourtant pas, montrent que l'amour au désert n'est pas fondé sur la connaissance ou sur l'habitude, comme c'est presque le cas pour l'amour mondain ; il n'est aucunement dicté par un intérêt particulier. C'est au contraire un mouvement, un transport soudain vers l'autre

¹³⁶ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 149.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 151.

dont seul Dieu est l'instigateur, en faisant naître la compassion en Cyre et en libérant Marie de sa fuite devant toute présence humaine. L'amitié qui s'établit entre ces trois femmes est la démonstration même que le désert est le lieu qui ébranle tous les clivages sociaux, où l'âge et la condition sociale n'ont aucune influence sur la construction des rapports entre les hommes.

Cet amour comporte aussi en lui le désir de ne pas infecter le monde, ce que l'héroïne de Lacarrière nous montre en fuyant sans cesse les humains. En effet, au moment de sa rencontre avec Zosime, elle lui fait entendre que son refus de lui raconter son passé est déterminé par la crainte de corrompre un esprit pur. Cette crainte de polluer les autres esprits participe de l'amour que Dieu a désormais mis dans le cœur de Marie.

L'amour divin est également évoqué dans le roman de Weyergans, à partir de cette séquence où deux jeunes frères prennent sur eux d'aller retrouver leur oncle devenu moine dans le désert, afin de lui annoncer la grande souffrance de leur mère au seuil de la mort. Le courage de ces deux enfants est une démonstration de la force que procure l'amour qui relève vraiment de l'esprit. À ce propos, Abba Paul dira à ces garçons : « Par amour pour votre mère, vous avez eu le courage de venir jusqu'ici. C'est Dieu qui vous en a donné la force. Cronios, je te le dis : va voir ta sœur, pour qu'à son tour elle puisse te voir.»¹³⁸. Par cette exhortation, l'ancien manifeste qu'il a reconnu la présence de Dieu dans la détermination de ces jeunes qui ont bravé le désert et toutes ses vicissitudes pour porter à leur oncle le message de leur mère. Un tel amour constitue donc bien une manifestation de la présence divine dans un cœur.

Si la ville est perçue dans ces œuvres comme l'espace de l'individualisme, voire de l'égoïsme, dans la mesure où l'homme, dans cet espace, ne pense qu'à lui-même ou n'aime que lui-même, le désert apparaît à l'inverse comme l'espace qui rend possible, voire instaure communion fraternelle, un espace où le « moi » n'apparaît pas comme le centre du monde. Au contraire, dans le désert, le « moi » de l'ermite se pense d'abord par rapport à la volonté, par rapport au message du Christ. Ainsi, l'amour, vu sous le prisme de la Parole, est toujours d'abord un amour pour l'Autre et non pour soi-même. Macaire, par exemple, a pour principal amour Jésus Christ, qu'il a décidé de suivre. Il en va de même pour Marie, qui fait de la Sainte Vierge son mentor. En prenant pour modèles le Christ et Marie, ces deux personnages s'engagent aussi à mener leur vie en suivant leur exemple. Or La Bible qui rend compte de la vie de Christ et de

¹³⁸ Weyergans (François), *Macaire Le Copte*, Paris, Gallimard, 1981, p. 85.

Marie invite chacun à aimer son prochain comme soi-même : l'amour va donc conduire Macaire et Marie à se tourner vers la Parole et vers l'autre.

2.1.2 : La solidarité peut-elle être perçue comme une valeur spirituelle au désert ?

S'il apparaît que l'amour constitue bien le fondement des valeurs spirituelles, il s'agit maintenant d'examiner dans quelle mesure la solidarité peut elle aussi compter parmi les valeurs mises en avant par les personnages de chaque roman. Les différents récits qui rapportent l'existence des hommes du désert montrent que celle-ci était fondée sur des valeurs, sur des règles de vie que les auteurs de ces récits tentent de faire revivre, voire de célébrer dans leurs textes. Les romans que nous abordons dans cette étude montrent clairement sur quelles valeurs particulières la vie de ces personnages est désormais fondée. Parmi celles-ci, et en plus de l'amour, la solidarité semble occuper une place centrale.

Parler de solidarité au sujet de ces personnages qui se retirent de la société pour vivre dans la marginalité et recherchent l'isolement, voire accomplissent une sorte de quête de déshumanisation, peut sembler paradoxal. On a vu pourtant que la retraite au désert, qui consiste à rompre avec le monde, ses tentations, ses vaines valeurs et ses croyances illusives, ne participe pas d'une démarche individualiste, encore moins d'une démarche égoïste. Même s'ils cherchent bien à se faire oublier du monde, ces hommes et femmes, quel que soit le temps qu'ils passent dans le désert, ne repoussent pas les humains qui font appel à leur sagesse ou au moins à leur savoir.

C'est ce que nous montre bien Weyergans, lorsqu'il met en scène ce père qui, accompagné de son fils, vient chercher le réconfort parmi les pères du désert. Toutefois, il est aussi permis de considérer que cette volonté d'être solidaire aux besoins de l'autre peut aussi apparaître comme une forme de tentation. Ainsi, Weyergans nous montre comment l'aumône envers un membre de sa famille représente autant une mise à l'épreuve qu'un acte véritable de solidarité, comme en témoigne ce propos de Paternouthios répondant à Macaire qui souhaitait faire l'aumône à son frère Amoun : « - Ne vois-tu pas que c'est ton propre sang qui s'adresse à

toi ? C'est une tentation. Tu dois y résister. »¹³⁹. L'aumône n'en reste pas moins un devoir pour les ermites, qui restent attentifs aux besoins des nécessiteux, comme il apparaît, une fois encore, dans le roman de Weyergans : « Patermouthios était en train de tresser une corbeille avec des palmes sèches. Macaire et lui en fabriquaient à longueur de journée et les revendaient. Ainsi avaient-ils de quoi subsister et faire l'aumône »¹⁴⁰. Le fruit de leur labeur ne vise pas seulement ou pas prioritairement leur satisfaction propre : leur travail est destiné aux autres, en tout premier lieu aux nécessiteux.

Se retirer du monde ne revient en aucune façon à ignorer ceux qui sont dans la peine ou dans la détresse, matérielle ou morale. Au contraire, cette retraite est une façon pour les ermites de leur venir en aide autrement, à travers l'aumône comme nous le montre ce passage, mais aussi et surtout à travers leurs prières : la quête de sainteté qui les habite, en effet, n'est pas tant personnelle que tournée vers autrui.

Aussi bien, ces ermites reviennent dans les villes afin d'exhorter les humains à changer de vie, lorsqu'ils en ont l'occasion. Saint-Antoine lui-même revenait à son point de départ, afin d'enseigner ce qu'il avait compris au désert, grâce à la méditation et à la prière. Mais c'est surtout le monde qui va vers ces hommes, pour recevoir d'eux soit une aide matérielle, soit une aide spirituelle. L'aide matérielle, les moines l'apportent à tous les nécessiteux, en redistribuant le fruit de leur travail ou ce qu'ils possèdent, comme le montre l'acte accompli par Saint-Antoine, qui vendit les biens de ses parents et distribua les fruits de cette vente parmi les pauvres, ou encore la décision de Macaire de regagner le désert après avoir été boulanger dans un village :

Macaire ne voulut rien entendre. Le boulanger finit par lui remettre des gâteaux, de la farine, du miel, des queues et des pieds de porcs, des pierres pour allumer le feu et une outre d'eau. À peine sorti du village, Macaire laissa le tout à une vieille femme assoupie sous un sycomore : à moitié réveillée, elle ne comprenait pas ce qui lui arrivait. Il ne garda que l'eau¹⁴¹.

Ces gestes empreints d'altruisme traversent tous les textes qui traitent des pères ; ils montrent que ces hommes et femmes sont habités par un véritable élan de solidarité pour les autres. Leur disposition à mettre au service des hommes du monde leurs dons spirituels est

¹³⁹ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 22.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 36-37.

encore plus évidente. Ils guérissent des malades et vont jusqu'à ressusciter les morts. La solidarité de ces hommes et femmes du désert se manifeste aussi dans leurs rapports entre eux. Dans *Les Marches de sable*, elle apparaît de façon claire au moment de la rencontre entre les trois personnages centraux, Cyre, Marie et Athansia : « Se plaçant au milieu des deux femmes, Cyre leur tend les mains ; puis les entraîne sur le chemin qui redescend vers les dunes. Soulevant des nuages de poussières, se rattrapant l'une à l'autre, elles dévalent la pente¹⁴². » Si ce propos suggère la solidarité qui unit ces trois femmes sans la mettre clairement en évidence, le narrateur se montre pour sa part plus explicite : « Le jour de leur rencontre : Cyre, venue d'un milieu rural et pauvre, a treize ans ; Athanasia vient d'atteindre la soixantaine, mère de deux fils, elle fut l'épouse d'un magistrat, Andros ; la troisième, Marie, native d'Alexandrie, avait déjà rompu depuis neuf années avec sa vie de courtisane¹⁴³. » Il faut souligner par ailleurs que la solidarité se manifeste tout particulièrement dans cette capacité qu'a eue chacune de ces femmes à aller vers l'autre ; l'union nouvelle instaurée entre les hommes se traduit par le geste de ces mains qui se tiennent pour bâtir quelque chose de l'ordre d'une chaîne, une chaîne de solidarité qui marque d'un signe indélébile la nouvelle vie de ces trois femmes.

2.1.3. Le désert pour une meilleure expérience ascétique

Dans les trois romans qui font l'objet de cette étude, le constat premier que nous sommes conduits à faire est que le désert constitue un actant à part entière. Il apparaît certes d'emblée comme cet espace où la vie ne semble pas possible, où le néant, le rien, le vide et l'immensité sont les maîtres mots :

Devant elle, ce qu'elle cherchait depuis des mois, ce qu'elle voulait depuis : une ligne imperceptible où ciel et terre mêlaient leur tendresse torride, un infini qui peut-être la délivrerait du remords, une étendue sans ombre et sans aspérité, lisse comme un demain. Ce qu'elle cherchait, ce qu'elle voulait exactement était là sous ses yeux : rien¹⁴⁴

Ce propos montre clairement à quoi le désert est associé : à l'immensité et au néant. Mais aussi et surtout, c'est l'espace qui rend paradoxalement la vie particulière. Cet espace est en effet

¹⁴² Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 84.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴⁴ Lacarrière (Jacques), *Marie d'Egypte*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1984, p. 19-20.

par excellence celui de l'expérience ascétique. Le désert se distingue en effet des autres lieux peints dans ces romans par le fait qu'il engage dans la voie de la foi les êtres les plus incrédules et les conduit même jusqu'à la sainteté. Dans la citation précédente, Marie semble ainsi avoir atteint le but de sa quête en observant le vide qu'offre le désert. Cette découverte met en évidence la dimension particulière de cet espace, car ce rien porte secrètement en lui une rencontre entre ciel et terre, rencontre qualifiée de « tendre », ce qui revient à dire que le vide, ici, représente paradoxalement une source d'espoir, dans la mesure où il renvoie à la redécouverte de soi et surtout à l'abandon de son passé. Dans ce contexte, le désert apparaît comme un espace doté d'une vertu purgative et littéralement salutaire ; il apparaît comme le lieu par excellence de l'expérience ascétique.

Le désert, il convient d'insister sur ce point, s'oppose de manière antithétique à la ville non seulement en raison de son vide et de son aridité, mais aussi, plus particulièrement, en raison du lien qu'il entretient avec la spiritualité. Aussi, lorsqu'il traite de la présence de l'héroïne de son roman dans le désert, Lacarrière évoque-t-il tous les personnages bibliques qui, avant elles, ont vécu une expérience spirituelle dans cet espace incontestablement propice à l'ascèse :

Comme Elie, comme Jean-Baptiste, comme les prophètes qui avaient su survivre au désert, elle deviendrait insecte humain, à force d'absorber des sauterelles, des épines et de la rosée. Elle dessécherait son corps pour y dessécher le désir¹⁴⁵.

Ce milieu encourage en effet à l'ascèse : il est difficile de s'y alimenter et d'une façon plus générale, le corps, confronté au froid ou à la chaleur, y trouve peu de satisfactions. Comme le montre la citation précédente, les personnages principaux de chaque récit sont confrontés aux mêmes difficultés et donc à la même situation : la privation est le moyen pour eux d'espérer voir la gloire de Dieu. Pour atteindre la plénitude, Marie et Macaire doivent soumettre leur corps aux exigences du désert : ils doivent se faire « insectes humains » ainsi qu'il est dit dans le même propos. Macaire ne finit-il pas à quatre pattes ? « Pendant des années, des animaux, le prenant pour un des leurs, s'approchaient de lui, le flairaient et repartaient »¹⁴⁶. La rudesse de la vie dans le désert recèle de même différentes possibilités d'élévation spirituelle. En demeurant en ville, il apparaît difficile, à la lumière de l'expérience vécue par chacun des personnages, d'atteindre l'extase, la plénitude de l'esprit. En effet, longtemps cantonnés dans l'espace urbain, ils n'ont pas su entendre ou du moins écouter la Parole du Christ. À l'inverse, en se cloîtrant, en se

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴⁶ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 171.

retirant de ce milieu, chacun d'entre eux entame une existence nouvelle et noue avec le divin un rapport que seul le désert peut offrir.

Le désert se révèle être un espace salvateur, en ce sens qu'il permet au repentant de ne plus vivre de la même manière la violence de ses désirs, de ses plaisirs. Dans cette perspective, il convient de citer cette lecture de *Macaire Le Copte* esquissée Jeannine Paque : « Il choisit la vie monastique et puis la solitude totale de l'ermite pour une pratique plus directe de la prière et pour se donner plus complètement à sa foi »¹⁴⁷. L'abandon total de soi à la supplication, à la méditation et à la prière, pour tous ces hommes repentants, constitue l'une des raisons fondamentales qui expliquent leur réclusion dans le désert. La portée salvatrice relève aussi du fait que le désert, en conduisant à la solitude, rend du même coup possible un dialogue avec soi-même et en soi-même. Cette attitude donne ainsi l'opportunité à l'ermite de se livrer pleinement à son activité première, la prière.

La vie ascétique n'est pas une existence exclusivement faite de prières et de mortifications. Au contraire, et les trois textes nous le disent, vivre au désert, c'est aussi s'exposer à la tentation. Il ne s'agit plus exclusivement de la tentation liée aux plaisirs charnels : c'est le diable qui vient directement tenter l'ermite, comme il l'a fait pour Jésus lui-même. Il s'agit donc en l'occurrence d'une tentation qui touche directement à la vie spirituelle. En d'autres termes, ces récits suggèrent que, se donner entièrement à Dieu, c'est s'exposer à subir une riposte démoniaque. En évoquant l'un de ses souvenirs, Macaire nous laisse entrevoir la violence de cette riposte :

Macaire souhaitait que les démons viennent l'éprouver. Il crut entendre des susurrements. Il prit peur. Il se rappela des histoires qu'on lui avait racontées. Un jour, le diable avait crevé les yeux d'un moine. Ce moine n'avait pas demandé à Dieu de lui rendre la vue, mais Dieu, ému par la sagesse du moine, lui avait permis de voir à nouveau¹⁴⁸.

Cette tentation est une mise à l'épreuve de la foi du moine ou de l'anachorète. Au terme de cette expérience, donc il garde le souvenir, le moine est devenu un être en totale communion avec Dieu. Les auteurs, en évoquant cette intrusion du démon dans la vie des moines, cherchent, nous semble-t-il, à montrer que cette vie de prière est véritablement fondée sur l'exemple du Christ. En effet, comment pourrait-on comprendre que des gens qui imitent leur maître ne

¹⁴⁷ Paque (Jeannine), *François Weyergans romancier*, Bruxelles, Luce Wilquin, 2005, p. 52.

¹⁴⁸ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 29.

subissent pas les mêmes épreuves que Lui, victime avant eux de la tentation du diable dans le désert ?

Ces imitateurs font donc à leur tour l'expérience de la tentation, qui constitue, comme nous l'avons souligné, une sorte de révélateur de la foi. Dans ces romans, et particulièrement chez Weyergans, la tentation par le diable apparaît parfois comme une sorte d'obsession du héros, ce qui le conduit à aller lui-même au devant de la tentation, comme dans ce passage : « Toute la nuit, Macaire appela les démons. Il s'imagina qu'il se saoulait et caressait des femmes nues. Ces images restaient très floues dans sa tête et ne l'intéressaient pas. Le seul résultat fut qu'il oublia de prier¹⁴⁹. »

La mise à l'épreuve de son rapport avec Dieu passe par la tentation. En d'autres termes, faire face au Malin et sortir victorieux d'une tentation diabolique fortifie la foi. Pour autant, la tentation ne doit pas être un objectif pour l'ascète, comme on le voit dans le passage qui vient d'être cité. Le désir quasi maladif de Macaire d'inviter le diable à le tenter montre surtout qu'à cette période précise, ce personnage n'est encore qu'un apprenti moine, comme le montre par ailleurs le fait qu'après s'être livré au péché par le moyen de la pensée, il a oublié de se prosterner devant Dieu et de prier.

2.2. LA NORMALISATION DES RAPPORTS AVEC L'AUTRE À TRAVERS LE RETRAIT AU DÉSERT.

La retraite au désert, ainsi que nous l'avons déjà souligné, était motivée par un certain nombre de raisons, en tête desquelles figurent la fiscalité trop élevée, la violence dans l'espace urbain ou encore le désir d'entamer une quête spirituelle. Dans cet autre point de notre étude, nous montrerons que cette retraite répond aussi à une volonté de normaliser les rapports entre les deux espaces, ou plutôt entre les contemplateurs et ceux qui restent en ville.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 24.

2.2.1. Le départ pour le désert : ultime réponse au fanatisme ?

L'Égypte romaine était en proie à de multiples violences qui opposaient croyants et non croyants. Le départ pour le désert de nombreux hommes et femmes doit être envisagé dans le contexte global du processus de christianisation de l'Égypte par la force. Les trois auteurs montrent, chacun à leur manière, comment les deux communautés que nous avons désignées se déchiraient, parce que chacune d'entre elles cherchait à faire valoir sa vision du monde et, notamment, son rapport à la divinité.

Dans ces romans, un fanatisme quasi identique semble régner dans les deux camps : « Et c'est l'enchaînement des tueries, des représailles, des vengeances. Adeptes du Christ renversant les idoles, détruisant les temples. Adorateurs de Zeus, d'Amon ou d'Héraclès dévastant les lieux de prière, brûlant les images saintes¹⁵⁰. » Cet extrait du roman de Chédid illustre ainsi cette montée de violence dont sont également responsables les deux parties antagonistes peintes par les auteurs.

Par-delà ce recours généralisé à la violence pour affirmer son appartenance ou non à une croyance, certains égyptiens, au milieu de ce chaos, voire de cette apocalypse, faisaient le choix de se soustraire de ce monde afin de vivre autrement leur rapport non seulement avec Dieu, mais aussi afin de repenser leur rapport avec l'autre. Si les raisons qui ont poussé Macaire à devenir moine ne sont pas les mêmes que celles des deux Marie ; si, pour les trois personnages, elles ne relèvent pas des violences qui déchiraient alors le milieu urbain, tous trois ont été animés par la même envie de fuir.

Si la retraite est présentée dans les trois romans comme l'ultime réponse au fanatisme qui règne dans les villes, Chédid, à travers le personnage d'Andros, est celle qui établit un rapport explicite entre cet acte de départ et la volonté de voir l'homme et le monde changer. En effet, Andros ne devient pas moine directement parce qu'il établit un lien entre la foi et le désert ; il le devient tout d'abord pour sauver son fils des représailles des adeptes des anciennes croyances, mais aussi, plus particulièrement, pour se garder de lui-même et se soustraire à son propre désir de vengeance. En peignant ce personnage dans cette disposition spirituelle, l'auteur cherche à mettre en évidence l'idée selon laquelle la retraite est la seule réponse possible au fanatisme, le

¹⁵⁰ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 54.

seul moyen qui permette de ne pas répondre à la violence par la violence : « Les propos d'Antoine, qui ne pensait qu'à venger son frère, avaient été entendus, rapportés aux autorités, et l'on recherchait activement le jeune homme. Grâce à l'éloignement, Andros espérait sauver le corps et l'âme de son fils, empoisonnée par la haine »¹⁵¹.

Certes, au départ, Andros est bien un croyant. Jusque au moment où la violence le touche presque directement, par le biais du martyr enduré par son fils Rufin, il n'envisage à aucun moment de se retirer dans le désert. Avant ce drame, il jouit en effet d'une vie familiale paisible, voire enviable. C'est ce drame qui le conduit d'une part à mettre sa femme en sécurité, en allant lui-même la déposer dans un monastère, d'autre part en entraînant son fils avec lui dans le désert, avec l'espoir, comme on l'a vu plus haut, de purger son cœur de toute la rancœur, de toute la haine qui l'inondent. Le désert constitue pour ce personnage, non seulement le lieu où les autorités ne viendront pas chercher son fils, mais aussi celui qui offre l'espoir d'une pacification entre les deux parties. Il est le lieu qui doit permettre à Antoine non pas d'oublier la mort de son frère, mais de trouver la paix d'abord avec lui-même, c'est-à-dire d'accepter de laisser partir son frère, mais aussi de rester en paix avec les bourreaux de ce dernier : voilà donc ce qui gouverne la pensée de son père au moment où il prend la route du désert avec ce fils à l'esprit vengeur. On l'aura compris, ce n'est pas par lâcheté qu'Andros prend le chemin du désert : avec une grande lucidité, il a pris conscience que la vengeance ne lui permettrait pas de redonner vie à son fils et surtout lui interdirait de rétablir des rapports harmonieux avec les autres ; il s'est convaincu que la vengeance n'engendrerait que d'autres violences, d'autres massacres. Le départ pour le désert apparaît ainsi comme la réponse adéquate à donner à tous les hommes aux mains pleines du sang d'innocents comme son fils.

L'auteur met donc en évidence un lien possible entre quête spirituelle et refus des conflits liés aux convictions religieuses. Le destin de ce personnage dans le désert révèle par ailleurs comment cet espace peut conduire à une autre forme de radicalisme. En effet, une fois dans le désert et surtout après avoir constaté l'impossible conversion d'Antoine, Andros prend sur lui de vivre d'abord tout seul, avant d'accepter d'accueillir un frère, qui se révèle finalement être Athanasia, qu'il n'a pas reconnu. Cet oubli, ou plutôt cette incapacité d'Andros de reconnaître son épouse, peuvent-ils être perçus comme la preuve d'une volonté manifeste du moine de tirer un trait radical et donc total sur son passé ? Si cette interrogation est à notre sens légitime, la réponse se trouve sans doute dans l'attitude anachorétique du moine. En effet, l'anachorète

¹⁵¹ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 104.

étant : « L'action de s'éloigner, de se retirer, de faire retrait ou retraite (sous-entendu : hors du monde »¹⁵², Andros illustre cette définition par son attitude même : il voudrait en somme se consacrer définitivement à Dieu et cela passe par l'oubli de sa vie antérieure.

Le parcours de ce personnage suggère aussi que se retirer du monde, c'est aussi s'oublier soi-même, oublier son passé. Il advient la même chose au héros de Weyergans : « Il s'appelait Macaire. Ce n'était pas le nom que ses parents lui avaient donné. Il avait oublié depuis longtemps le nom qu'il portait à sa jeunesse. Les noms de ses parents aussi étaient sortis de sa mémoire »¹⁵³. Le départ pour le désert pouvant se lire comme la réponse au fanatisme que décrit chaque roman, celle-ci est rendue possible par l'oubli. Andros oublie Athanasia, ce qui nous laisse croire qu'il oublie aussi les violences qui l'ont conduit à quitter sa famille et surtout la ville, pour la quête exaltée de Dieu. Mieux encore, Macaire dont la présence au désert n'est pas motivée par les violences communautaires, montre que prendre le chemin de l'ascèse, c'est aussi faire le choix de s'oublier soi-même.

Autrement dit, le départ pour désert était souvent motivé par le désir de fuir la violence intercommunautaire qui déchirait alors l'Égypte, l'oubli permettant d'apporter une réponse différente à ce qui justifiait cette fuite. Andros ne reconnaît pas Athanasia, non pas parce qu'il l'a effacé de sa mémoire, mais parce qu'il ne veut pas reconnaître son ancienne existence. Cela étant, qu'il s'agisse de Macaire ou d'Andros, cet oubli a aussi une autre origine ; il résulte en effet de l'âge et de l'effet des mortifications sur ces personnages :

Je suis un vieil homme atteint par la maladie et à moitié aveugle. Je vis seul dans une grotte et suis venu, parmi vous, chercher un compagnon de solitude et de prière

Athanasia décida de le suivre et d'être ce compagnon¹⁵⁴

Le fanatisme religieux qui anime les deux camps trouve dans l'anachorèse une réponse somme toute naturelle, en ce sens que cette attitude constitue en soi une autre forme de fanatisme, un intégrisme tourné sur soi-même. Si, comme nous cherchons à le montrer, l'oubli fait partie des armes que peut utiliser l'anachorète pour échapper à son passé, il se trouve tout de même que cet oubli n'est pas atteint dès le départ. Celui-ci arrive très souvent au soir d'une vie faite de sacrifices, d'efforts et de privations. Le temps qui passe conduit l'anachorète à consacrer

¹⁵² Lacarrière (Jacques), *Vie de Sainte Marie Égyptienne pénitente*, France, Jérôme Million, 1985, p. IX.

¹⁵³ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 14.

¹⁵⁴ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 71

entièrement sa vie à ce qui lui reste : la contemplation, la prière et l'obéissance à la volonté divine. Andros ne reconnaît pas son épouse, non seulement à cause de l'effet du temps sur lui, comme le suggère la citation précédente, mais encore parce que son épouse elle-même a également subi les affres de l'anachorèse. « Les macérations avaient fané sa beauté au point que son visage était devenu aussi noir que celui d'un éthiopien »¹⁵⁵, dit Lacarrière en parlant d'une moniale.

Pour Macaire, l'oubli est encore plus important dans la mesure où le narrateur nous laisse entendre à la suite du propos cité plus haut: que s'il l'avait voulu « il n'aurait pu se souvenir de leurs visages ou de leur voix »¹⁵⁶. Le temps passé dans le désert et la recherche du royaume des cieux ont en effet éloigné de la mémoire de Macaire nombre de souvenirs des siens, voire tous les souvenirs de ces derniers. Ce processus d'oubli peut être considéré comme une défaillance de la mémoire du moine, mais il ne résulte cependant pas d'une fuite, d'un reniement de son passé et de son histoire. L'auteur, en insistant ainsi sur l'oubli, montre combien la vie au désert provoque un véritable divorce d'avec le monde, divorce qui n'implique pas une violence envers l'autre, mais un travail rigoureux sur soi.

Le processus d'oubli engagé par Macaire constitue dans cette œuvre la conséquence du retrait et des mortifications qu'il s'est imposé. Finalement, le départ pour le désert constitue non seulement une réponse au fanatisme, mais une réponse qui, elle aussi, s'apparente à une forme de fanatisme, dans la mesure où les moines et autres anachorètes n'envisagent plus de vivre dans le monde comme les autres hommes. Ils perçoivent en effet ce monde comme corrupteur et condamné à la déperdition, ce qui explique cette intransigeance dans leur rapport au monde. Cependant, le fanatisme du désert se distingue clairement du fanatisme des hommes de la ville par le fait que, dans le désert, c'est exactement le mode de vie dans les villes auquel il faut renoncer et qu'il conviendrait même d'oublier définitivement. Si nous pouvons également voir dans cette attitude une forme de violence, cette violence ne consiste en aucune manière à détruire son prochain ou à assassiner son semblable au nom d'une quelconque conviction religieuse. La vie au désert comporte une part de violence, mais une violence sur soi, exercée dans le but de soumettre tous les sentiments qui conduisent à des excès.

¹⁵⁵ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. X.

¹⁵⁶ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 14.

2.2.2. Le désert pour une acceptation de l'autre.

Le désert, comme nous venons de le voir, permet de mettre un terme au fanatisme meurtrier qui ensanglante l'espace urbain au nom de Dieu ou des dieux. C'est aussi le lieu qui permet de changer son regard sur l'autre. En effet, si les moines se retirent pour se faire oublier du monde, leurs prières sont toujours motivées par le désir de voir le monde se donner à Dieu, se convertir. Les ermites du désert se distinguent ainsi des autres croyants, qui optent pour la conversion par la violence, dont rend bien compte un épisode de *Marie d'Égypte* : « La foule est rassemblée autour d'un groupe qui s'acharne sur quelque chose ou sur quelqu'un. Quelqu'un : c'est une femme. C'était une femme, car il n'en reste plus rien à présent, sauf la tête arrachée qu'un Frère chrétien brandit comme un trophée. Une tête que Marie ne connaît pas. Une femme encore jeune. Une femme qu'on a... »¹⁵⁷. La tête arrachée est ici une tête de femme ; à travers ces éléments, nous pouvons lire la volonté du narrateur d'insister sur la cruauté de ces frères qui se réclament de Christ, mais qui sont capables des pires atrocités.

Cette tête est séparée du reste de la dépouille mortuaire de cette jeune femme inconnue, anonyme et qui, probablement, n'a pas commis d'autre faute que son incroyance, sa fidélité aux traditions de ses pères, pour ne pas dire de ses ancêtres. Ce péché lui coûte cependant la vie et surtout lui vaut de se voir infliger une mort violente. Le fait qu'il s'agisse d'une femme dans ce passage permet à l'auteur de montrer que cette violence n'épargnait personne, pas même la femme c'est-à-dire l'image maternelle, l'image de la sainte Vierge Marie, la mère de Dieu. De plus, la majuscule dans l'orthographe du mot « frère », dans ce passage, permet de mettre l'accent sur la violence commise par ceux qui revendiquent leur appartenance à la cité céleste. La majuscule prend ici une valeur générale : par-delà l'individu dont il est question ici, ce sont bien tous les chrétiens qui peuvent être ce frère qui agite la tête de cette femme comme un trophée. Les points de suspension qui ferment ce propos marquent le caractère innommable de ce spectacle macabre et l'horreur de cette violence à laquelle se livrent les deux parties antagonistes. Les mots cèdent alors la place au silence pour rendre compte de ces atrocités.

Cet épisode souligne aussi le caractère généralisé de cette violence qui concerne aussi bien les chrétiens que les païens. En effet, ici, le romancier met clairement en évidence la barbarie des croyants, ainsi qu'il le fera, à d'autres moments, en peignant celle des non croyants,

¹⁵⁷ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 118-119.

par exemple en évoquant la destruction du Temple de Sérapis. Les moines et les ascètes visent eux aussi une conversion du monde, mais par un autre moyen que la violence. Habités par la crainte de tout ce qui est factice, les Hommes du désert cherchent par leur retrait à voir le monde autrement que par le prisme de la jouissance et de la gourmandise qui règnent dans le monde : « Le désert ne manque pas non plus de purifier les relations humaines. Il nous sépare certes de tous les rapports « mondains », de tout ce qu'ils portent de factice, d'artificiel, de conventionnel »¹⁵⁸. Dans cette perspective, on peut bien affirmer que le désert est un lieu de purification. Mais cette purification se situe à un double niveau : non seulement le désert purifie l'ascète lui-même, mais aussi, et c'est ce qui nous intéresse dans ce point, il purifie les rapports entre les hommes. Qu'il s'agisse des saints entre eux, ou des rapports qu'ils entretiennent avec les autres habitants du désert ou ceux de la ville, dans tous les cas les rapports changent et deviennent généralement plus paisibles. Cela ne signifie évidemment pas qu'il n'existe pas des incompréhensions, voire, parfois, des tensions entre la ville et le désert. Au contraire, si les tensions peuvent exister, celles-ci découlent principalement du fait que les habitants du désert souhaitent voir les citadins prendre Jésus pour Seigneur et Sauveur. Cette tension résulte aussi, tout simplement, de l'incompréhension. Cet aspect se manifeste clairement dans ce passage qui met aux prises Macaire et l'ânier de son village, qui fut autrefois son ami de jeu, durant leur enfance :

L'ânier apprit à Macaire que son père venait de mourir. Macaire s'emporta : -Tu blasphèmes ! Pourquoi viens-tu m'outrager ? Mon Père est immortel et il se trouve dans le ciel. Bien que son métier de marchand l'ait accoutumé aux lubies de toute espèce, l'ânier se dit que Macaire exagérait. Il le trouva devenu bien susceptible. A quoi rimait ce fanatisme ? Il crut de son devoir d'ajouter quelques précisions. Il avait lui-même lavé les vêtements du mort dans l'eau du fleuve. Il conclut : - Ta mère se retrouve seule. Tu es responsable d'elle. C'est toi l'aîné. Que comptes-tu faire ? Que veux-tu que je lui dise quand je la reverrai ?¹⁵⁹

Dans cette scène, Weyergans montre en effet que l'incompréhension entre les gens du désert et ceux de la ville résulte en premier lieu du fait que les premiers sont incompris des seconds. En effet, l'ânier ne comprend pas que pour Macaire, le père charnel relève du passé, du souvenir. Le seul Père qu'il puisse désormais considérer comme tel n'est que celui qu'il cherche dans le désert à travers l'ascèse et la prière. Cette rencontre offre en quelque sorte un résumé des rapports qui existent finalement entre les deux mondes, les uns ayant entamé une quête de

¹⁵⁸ Thomas (Hubert), *L'autre voix, le désert un espace de libération*, Québec, 2008, p. 36.

¹⁵⁹ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 25-26.

l'éternité, alors que les autres sont restés attachés au monde temporel. Nous pensons que le choix de l'ânier pour représenter l'autre univers doit se comprendre en référence à la Bible, où le commerçant représente la figure du profit, de la quête des biens matériels, mais aussi et surtout, incarne la corruption, la tricherie ainsi que la distraction. En effet, dans la Bible, Jésus chasse les marchands du Temple parce qu'ils distraient le peuple de Dieu, l'empêchent de communier, de prier en toute quiétude, sans être distraits par les cris et les choses du monde qui sont exposées devant la maison du Seigneur. La lecture des trois romans met ainsi en évidence la volonté d'avoir un rapport différent avec le monde.

2.2.3. Le silence : un message du désert

Dans les trois romans, le silence est représenté de différentes manières. Lorsqu'il n'est pas imposé, comme c'est le cas notamment pour Macaire, qui reçoit de son maître spirituel l'ordre de faire vœu de silence, il peut avoir été reçu en héritage. C'est ce que montre Chédid quand Marie prend sur elle de se taire afin de permettre à Cyre, au moment de son agonie, de recouvrir la parole avant de plonger dans le silence éternel, c'est-à-dire la mort. Le silence peut aussi être la conséquence d'une existence solitaire absolue comme celle que mène l'héroïne de Lacarrière. Même si, dans ce dernier cas, nous pouvons fort bien imaginer les soliloques de la moniale, il demeure que le silence, à un moment donné de sa vie monacale, a été son lot quotidien.

Il apparaît aussi que le silence est fondamental dans l'entreprise ascétique. Au-delà du constat de la place prépondérante du silence dans cette entreprise, la question du silence comme valeur pour les Pères du désert mérite d'être posée. De fait, pour esquisser des réponses à cette question, nous verrons ce qui fait du silence une valeur dans cet espace qu'est le désert. Ces raisons seront au nombre de trois à savoir : écouter Dieu, renoncer à la connaissance et renoncer à soi-même.

Le silence pour écouter Dieu

Doté de la faculté de parler, l'homme en use trop souvent et oublie de temps à autre de se taire pour écouter les autres. Cet oubli a pour corollaire, du point de vue des moines et des ascètes, une surdité au message que Dieu voudrait adresser à l'Homme dans la perspective de son édification et pour sa rédemption. Conscient de la nécessité de garder le silence, les « hommes ivres de Dieu », comme les nomme Jacques Lacarrière, se retirent et regagnent les monastères, vont directement au désert car ils estiment que c'est seulement dans ces espaces qu'ils peuvent aisément connaître le silence et apprendre que la parole abondante ne révèle pas toujours les mystères de Dieu. Tout ceci plaide bien en faveur du silence, qui s'impose à l'évidence comme salutaire : « C'est dans le silence en effet que l'on apprend les secrets de cette ténèbre dont c'est trop dire que d'affirmer qu'elle brille de la plus éclatante lumière au sein de la plus noire obscurité, et que tout en demeurant elle-même parfaitement intangible et parfaitement invisible, elle remplit de splendeurs plus belles que la beauté les intelligences qui savent fermer les yeux. »¹⁶⁰. Nous voyons bien dans ce passage que c'est dans le silence que la révélation divine est rendue possible ; à l'inverse, une âme dans laquelle régnerait le vacarme n'est pas propice ou disposée à percevoir les mystères célestes.

Ainsi, c'est en constatant la profusion verbale de son disciple qu'Abba Cronios astreint celui-ci à un silence de deux ans : « Abba Cronios ordonna à Macaire de ne plus parler pendant deux ans. « Je ne veux pas, lui avait-il dit lors de leur dernière conversation, que tu prennes l'habitude de discuter. Tu veux me parler ou me faire parler de Dieu au lieu de parler à Dieu. La parole amoindrit et dégrade tes pouvoirs spirituels »¹⁶¹. La parole est donc présentée ici, non seulement comme une entrave à l'écoute et comme le contraire d'une attitude propice à la perception des messages célestes, mais encore comme un obstacle certain à l'élévation, à la croissance spirituelle de tous ceux qui espèrent saisir les mystères dont nous parlons. En d'autres termes, il apparaît que la parole surabondante empêche le développement, l'acquisition des pouvoirs ou des fruits consécutifs à l'ascèse : « Le bavardage de l'âme éteint la flamme de l'Esprit »¹⁶². Autrement dit, lorsque la parole se fait intempestive, elle devient une voie de chute, ce qui compromet la communication avec Christ pour tous ceux qui sont dans cette quête. C'est dans cette perspective que l'ascète prend sur lui de se taire, de se mettre en situation de saisir la

¹⁶⁰ Laroche (Michel), *La voie du silence, dans la tradition des Pères du désert*, Paris, Albin Michel, 2010, p. 36.

¹⁶¹ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 63.

¹⁶² Laroche (Michel), *ibid.*, p. 50.

parole rhématique¹⁶³ que Dieu prononce pour chacun de ses enfants. Le silence de Cyre dans *Les Marches de sable*, il est vrai, n'a pas la même visée que celui qu'Abba Cronios impose à Macaire : ici le silence est le résultat d'une promesse faite à des hommes pour d'autres raisons que celle de percevoir le message divin.

Pour les moines, se taire est toujours lié au projet et au désir d'écouter Dieu. Pourtant, dans ces œuvres, nous sommes aussi amenés à constater que le silence est également une manière de chercher à protéger l'autre de la profusion verbale qui pourrait le détourner de la méditation. Car, parler sans cesse peut conduire à oublier encore autre chose, de fondamental : la prière. À force de parler, celui qui cherche à connaître Dieu peut oublier que le Christ lui-même exhorte les siens à prier continuellement ; c'est ce que montre aussi l'exhortation faite à Macaire dans le propos cité plus haut, lorsque le maître lui fait remarquer qu'il est préférable de parler à Dieu plutôt de parler de Lui. Or, nous savons que c'est en état de prière que nous sommes amenés à parler à Dieu : prier, c'est parler à Dieu.

À l'instar d'un enfant qui parle à son père pour obtenir de lui des réponses aux multiples interrogations qui sont siennes, de même, l'ascète ou le moine doivent prier pour parler à leur Père. N'est-ce d'ailleurs pas à la suite d'un moment de prière que Moïse reçoit la visite de Dieu ainsi que les diverses révélations qui conduiront le reste de sa vie ? La prière est certes un moment de parole, mais ce moment est toujours ponctué par l'observation d'un autre moment : un moment de silence. C'est ce moment de silence qui dispose le cœur à saisir, à écouter la réponse de l'Éternel. N'est-ce pas cela que recommande d'ailleurs Mme Guyon aux siens dans cet extrait : « En cet état, qu'ils lui demandent leurs petits besoins et, après avoir prononcé ce mot de Père, qu'ils demeurent quelque moment en silence avec beaucoup de respect, attendant que ce Père leur fasse connaître ses volontés »¹⁶⁴ ? Le silence est, même pour ceux qui ne font pas le choix de vivre en marge du monde un moment nécessaire pour écouter, pour disposer son esprit à recevoir la parole de Dieu. Ces réflexions de Mme Guyon, persécutée pour sa foi, comme nous le verrons plus loin, même si elles ne sont pas complètement en accord avec ce que les Pères du désert avaient défini comme idéal spirituel, montrent que tous ceux qui d'une

¹⁶³ Nous entendons par Rhéma, toute parole que Dieu prononce pour son peuple. L'Évangile selon Saint Marc montre nombre de ces paroles : « Et Pierre se souvint de la parole que Jésus avait dite : Avant que le coq chante, tu me renieras trois fois. Et étant sorti, il pleura amèrement. » Peut-on lire au chapitre 26 verset 75. Dans ce passage, le Rhéma est la parole, le message que le Christ adressa à son disciple Pierre.

¹⁶⁴ M^{me} Guyon, *Le Moyen court et autres récits, une simplicité subversive*, texte établi et présenté par Gondal (Marie-Louise), Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 68.

manière ou d'une autre espèrent communier réellement avec Dieu doivent dans un premier temps apprendre à se taire, à écouter.

Le silence pour un renoncement de la connaissance.

Le climat de violence qui émaille la période de christianisation de l'Égypte est sans nul doute la conséquence de deux éléments fondamentaux : la parole et la connaissance. La parole est source de violence parce qu'elle empêche d'écouter l'autre, de s'écouter soi-même et surtout d'écouter Dieu, ainsi que nous venons de le montrer, chacun parlant pourtant de Dieu ou de ses croyances mais dans une cacophonie néfaste. Si dans le monde il est nécessaire, voire impérieux, d'être détenteur d'un savoir, d'une connaissance, celle-ci, quelle qu'elle soit, ne permet pourtant pas de saisir les mystères du Ciel. Là encore, il convient de garder le silence sur ce savoir et laisser l'Éternel Dieu guider l'homme sur la voie des mystères en question. Cet abandon de la connaissance consiste en fait à reconnaître en soi-même qu'en dépit de toute la sagesse, de toute science mondaine, Dieu demeure insaisissable, inconnaissable à l'homme. L'intelligence humaine peut tout simplement permettre des constructions imaginaires de Dieu, mais celles-ci ne seront jamais une représentation exacte de Lui et ne deviennent des dieux de substitution. Mieux encore, la Bible laisse entendre que ces représentations par le monde deviennent source de malheur quand l'homme les adopte et s'y prosterne :

Prenez bien garde à vous-même : vous n'avez vu aucune forme le jour où YHWH vous a parlé à l'Horeb, au milieu du feu. N'allez pas vous corrompre en vous fabriquant une sculpture, une forme quelconque, l'image d'un homme ou d'une femme, l'image de n'importe quelle bête ou de n'importe quel oiseau qui vole dans le ciel, l'image de n'importe quelle chose quelconque qui rampe sur le sol ou de n'importe quel poisson qui vit dans les eaux sous la terre. Prends garde de lever les yeux vers le ciel, de regarder le soleil, la lune, les étoiles, toute l'armée du ciel et de te laisser entraîner à te prosterner devant eux, à les servir, car ils sont la part que YHWH, ton Dieu a donnée à tous les peuples sous le ciel ; tandis que vous, YHWH vous a pris et vous a fait sortir d'Égypte, de la fournaise à fer pour que vous deveniez son peuple, son héritage, comme aujourd'hui¹⁶⁵.

Il est fondamental pour celui qui cherche Dieu de renoncer à son savoir acquis dans le monde, parce que c'est un savoir qui suggère de lui une curiosité, une nécessité de voir pour

¹⁶⁵ *Ancien Testament, Deutéronome, IV, 15-20.*

croire. Ce propos montre bien que la croyance des hommes est fortement liée à la vue, ce qui est à l'origine de ces constructions imaginaires. De fait, si le savoir acquis dans le monde éloigne de Dieu, comment le renoncement à ce savoir peut-il nous rapprocher de la réalité divine ? Au sujet de cette interrogation, il nous semble important d'entendre Laroche :

Au «connaître avant d'être» qui s'articule bien avec le « je pense donc je suis » du rationalisme occidental, le mystique oriental propose une autre approche : le renoncement volontaire à toute connaissance dans le « connaître que l'on ne connaît pas ». Cette démarche est une des clefs de la métaphysique orientale dans laquelle l'être précède toujours la connaissance, et l'inconnaissance en tant qu'état est la seule possible qu'a le mystique de se rapprocher de l'Être ¹⁶⁶.

À partir de ce propos, se dessine l'idée selon laquelle, chez les Pères du désert, la connaissance, en tant qu'activité intellectuelle, reste toujours une manifestation de la chair, ce qui freine l'accès au spirituel, au divin. C'est ce que souligne clairement Weyergans dans son roman, lorsque, par la voix de ses personnages, il fait constater que lorsqu'on accomplit un acte spirituel en vue du salut de son âme, en ayant conscience de l'accomplir, cela se révèle finalement inutile : « Si tu pries seulement quand tu crois que tu pries, alors tu ne pries jamais »¹⁶⁷. Ici, la conscience, la connaissance se donnent à lire par l'emploi du verbe « croire ». Cette connaissance qu'a Macaire de ses moments de prière ne favorise pas le dépassement qui lui est nécessaire pour s'aguerrir lors de sa transformation et de son accomplissement en moine. À travers cet exemple qui peut effectivement paraître simple, le maître montre que c'est en oubliant et en renonçant à la conscience qu'un acte a déjà été posé, que son disciple parviendra à l'inconnaissance divine. Or cette inconnaissance est le témoignage de la séparation d'avec le charnel ; elle permet du même coup d'accéder à une véritable communion avec Dieu.

La Bible montre que la volonté de connaître de l'homme est à la source de la désobéissance d'Adam. Il apparaît aussi que l'abandon de la connaissance revient à redécouvrir l'enfant qui sommeille en chacun. Cette référence à l'enfant évoque pour nous la recherche de l'innocence, de la simplicité que la science finit par faire disparaître en chaque homme ; or comme le dit Thomas Hubert, en parlant du désert : « Le désert simplifie »¹⁶⁸. Cette simplicité que le désert redonne à l'homme se présente comme l'une des voies possibles pouvant permettre aux hommes de se réconcilier non seulement avec eux-mêmes, mais aussi et surtout avec la

¹⁶⁶ Laroche (Michel), *op.cit.*, p. 23-24.

¹⁶⁷ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 64.

¹⁶⁸ Thomas (Hubert), *op.cit.*, p. 35.

Nature, au sens où l'entend le panthéisme. Dans cette perspective, la nature serait à la fois cet espace de communion fraternelle entre humains et la synthèse de toutes les croyances.

Cette idée d'un monde où tout le monde pourrait vivre en acceptant la différence de l'autre est particulièrement perceptible dans les discours du narrateur des *Marches de sable* ; il écrit par exemple : « Que chacun soit libre de prendre la route qu'il croit bonne. Ni la confiscation des biens, ni le bûcher, ni pal ne peuvent prévaloir contre la loi de l'esprit. On peut briser et tuer le corps si l'on veut. L'esprit s'échappe. Eût-on fait violence au langage, l'âme emporte avec elle la pensée libre »¹⁶⁹. Nous voyons se dessiner dans ce propos une idée simple de la vie. Pour Thémis, puisque tel est son nom, la liberté est fondamentale pour construire un monde paisible, un monde où se côtoieraient sans violence toutes les pensées et les opinions humaines. S'il est vrai que cette vision n'est pas celle des hommes du désert, il reste que ceux-ci souhaitent certes voir le monde converti, mais aussi et surtout souhaitent que même les pêcheurs connaissent la quiétude. La simplicité au désert, nous le voyons à travers la trajectoire des personnages de ces romans, signifie ainsi la fin de l'excès dans tous les actes que pose un homme ou une femme. Le seul excès qui vaille concerne la foi dans l'avenir, dans la vie en Dieu, qui devient pour eux une obsession. En parlant de l'Orant qui s'abandonne à Dieu, Laroche dit ainsi :

À l'inverse d'Adam qui, cherchant avidement la connaissance sans Dieu, perdit ainsi la simplicité et la pureté de l'âme et du cœur qui lui permettaient de contempler Dieu dans le jardin d'Eden, l'Orant renonce à l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Cet arbre de la connaissance du bien et du mal figure pour les Pères l'appréhension sensorielle, intellectuelle et discursive du monde. L'Orant les délaisse donc pour entrer dans l'inconnaissance suprême qui régissait la vision du paradis¹⁷⁰

Dans cette perspective, on pourrait donc dire que renoncer à la connaissance mondaine est d'abord le moyen de naître de nouveau, c'est-à-dire de rentrer dans une vie nouvelle où Christ serait le Roi des rois. Cela favorise également un retour à la simplicité des choses, de la vie. Enfin, cette simplicité serait le moyen de restaurer les rapports entre les croyants et ceux qui ne partagent pas cette vision du monde, parfois prêts à la violence pour imposer leur pensée.

¹⁶⁹ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 56.

¹⁷⁰ Laroche (Michel), *op.cit.*, p. 66.

Renoncer à soi.

La vie des hommes au désert est fondée sur le renoncement : renoncement à la parole, à la connaissance et finalement à soi-même. Garder le silence au désert, ce n'est pas seulement prendre la décision de ne plus faire usage de la parole, même si renoncer au savoir et à la parole sont des renoncements importants, mais ce sont des renoncements partiels. Le renoncement à soi, l'abnégation portée à son extrême, représente en revanche une forme supérieure, pour ne pas dire hyperbolique, de renoncement.

En quoi ce renoncement est-il différent de ceux que nous avons déjà évoqués ? La réponse à cette question a été apportée par le Christ lui-même, qui bien avant l'avènement du monachisme évoqué par les trois romans, invitait le peuple à renoncer à lui-même pour se donner entièrement à Dieu Le Père. Ce renoncement est donc particulier, dans la mesure où renoncer à soi implique fatalement un abandon total de son passé, afin de pouvoir entamer sereinement l'existence nouvelle, guidée par la main de Christ. La lecture, non seulement des œuvres placées au centre de cette recherche, mais aussi des ouvrages consacrés à la question du monachisme, révèle que cet abandon, pour ne pas dire le silence sur soi, s'accomplit en deux mouvements. Le premier est la conversion, qui suppose le rejet du « vieil homme » évoqué par l'Évangile, des vieilles habitudes, des désirs mondains et de tout ce qui ne glorifie pas le non de l'Éternel. Le baptême représente le deuxième ; il a pour point culminant, dans certains cas, l'adoption d'un nouveau nom, marque de la nouvelle naissance dans une identité nouvelle. Cette identité est alors celle que confère Le Père à tous ceux qui entrent dans la nouvelle naissance.

Des trois romans, *Macaire Le Copte* est celui qui met le plus clairement en évidence le passage du personnage par ces deux étapes de renoncement de soi. En effet, si le narrateur ouvre son récit par l'évocation d'un vieillard en souffrance, le premier nom propre utilisé étant celui de Macaire, il s'empresse de souligner que ce nom-là n'est pas celui que lui avaient donné ses parents : « Il s'appelait Macaire. Ce n'était pas le nom que ses parents lui avaient donné. Il avait oublié depuis longtemps le nom qu'il portait dans sa jeunesse »¹⁷¹. Ceci revient à dire qu'en devenant moine, Pior – puisque tel était son nom – a également pris la décision de changer d'identité. Le narrateur nous montre néanmoins que cette décision n'est pas la sienne, mais celle de son père spirituel, soucieux de rompre tout lien entre son disciple et son passé, en l'occurrence sa famille. C'est d'ailleurs à la suite de la visite d'un des frères de Macaire venu

¹⁷¹ Weyergans (F), *op.cit.*, p. 14.

demander l'aumône à son aîné que le vieil ermite prend cette décision : « - Ne vois-tu pas que c'est ton propre sang qui s'adresse à toi ? C'est une tentation. Tu dois y résister. Ce jour-là, le vieillard enjoignit à son disciple de changer de nom, lui imposant celui de Macaire »¹⁷². Ce changement est donc le signe que Macaire n'appartient plus à une famille terrestre : il est finalement le signe de son appartenance au royaume des cieux, au corps du Christ. Ce changement de nom est encore aujourd'hui perceptible dans le catholicisme, au travers du baptême. Néanmoins, l'attribution du nom ou, plus exactement, du prénom, revêt aujourd'hui uniquement une dimension symbolique pour les catholiques, dans la mesure où les baptisés conservent toujours leur patronyme, sous lequel ils restent connus et identifiés dans le monde : l'ancien nom garde la primeur sur le nouveau. Seuls les personnes qui rentrent dans les ordres accomplissent donc véritablement le renoncement au « vieil homme », en renonçant à leur ancien nom : « Dans l'Eglise orthodoxe comme dans l'Eglise catholique, nous dit Laroche, le moine change de nom pour indiquer qu'il quitte le monde, pour rentrer dès cette vie dans la vie du royaume de Dieu »¹⁷³.

Pour revenir sur l'intérêt de ce changement de nom, il apparaît que s'oublier soi-même – remettre en cause sa première identité revenant en fait à oublier le moi antérieur – permet de tirer un trait sur tout ce qui a précédemment existé, afin de mieux se consacrer à ce qui va arriver. Cette nouvelle orientation donnée à l'existence, détournée de l'instant présent et désormais tournée vers l'avenir, vers le paradis, permet de ne plus percevoir l'autre comme un rival, comme un ennemi, mais comme une âme qu'il s'agira de secourir à travers les prières et autres sacrifices. Andrée Chédid montre ainsi combien la retraite, la solitude ont permis à Andros de faire la paix avec lui-même, avec son passé et avec tout ce qui a pu troubler son ancienne vie. Ce qui explique sa désolation et même sa désapprobation, lorsque Athanasia, en mourant, lui révèle son identité : « Athanasia se penche, s'accroche des deux mains à la couche du mourant et, dans un tumulte d'amour et d'effroi, murmure : - Je suis Athanasia ! La grotte entière prend feu. Les yeux encore ouverts d'Andros deviennent démesurés. – Pourquoi ? Puis rien »¹⁷⁴.

Ces yeux qui deviennent énormes, ce pourquoi qui met un terme à la parole d'Andros, peuvent être interprétés de deux manières. La première consisterait à voir uniquement la surprise d'Andros confronté à cette révélation plutôt tardive, mais nous ne pensons pas que cela soit le cas. La seconde, qui nous paraît plus pertinente, consisterait à interpréter la réaction d'Andros

¹⁷² *Ibid.*, p. 22-23.

¹⁷³ Laroche (Michel), *op.cit.*, p. 72.

¹⁷⁴ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 72-73.

comme une marque de déception, dans la mesure où cette révélation, au lieu de lui permettre d'aller en paix vers son Dieu qui l'attend, le contraint de retourner vers le monde, en le ramenant à son passé. Nous comprenons que si, dans ce livre, le changement d'identité n'est pas marqué par un changement de nom, ce personnage a lui-même changé sa vie en tirant un trait sur son passé. Le lui rappeler, c'est le ramener vers la mondanité, comme un chien qui retournerait vers ses déchets.

Le silence sur soi ne se résume pas à oublier son nom, à en changer ; il conduit également à renoncer à tout ce qui ramène vers ce qui a été ôté par le Christ : le péché. C'est ce que souligne la vie des deux Marie. Celles-ci, en découvrant la splendeur divine, prennent en effet la décision et l'engagement de ne plus corrompre le monde par leur luxure.

2.3. LE MONACHISME PRIMITIF : UN HUMANISME ?

Pour savoir si le monachisme est un humanisme. Nous envisagerons successivement trois points : la définition d'un humanisme, la place de l'homme dans l'entreprise monacale et pour finir, nous chercherons à voir si le monachisme primitif n'est pas une démarche quiétiste.

2.3.1. Qu'est-ce que l'humanisme ?

À cette interrogation nous n'avons nullement la prétention d'apporter une réponse globale et incontestable, aussi nous contenterons nous d'une définition générale de l'humanisme au sens philosophique. Nous porterons ensuite un regard sur cette notion en nous arrêtant sur la conception de l'humanisme pour trois philosophes contemporains : Heidegger, Sartre et Sloterdijk, avant d'aborder la conception chrétienne de l'humanisme.

Au sens philosophique, l'humanisme désigne toute doctrine (philosophique, éthique, politique, etc.) qui a pour objet suprême le développement des qualités essentielles de l'homme

et le respect de la personne humaine, c'est à dire qui prend pour fin la personne humaine, qui est, selon Renan, « le culte de tout ce qui est l'homme ».

Cette définition laisse entendre que l'humanisme est un mouvement de l'homme vers lui-même par la médiation du savoir et de l'esprit critique, le savoir s'affirmant ici comme un exutoire, comme une arme pouvant permettre de sortir de toute forme de dogmatisme. À partir de cette liberté de pensée, l'homme ne peut plus être conçu à travers une quelconque dépendance à une force supérieure, transcendante.

La perception philosophique de l'humanisme aujourd'hui

La lecture de *Lettre sur l'humanisme*¹⁷⁵ permet d'apprendre que l'humanisme pour Heidegger consiste à « réfléchir et veiller à ce que l'homme soit humain et non in-humain, « barbare », c'est-à-dire hors de son essence »¹⁷⁶. Dans ce propos, le philosophe allemand dessine la mission de l'homme envers lui-même. L'humanisme doit permettre à l'homme de s'émanciper de l'état sauvage désigné par le vocable « barbare ». Dans le monachisme primitif, ce terme revient régulièrement pour désigner les autres habitants du désert, ceux qui dépouillaient les moines et n'hésitaient pas non plus à violer celles qui s'y risquaient. Pour revenir à Heidegger, nous dirons que dans cette lettre, le philosophe montre, en répondant à une question de Beaufret : « comment redonner un sens au mot « humanisme » ? », qu'il n'est plus nécessaire de maintenir cette notion et surtout, que la question porte en elle-même la déchéance de ce mot : « Cette question dénote l'intention de maintenir le mot lui-même. Je me demande si c'est nécessaire. Le malheur qu'entraînent les étiquettes de ce genre n'est-il pas encore assez manifeste ? »¹⁷⁷. La lettre de Heidegger a été rédigée en 1946, c'est-à-dire au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale. Ce contexte justifie non seulement la question de Beaufret, mais aussi et particulièrement la réponse de Heidegger. En effet, face à la puissance destructrice et aux monstruosité dont l'homme a pu faire montre pendant ces années de guerre, avec les camps de concentration, les chambres à gaz et par-dessus tout la bombe atomique, la question sur la possible réhabilitation du sens du mot humanisme est particulièrement légitime. Cependant, poser cette question, c'est aussi reconnaître la perte de son sens dans cette épiphanie de la barbarie humaine. Le XX^e siècle, avec son cortège de violences, a déshumanisé l'homme et par

¹⁷⁵ Heidegger (Martin), *Lettre sur l'humanisme*, trad. Par Roger Meunier, Paris, Aubier Montaigne, 1957.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 46.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 33-35.

conséquent, le terme humanisme doit être délaissé, surtout quand il est emprunt d'idéalisme, lorsqu'il ne cesse de surestimer l'homme, même après ce retour de la barbarie, quand chacun peut sans hésitation trouver en l'homme son propre bourreau, l'unique responsable de sa propre destruction. En relisant *Lettre sur l'humanisme*, Sloterdijk dit :

Une partie de la stratégie de Heidegger devient manifeste : le mot « humanisme » doit nécessairement être abandonné si la véritable mission intellectuelle qui, dans la tradition humaniste ou métaphysique, voulait déjà paraître accomplie, doit être retrouvée dans sa simplicité et dans son inéluctabilité originelle. En des termes plus pointus : À quoi bon célébrer de nouveau comme solution l'être humain et la présentation philosophique déterminante qu'il donne de lui-même dans l'humanisme, alors que l'on a justement vu, dans la catastrophe du temps présent, que c'est l'homme lui-même, avec ses systèmes d'auto-surélévation et d'auto-proclamation métaphysiques qui constitue le problème ?¹⁷⁸ .

De ce propos, il ressort que Heidegger ne conçoit plus ou ne veut plus percevoir l'humanisme sous le prisme des postulats qui ont surélevé l'homme, à savoir la philosophie scolastique et ses ramifications religieuses ; car ce sont ces postulats qui ont conduit l'homme dans ce chaos, du fait des réponses toutes faites qu'ils apportaient à la question de son essence. En d'autres termes, la lecture de Heidegger suggère l'idée selon laquelle, penser l'homme tout simplement comme fait à l'image de Dieu n'a pas favorisé la réflexion, l'interrogation sur l'origine de l'homme. De fait, le langage qui permet à l'homme de s'autodéterminer n'a pas toujours été estimé à sa juste valeur: « Mais l'homme n'est pas seulement un vivant qui en plus d'autres capacités, posséderait le langage. Le langage est bien plutôt la maison de l'être en laquelle l'homme habite et de la sorte existe, en appartenant à la vérité de l'être sur laquelle il veille »¹⁷⁹. En posant la place centrale du langage dans la vérité de l'être, Heidegger prend sur lui de critiquer la métaphysique, qui a pensé l'homme comme étant un animal :

Nous pensons d'ordinaire le langage dans une correspondance à l'essence de l'homme, en tant que cette essence est représentée comme animal rationnel, c'est-à-dire comme unité d'un corps, d'une âme et d'un esprit. Mais de même que dans l'humanisme de l'homo animalis l'existence, et par elle la relation de la vérité de l'Être à l'homme, reste voilée, de même l'interprétation métaphysique du langage sur le mode animal masque son essence historico-

¹⁷⁸ Sloterdijk (Peter), *Règles sur le parc humain, suivi de, La domestication de l'Être*, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 26.

¹⁷⁹ Heidegger (Martin), *op.cit.*, p. 85.

ontologique. Selon cette essence, le langage est la maison de l'Être, advenue par lui et sur lui ajoutée¹⁸⁰.

Ce passage montre que pour Heidegger, la nature humaine est fortement distincte de la nature animale même lorsqu'on inscrit dans cette conception de l'homme une puissance transcendantale (Dieu) qui aurait créé tous les êtres. Il semble exister chez lui comme une véritable hiérarchie des êtres qui éloigne résolument l'homme de cette conception selon laquelle ce dernier serait un simple animal pensant et surtout pourvu du langage. Car, pour lui, l'homme ne se distingue pas des autres exclusivement par le biais du langage mais aussi par la pensée. Dans sa conception de l'essence de l'homme, Heidegger estime que la pensée, la réflexion, disons l'esprit critique a trop été ankylosée par la métaphysique et le christianisme. Ce qui n'a pas permis de trouver d'autres origines possibles à la raison d'être de l'Être. En somme, si l'esprit critique, c'est-à-dire la liberté de penser, avait été le point de départ du questionnement sur l'essence de l'homme, Heidegger nous aurait assurément laissé entendre que les atrocités que le XX^e siècle a connues n'auraient pas eu lieu. Il paraît clair, avec ce philosophe, que l'humanisme a pris un vrai coup au XX^e siècle. Mais, même chez Heidegger il est possible de lire cette correspondance entre l'homme et l'animal dans la mesure où, dans une société humaine, il y a des hommes qui sont en charge des autres. C'est notamment le cas des hommes éduqués qui ont la mission d'apporter le savoir aux incultes. Ceci n'est pas sans rappeler Nietzsche qui, à travers Zarathoustra, dit : « Leur vertu est ce qui rend modeste et docile ; ainsi du loup ils firent le chien, et de l'homme même la meilleure bête domestique au service de l'homme »¹⁸¹. Cet extrait révèle un homme qui s'est mué en transformateur des valeurs, en ce sens qu'il est parvenu à apprivoiser la bête : ici ce loup qui devient un chien, c'est-à-dire qui est retiré de son espace naturel et qui est dépouillé de son animalité. Et surtout, il est parvenu à domestiquer l'homme, c'est-à-dire à le rendre lui aussi semblable à une bête que l'on maintient enfermée dans une cage. Les humains apparaissent comme responsables de cet élevage de l'homme qui l'assimile finalement à l'animal sans lui apporter la grandeur escomptée par cette domestication, par cet élevage. Heidegger récuse cet humanisme assimilationniste et préconise à l'inverse la liberté de penser.

Les considérations humanistes de Sartre transparaissent dans ses fictions, mais c'est plus particulièrement dans son ouvrage intitulé : *L'existentialisme est un humanisme* que le philosophe précise le sens qu'il accorde au mot humanisme. Dans cet essai, il met en évidence

¹⁸⁰*Ibid.*, p. 85.

¹⁸¹ Nietzsche (Friedrich), *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, p. 191.

deux conceptions du terme. La première, qu'on pourrait qualifier d'idéaliste, chante la toute puissance de l'homme : « Par humanisme on peut entendre une théorie qui prend l'homme comme fin et comme valeur supérieure »¹⁸². Cette sorte d'humanisme est intolérable aux yeux de Sartre, dans la mesure où il ne permet pas à l'homme de se mettre en évidence de lui-même et le plonge dans la croyance selon laquelle il est toujours comptable du triomphe d'autrui. Cet humanisme, qui voue un culte à l'homme, l'enferme dans une autosatisfaction et le plonge par là même dans une sorte de narcissisme. Pour illustrer son propos, Sartre prend pour référence l'humanisme d'Auguste Comte : « Et nous ne devons pas croire qu'il y a une humanité à laquelle nous puissions rendre un culte, à la manière d'Auguste Comte. Le culte de l'humaniste aboutit à l'humanisme fermé sur soi ».

La seconde conception envisagée par Sartre est celle qu'il appelle l'humanisme existentialiste :

L'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui-même qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister ; l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au cœur, au centre de ce dépassement. Il n'y a d'autres univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine. Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de l'homme –non pas au sens où Dieu est transcendant, mais au sens de dépassement –et de la subjectivité, au sens où l'homme n'est pas fermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain, c'est ce que nous appelons l'humanisme existentialiste. Humanisme, parce que nous rappelons à l'homme qu'il n'y a d'autres législateurs que lui-même, et que c'est dans le délaissement qu'il décidera de lui-même, et parce que nous montrons que ça n'est pas en se retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l'homme se réalisera précisément comme humain¹⁸³.

L'humanisme existentialiste est donc un humanisme qui fait de l'homme le principal, sinon le seul garant de son devenir, de son destin. Pour Sartre, en effet, tout ce qui arrive ou peut arriver dans la vie d'un homme n'est pas le résultat d'une quelconque fatalité, fût-elle génétique ou héréditaire et encore moins la conséquence d'un destin déjà fixé, préétabli par une puissance divine et que l'homme ne peut en aucune manière faire autrement que subir. L'homme étant au centre de son projet, c'est à lui que revient la responsabilité de construire son destin et

¹⁸² Sartre (Jean-Paul), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, p. 74.

¹⁸³ Sartre (Jean-Paul), *op.cit.*, p. 76-77.

d'être, par la même occasion, le seul garant de sa réalisation : « L'homme dit encore Sartre, n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie »¹⁸⁴.

Dans cette approche de l'humanisme, l'homme est sommé d'être une force agissante, une puissance qui se forge des buts et qui se donne tous les moyens possibles pour les atteindre. C'est seulement en réalisant ses buts qu'il trouvera la satisfaction de son existence ; mieux, cette réalisation lui permettra de prendre définitivement conscience de sa responsabilité primordiale envers lui-même. Ceci permet aussi de dire que dans cet humanisme, justifier ses échecs par la fatalité est perçu comme une marque de lâcheté, de paresse et même de passivité. Ce dernier terme nous conduit à constater que le fil conducteur de la conception sartrienne de l'humanisme est l'engagement. Et, être engagé pour Sartre, c'est prendre des initiatives, poser des actes qui déterminent l'homme et partant son devenir, son avenir. L'humanisme, ce n'est donc pas espérer des autres, ce n'est pas se contenter de jouir de la réalisation d'autrui, mais c'est de voir comment « je » peut tout mettre en œuvre pour se réaliser, pour atteindre des buts fixés préalablement. La récurrence de ce « je » dans les propos que nous venons de citer peut laisser croire que l'humanisme sartrien voue à son tour un culte à l'individu au sens le plus négatif du terme, c'est-à-dire enfermé dans l'égoïsme, voire le nombrilisme. Ce n'est pourtant pas le cas, car Sartre montre également que l'existentialisme est aussi, véritablement, un élan vers l'autre. Il nous paraît nécessaire d'insister sur ce fait, car l'engagement de l'homme pour lui-même ne doit pas conduire à accuser l'existentialisme de narcissisme. Mais l'on doit garder à l'esprit que, dans cette approche sartrienne de l'humanisme, il se trouve que l'engagement pour soi est aussi un engagement pour l'autre, ou plutôt, que l'autre nous détermine. Ceci revient à dire que c'est-à-partir de l'autre que nous prenons conscience de ce que nous sommes effectivement : « Ainsi, l'homme qui s'atteint directement par le cogito découvre aussi tous les autres, et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien (au sens où l'on dit qu'on est spirituel, ou qu'on est méchant, ou qu'on est jaloux) sauf si les autres le reconnaissent comme tel. Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre »¹⁸⁵. En clair, lorsque « je » pose un acte, il doit avoir à l'esprit que cet acte ne l'engage pas seulement lui, mais qu'il implique déjà l'autre dans son acte. Sartre utilise d'ailleurs des exemples pouvant inscrire l'homme dans une collectivité ou tout simplement dans sa

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸⁵ Sartre (Jean-Paul), *op.cit.*, p. 58-59.

dimension la plus individualiste possible pour étayer ses propos. Ce qu'il fait par exemple dans le passage suivant :

Si je suis ouvrier, et si je choisis d'adhérer à un syndicat chrétien plutôt que d'être communiste, si, par cette adhésion, je veux indiquer que la résignation est au fond la solution qui convient à l'homme, que le royaume de l'homme n'est pas sur terre, je n'engage pas seulement mon cas, je veux être résigné pour tous, par conséquent ma démarche a engagé l'humanité toute entière. Et si je veux faire plus individuel, me marier, avoir des enfants, même si ce mariage dépend uniquement de ma situation, ou de ma passion, ou de mon désir, par là j'engage non seulement moi-même, mais l'humanité toute entière sur la voie de la monogamie¹⁸⁶.

Sartre, au travers de l'exemple de cet ouvrier qui choisit la fatalité, montre qu'il existe des attitudes castratrices en ce sens qu'elles ne favorisent pas l'action. Concevoir la terre comme un non-royaume de l'homme, c'est quasiment inviter l'humanité dans son ensemble à se désintéresser d'elle et partant, à se laisser aller à une contemplation anesthésiante, ce qui, il faut le souligner, sonne dans la bouche du philosophe comme une critique de l'idéalisme chrétien, porté à inciter l'homme à toujours regarder vers le ciel d'où viendrait un hypothétique salut, en oubliant même que La Parole divine exhorte tout un chacun à prendre son destin en main, même si cela doit se faire dans le Seigneur. La liberté de l'homme, qui traverse de part en part le discours de Sartre ici, est non seulement une liberté pour soi-même, mais aussi pour l'autre. Décider de se marier relève certes de la liberté individuelle, mais comme nous le voyons dans ce propos, c'est aussi un choix pour autrui qu'on convie à observer les mêmes valeurs que soi. L'humanisme existentialiste est donc finalement un optimisme : « Il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve verbale de l'existence de Dieu. En ce sens, l'existentialisme est un optimisme »¹⁸⁷

Pour Sloterdijk enfin, il n'y a pas l'ombre d'aucun doute que l'humanisme est mort. Cette mort selon lui est le fait de la domestication de l'homme, que l'humanisme n'a pas su prévenir :

La domestication de l'être humain constitue le grand impensé face auquel l'humanisme a fermé les yeux depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Le simple fait de s'en apercevoir suffit à se retrouver en eau profonde. Là où nous n'avons plus pied, nous monte par-dessus la tête

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 32-33.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 77-78.

l'évidence du fait que l'on n'a pu à aucun moment réussir en pratiquant l'appriivoisement et la création des liens amicaux éducatifs par le seul moyen des lettres¹⁸⁸.

Dans ce passage l'auteur parvient à la conclusion, sinon au constat que l'humanisme s'est retiré. Cette transhumance de la pensée de l'auteur passe par exemple par ce qu'il voit chez Platon comme la prééminence de Dieu dans la conduite de l'homme :

On ne doit pas oublier que chez Platon aussi, Dieu est le seul être envisagé comme gardien et éleveur originel des hommes. Mais à présent, après le grand renversement (métabole), alors que, sous le règne de Zeus, les dieux se sont retirés et ont laissé aux hommes le soin de se garder eux-mêmes, le plus digne gardien et éleveur reste le sage chez qui le souvenir des visions célestes du meilleur est le plus vivant. Sans l'idéal du sage, le soin de l'homme par l'homme demeure une passion inutile¹⁸⁹.

Deux conceptions de l'homme transparaissent dans ce propos : l'homme « troupeau », fondu dans une masse d'hommes dépourvus de savoir, de mémoire, en l'occurrence de cette mémoire des choses célestes qui faciliterait la distinction de ce qui est bien pour l'homme. En face de cet homme troupeau, existerait le sage : celui qui détiendrait donc ce savoir, dont l'absence handicape la masse et qui aurait la divine mission de conduire la destinée de tous. Après avoir constaté la vacance des dieux, il est impératif que les sages prennent donc la conduite des hommes afin que ceux-ci ne tombent pas sous le joug de faux bergers et donc du chaos qui les guette. Car l'avidité du pouvoir et surtout la méconnaissance des valeurs célestes conduiraient un faux berger dans les outrances, dans des excès qui ramèneraient l'humanité au stade de troupeau, c'est-à-dire dans la perception bestiale que la philosophie n'a sans cesse tenté de combattre en offrant à l'homme l'éducation. Dans cette double catégorisation de l'homme l'idéal, la gestion de la sphère politique et sociétale incombe au philosophe (sage) qui, parce qu'il détient le savoir, éloignerait l'homme d'un retour imminent dans la caverne, dans la bestialité.

Cependant, les nombreuses vicissitudes du XX^e siècle et ses nombreux soubresauts peuvent conduire à juste titre à poser la question de savoir si, après la déchéance des dieux, les sages n'ont pas à leur tour connu le même destin. À cette interrogation, Sloterdijk répond sans détour en ces termes : « Deux mille cinq cents ans après la période où écrivit Platon, on dirait que non seulement les dieux, mais aussi les sages, se sont retirés, nous laissant seuls avec notre

¹⁸⁸ Sloterdijk (Peter), *op.cit.*, p. 48.

¹⁸⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 61.

absence de savoir et notre demi-connaissance en toutes choses »¹⁹⁰. Cette réponse donne donc lieu à une autre interrogation que nous formulerons ainsi : si notre époque est celle de la vacance non seulement des dieux, mais aussi celle des sages, peut-on dire qu'elle a connu un quelconque humanisme ? En d'autres termes, l'humanisme ne s'est-il pas arrêté avec la vacance ultime des sages ? Platon laisse entendre que, d'un point de vue philosophique, l'humanisme se transmettait par le biais des lettres, des humanités. La connaissance livresque unifiait en définitive des hommes de contrées fort lointaines et de générations différentes, en créant par la même occasion une communauté d'hommes ayant en partage un savoir : « Depuis que la philosophie existe comme genre littéraire, elle recrute ses partisans en écrivant sur l'amour et l'amitié, et en le faisant d'une manière contagieuse- car elle veut aussi inciter d'autres personnes à cet amour. Du reste, si la philosophie écrite a pu demeurer virulente jusqu'à nos jours, elle qui naquit voici plus de 2500 ans, elle le doit à sa faculté de se faire des amis par le texte »¹⁹¹. Sloterdijk montre comment les Romains, désireux de connaître la sagesse grecque, se sont liés d'amitié avec ces derniers, à travers les écrits traduits du grec au latin :

L'amitié qui se porte au lointain a donc besoin des deux – des lettres elles-mêmes et de leurs facteurs ou interprètes. Et à l'inverse, sans la propension des lecteurs romains à se lier d'amitié avec les messages à distance des Grecs, on aurait manqué de récepteurs ; si les Romains n'étaient pas entrés dans le jeu avec leur remarquable réceptivité, les messages grecs n'auraient jamais atteint l'espace ouest-européen qu'habitent encore les tenants actuels de l'humanisme. On ne trouverait ni le phénomène de l'humanisme, ni aucune forme du discours philosophique latin méritant d'être prise au sérieux, pas plus que de cultures philosophiques ultérieures en langue vernaculaire. Si l'on peut discuter aujourd'hui, en langue allemande, des questions humaines, on le doit d'abord à la propension qu'ont eue les Romains à lire les textes des maîtres grecs comme s'il s'agissait de lettres à des amis vivant en Italie¹⁹².

Ce propos met en évidence la sagesse des Romains, qui ont lu les maîtres grecs et qui ont permis de répandre la pensée humaniste dans toute l'Europe et, disons-le, dans le monde entier. Pourtant, il se trouve aujourd'hui qu'un silence pèse sur le savoir ancien, du fait non seulement de nouvelles cultures, mais aussi et surtout de la naissance de nombreux médias qui favorisent la vulgarisation de ces nouvelles cultures. S'agit-il d'ailleurs de nouvelles cultures ou simplement du triomphe du mal, de la désinhibition que la philosophie a permis un temps de tenir à l'écart de

¹⁹⁰ Sloterdijk (Peter), *op.cit.*, p. 61.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 9.

¹⁹² *Ibid.*, p. 10-11.

la barbarie des amphithéâtres ? « On ne peut comprendre l'humanisme antique qu'en le concevant aussi comme une prise de partie dans un conflit médiatique – c'est-à-dire comme une résistance du livre à l'amphithéâtre et comme une opposition de la lecture humaniste, créatrice tolérante, source de connaissance, face au siphon de la sensation et de l'enivrement dans les stades, un courant déshumanisant et colérique »¹⁹³, note ainsi Sloterdijk. Force est de constater que le XX^e voire ce XXI^e siècle naissant font entrevoir la faillite du livre et partant, la faillite de la transmission de l'amour ; c'est au contraire la déshumanisation qui triomphe à travers des replis sur des pseudo-identités qui ont pour corollaire la destruction de l'homme par lui-même.

De la perception philosophique que nous venons de rappeler, il ressort une remise en question de l'humanisme idéaliste qui, selon les trois philosophes interrogés ici, a conduit la réflexion sur l'essence de l'homme dans une sorte d'impasse. Cet humanisme apparaît pour tous responsable de la déshumanisation de l'homme, dont l'expression la plus atroce est sans nul doute la Seconde Guerre Mondiale. S'il est vrai que ce constat d'échec de l'humanisme n'est pas abordé pareillement par tous ces philosophes, dans la mesure où certains proclament la mort de l'humanisme, quand d'autres proposent un nouvel humanisme, il ressort tout de même des similitudes dans ces approches de l'humanisme philosophique aujourd'hui. La plus patente nous semble la question de la liberté de l'homme dans sa construction, dans sa marche vers un idéal.

Pour clore ces interrogations sur la nature de l'humanisme aujourd'hui, il reste enfin à s'interroger sur l'existence d'un humanisme chrétien.

L'humanisme chrétien

En ouvrant son ouvrage dont l'intitulé nous sert également de titre pour le présent point de notre interrogation, le chanoine Masure dit en parlant de l'humanisme : « L'humanisme est une volonté d'être homme en perfection et c'est aussi l'art aimable de réaliser un si noble dessein. C'est le rêve de toute âme bien née, tous ceux qui, à l'âge de la robe prétexte, à quinze ou vingt ans, inaugurent leur vie personnelle »¹⁹⁴. Cet extrait dessine ici comme une définition de l'humanisme qui serait finalement une quête de l'humain idéal. Si le but de l'humanisme est d'atteindre la perfection de l'homme, par quel moyen cela peut-il être rendu possible ? En d'autres termes, le christianisme peut-il permettre à l'homme d'atteindre cet idéal ?

¹⁹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁹⁴ Chanoine Masure (Eugène), *L'humanisme chrétien*, Paris, La Colombe, 1954, p. 15.

Pour répondre à cette question, il semble nécessaire de rappeler ce qu'est le christianisme. Il est possible de le définir comme l'enseignement de « la Bonne Nouvelle » par Jésus-Christ, le fils de Dieu. Cet enseignement consiste à conduire l'homme à se dépouiller du péché pour devenir « enfant de Dieu ». C'est donc une doctrine organisée autour d'un certain nombre de valeurs pouvant permettre de tirer le meilleur de l'homme. En effet, le christianisme, en mettant Dieu au centre de son message, astreint l'homme à vivre selon la volonté du Créateur. Or, cette volonté est d'abord un appel, pour soi-même et pour l'autre. Dieu est celui qui appelle et c'est aussi un Dieu d'exclusivité : « Tu ne te prosterner point devant elles, (les idoles) et tu ne les serviras point, car moi, l'Eternel, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux »¹⁹⁵. Dans ce propos Dieu interdit à l'homme de pratiquer le culte des idoles, comme c'était le cas dans l'Egypte du IV^e siècle, qui voit émerger le monachisme. En ce temps là, les Egyptiens célèbrent une multitude de dieux, attitude qui suscite l'ire de l'Eternel, qui est un Dieu d'exclusivité.

La perfection dont parle Masure, le christianisme le cherche également en invitant l'homme à devenir un imitateur du Christ : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même de Christ »¹⁹⁶ dit l'apôtre Paul. Le Christ est en effet la Parole faite chair, comme dit l'évangéliste Jean dans ce passage : « Et la Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité ; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique. Jean lui a rendu témoignage, et c'est écrié : c'est celui dont j'ai dit : celui qui vient après moi m'a précédé, car il était avant moi »¹⁹⁷. Ces passages bibliques montrent que le Christ est un modèle pour tous les hommes, non seulement en raison de sa naissance, mais surtout en raison de l'exemplarité de son existence. Dans la mesure où il est Fils de Dieu et où il est cette Parole devenue humaine, l'imiter c'est donc choisir le chemin de la droiture, de la volonté divine. Pour Masure, l'homme doit donc se lancer dans une recherche d'identification au Christ, ce qui implique cependant la parcimonie, car le christianisme est une religion de tempérance, comme le rappelle encore Masure : « Religion de détente et d'apaisement, il commande la paix au prix de la modération des désirs et des ambitions. Il prêche aussi le combat spirituel, c'est-à-dire au fond la lutte avec nous même, le conflit intérieur, et finalement l'état de guerre intime, qui semble bien tout le contraire de l'humanisme »¹⁹⁸. Le chrétien est un guerrier qui mène une bataille avec lui-même afin que sa vie soit meilleure ; or cette vie ne peut l'être que si et seulement si il se donne entièrement au Christ.

¹⁹⁵ *Ancien Testament*, Exode, XX, 5.

¹⁹⁶ *Nouveau Testament*, 1 Corinthiens, XI, 1.

¹⁹⁷ *Nouveau Testament*, Jean, I, 14-15.

¹⁹⁸ Chanoine Masure (Eugène), *op.cit.*, p. 19.

L'humanisme chrétien est donc un humanisme quasi similaire à l'humanisme sartrien, dans la mesure où c'est un humanisme qui est aussi marqué par l'engagement. L'engagement apparaît cependant chez Sartre comme une exaltation de la personnalité, alors que l'humanisme chrétien ne prêche pas autre chose que cette exaltation de la personnalité à travers ce que nous avons appelé la quête d'identification au Christ, à la personnalité de ce dernier, considéré par tous les chrétiens comme étant la personnalité par excellence. S'il est vrai que chez Sartre, cette exaltation de l'homme n'implique pas une intervention mystique ou plus précisément christique, et donne plutôt tous les pouvoirs à l'homme afin d'affirmer sa personnalité et de réaliser ses désirs par ses propres moyens, il reste que son approche peut revêtir une dimension spirituelle. Car, comme dans l'humanisme chrétien, l'homme doit dans la définition sartrienne de l'existentialisme se dépasser, mais pour le chrétien, ce dépassement est placé sous la direction céleste. En dépit de cette position centrale de Dieu dans la vie du chrétien, il reste que l'engagement se traduit par cette volonté qu'il a de changer sa vie pour rentrer dans une espérance nouvelle. Cet engagement trouve son expression dans la notion de pénitence qui traverse par exemple l'expérience monacale. Suivre le Christ, c'est prendre sur soi d'expier ses fautes antérieures et de naître de nouveau. La similitude avec l'humanisme existentialiste réside également dans le fait que se convertir au christianisme est non seulement une démarche personnelle, en ce sens que la Bible nous dit que le salut est personnel, mais aussi un acte accompli pour les autres, dans la mesure où cette conversion interpelle nécessairement l'autre sur sa situation. De plus, tout baptisé a reçu la mission de convertir les autres. Ceci ramène à cette exhortation d'être des imitateurs du Christ et d'aller par toute la terre apporter sa parole à toutes les nations.

Le christianisme, au regard de tout cela, apparaît comme une doctrine essentiellement humaine, dans la mesure où le partage en est une valeur primordiale. C'est ce que nous pouvons par exemple voir quand Saint-Antoine fait l'aumône au moment de se retirer dans le désert, ou lorsque le Christ fait le miracle de la multiplication des pains. Mais au-delà de ce partage matériel, c'est surtout le partage de l'expérience spirituelle qui fonde la particularité du christianisme. Le Christ et Saint-Antoine ont répandu la Parole et formé des disciples chargés de perpétuer l'œuvre de Dieu.

L'humanisme chrétien se démarque résolument de l'humanisme existentialiste par le fait que ce dernier prêche la totale dépendance de l'homme à lui-même en le tenant pour le centre de résolution de ses problèmes et dans la mesure où il est le seul à pouvoir répondre aux questions

qui se posent dans son existence. L'humanisme chrétien, en revanche, marqué par l'espérance, postule que l'homme peut sortir de lui-même et espérer trouver des réponses à toutes les interrogations qu'il pense insurmontables : « L'humanisme est éminemment possible et même nécessaire sous le régime chrétien, s'il se présente comme un humanisme ouvert, au sens de cet adjectif dans la langue de Bergson, résolu à chercher au-delà de lui-même la réalisation de ceux de ses désirs qui dépassent ses moyens, et décidé pour atteindre ce résultat à faire des sacrifices provisoires »¹⁹⁹. Ce propos laisse transparaître une autre voie que celle de l'exaltation tous azimuts de la personne. Et cette voie est celle de l'idéalisme chrétien, qui tend certes à considérer l'homme comme un animal, mais le distingue en même temps du reste de l'univers bestial, dès lors qu'il prend conscience de sa création à l'image de Dieu, c'est-à-dire, dès lors que l'homme comprend qu'il se différencie du reste de la création de par le modèle qui a servi à sa création. Mieux encore, cette prise de conscience est plus vive et plus certaine quand il accepte de sacrifier les plaisirs mondains pour l'exaltation du Seigneur, ce qui revient à s'abandonner entièrement à la vie christique et à se laisser aller à l'espérance d'une existence meilleure dans l'au-delà. Cet abandon de soi n'est rien d'autre que la conversion ; ce qui constitue un des aspects fondamentaux du monachisme primitif ainsi qu'il est représenté dans les trois romans. De fait, en sachant que la conversion est un acte individuel, ne pouvons-nous pas à juste titre nous demander le rôle ou plutôt la place de l'homme en tant qu'individu dans l'entreprise monacale ?

2.3.2. L'homme dans l'entreprise monacale.

L'humanisme, on vient de le voir, est un processus d'humanisation de l'homme, soit par la culture, soit par l'observance d'une certaine privation. Aussi, il est aisé de constater que le monachisme est une entreprise jalonnée par de successives et multiples privations : exsudation des plaisirs charnels, c'est-à-dire sexuels, matériels et autres privations imposées à son propre corps. À cet effet, le monachisme est d'abord une entreprise de l'homme non pas pour lui-même, mais pour le Seigneur. Pourtant, en se lançant à la recherche de son Dieu, l'homme réalise alors que son corps, tel qu'il le perçoit, peut constituer un véritable obstacle à sa quête, d'où cette destruction récurrente du corps, de cette enveloppe de l'esprit, évoquée dans les trois romans. Ceci se traduit par exemple à travers le personnage de Marie. Qu'il s'agisse de celle de

¹⁹⁹ Chanoine Masure (Eugène), *op.cit.*, p. 184.

Lacarrière ou de Chédid, elle est peinte à un moment ou à un autre de l'œuvre comme une sorte de fantôme, une femme à l'apparence physique extraordinaire : « Qu'il était loin le temps où Marie ressemblait à une femme »²⁰⁰, peut-on ainsi lire dans *Les Marches de sable*.

Cette marche vers Le Seigneur est d'abord entreprise par des hommes de manière individuelle, dans le but certes de rencontrer Dieu, mais aussi et surtout de rendre à l'homme sa dignité céleste, sa valeur de créature faite à l'image du Père. Cette remarque sur la portée divinisante du monachisme peut apparaître surprenante, mais la lecture de ces trois récits la conforte. En effet, le moine ne se prend pas pour Dieu, mais il pense que son devoir est de conduire l'homme vers cette ressemblance avec Dieu, en le détournant d'une vie menée dans un monde où le nom de Dieu est galvaudé, bafoué non seulement par la foule, mais aussi et surtout par ceux qui prétendent parler en son nom et ne se privent pas de commettre des atrocités en son nom. Se refusant à être de simples humains, ils vont dans le désert pour entendre cette voix qui n'est pas la leur, mais celle de l'Autre. Comme le dit Hubert Thomas : « Tout homme porte en lui une profondeur, une sorte de caisse de résonance par laquelle entre en lui et y résonne ce qui lui vient de l'extérieur ou d'autrui »²⁰¹. Cet Autrui est ici la voix de Dieu, qui est celle par qui l'interpellation est rendue possible. En effet, pour rechercher Dieu comme le font les personnages des œuvres qui composent notre corpus, il faut au préalable avoir reçu l'appel, cet appel qui ne peut être entendu qu'en disposant son cœur à l'accueillir. Pour cela, il faut non seulement être choisi par Lui, mais aussi être disposé à aller vers cette profondeur dont parle le moine dans le propos ci dessus. N'ajoute-t-il d'ailleurs pas, à la suite de ce propos : « On pourrait dire que notre profondeur est l'ombre de Dieu sur nous, celle qui vint sur Marie lors de l'Annonciation. Tout en étant en nous, elle échappe à nos prises, insaisissable »²⁰² ? Le départ pour le désert apparaît ici comme une entreprise de divinisation de l'homme, dans la mesure où il est réalisé afin que l'homme soit attentif à cette profondeur, qu'il soit à l'écoute de Dieu en lui et le laisse parler en lui.

L'humanisme ainsi conçu postule que l'homme, en devenant capable de saisir l'ensemble des mystères qui le caractérisent, deviendrait par la même occasion capable de se dépasser, de se construire autrement qu'en se détruisant. Et nous ne pouvons pas cesser de le redire, le contexte d'émergence du monachisme est un contexte de destruction de l'homme par lui-même. La christianisation de l'Égypte a eu pour mérite de faire naître l'espoir de la ré-

²⁰⁰ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 29.

²⁰¹ Thomas (Hubert), *op.cit.*, p. 9.

²⁰² *Ibid.*, p. 9.

humanisation de l'homme par l'écoute de la voix de Dieu qui est inscrite en chacun. Cette écoute suppose cependant de s'abstraire de la folie meurtrière du monde, pour glorifier le nom du Seigneur.

Ce retrait du monde conduit non seulement à se priver de la présence de l'autre, mais aussi à se priver soi-même des biens du monde et surtout à soumettre son corps, perçu comme une entrave, une barrière à la réalisation de soi. Les romanciers ici nous le montrent en peignant non seulement des corps desséchés, mais aussi en faisant souvent du désert, où vivent ces « hommes ivres de dieu », cette « immensité de poudre ivoire, de rocs exténués, un ossement de paysage »²⁰³. Cette personnification du désert est le fruit de l'assèchement du corps des moines, soumis aux exigences de l'esprit et meurtri par les multiples mortifications que s'imposent ces hommes, afin de laisser transparaître cette présence divine qui est en eux. Insistant sur la similarité entre le corps et le désert, Weyergans dit, à propos des mutations subies par Macaire : « Il vivait nu depuis plusieurs années et sa peau s'était durcie comme la pierre »²⁰⁴. Le désert est perçu comme un espace où plus rien ne fleurit et comme un paysage sans relief. Marie n'a pas seulement perdu toute sa féminité, c'est-à-dire tout ce qui physiquement distingue une femme d'un homme, mais encore elle n'a plus rien d'humain.

Cette dernière phrase peut laisser finalement penser que le monachisme, dans la mesure où il engage une dégradation du corps, constitue par conséquent une forme de déshumanisation, ce qui se traduit par exemple par le retour à l'état de nature de certains personnages. Ce soupçon paraît légitime, mais il revient sans aucun doute à enfermer l'humanisme dans une sorte d'apparence. Or c'est effectivement ce que tente de remettre en question le monachisme primitif. L'humanisme ne mène pas à l'éclat du corps, il ne réside ni dans une connaissance livresque ni dans l'accumulation de biens, mais il suppose la capacité d'entendre, de saisir cette profondeur qui est en chacun. C'est elle qui permet à Macaire de distinguer la voix de Dieu de celle du tentateur :

Le lendemain, quand le soleil fut au zénith, il entendit une voix stridente : « Je suis l'archange Gabriel, envoyé par ton Sauveur pour t'arracher à ce marais infect. »

Rassemblant ses forces, il murmura :

²⁰³ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 21.

²⁰⁴ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 12.

- Tu dois te tromper. On a dû t'envoyer vers un autre que moi et tu as fait fausse route, car je ne suis pas digne d'être visité par un ange.

Démasqué, le démon rit de façon stupide et rentra dans l'eau d'où il était sorti²⁰⁵.

Sans cette capacité d'écoute acquise au désert, à la suite de ses multiples privations, Macaire se serait sans doute laissé berné par cette voix perfide et trompeuse qui est celle du mal, celle de l'instigateur de la chute de l'homme, cette voix qui, d'un point de vue chrétien, est sans nul doute la raison de la déshumanisation de l'homme. Mais ce travail sur le corps n'est-il pas surtout révélateur de l'importance du corps dans le projet chrétien ?

La place de l'homme dans le monachisme est prépondérante, dans la mesure où c'est à lui qu'il revient d'entendre le message divin et surtout de le vivre. Tout au long de cette interrogation nous avons cherché à montrer que l'homme soumet son corps à des exercices ascétiques qui lui ôtent son apparence humaine. À la suite de cela, nous avons dit que l'humanisme ici ne se réduit pas à la question de l'apparence physique, mais qu'il présuppose la capacité d'entendre ce Message, cette Parole qui sourd en chacun d'entre nous ; or comment l'entendre, sinon par le corps ?

Le corps est le foyer des désirs et des plaisirs, et par là même le point d'entrée du mal. Mais c'est aussi le lieu où réside Dieu en l'homme. Comme le dit l'apôtre Paul : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous ne vous appartenez point à vous-mêmes? »²⁰⁶. Paul insiste sur le fait que le corps est le lieu de la célébration de la présence divine et que pour cela, il ne doit pas être ménagé, sauf à risquer de se satisfaire de cette idée de présence en nous et de ne plus être en mesure d'entendre Dieu. La mortification du corps chez les moines ne répond pas à un simple désir de faire taire la chair et ses besoins ; elle répond à l'opportunité de rester éveillé, attentif à l'appel divin. Ainsi se dégage une autre manière de croire, le corps devenant le symbole de la nouvelle alliance entre Dieu et les hommes, à travers le corps de Christ. Dès lors, la foi n'est plus extérieure, il ne s'agit plus de célébrer cette religion dans un lieu consacré, mais il convient désormais de la célébrer en soi-même, dans la mesure où le corps est devenu le temple du Saint Esprit.

C'est ce que montra le Christ en chassant les marchands du temple, lorsqu'il dit aux Juifs : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours. ». Les Juifs, bien sûr, jugent la chose

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 158-159.

²⁰⁶ *Nouveau Testament*, 1 Corinthiens, VI, 19.

impossible, puisque, disent-ils, il a fallu quarante-six ans pour le construire, mais, Lui, dit l'Évangile « parlait du temple de son corps. »²⁰⁷. Le corps du Christ est le temple des vrais adorateurs : « Désormais, le temple véritable sera le corps même du Seigneur duquel sortiront des fleuves d'eau vive pour abreuver tous les croyants. En ce corps, lui aussi purifié et détruit puis relevé, les hommes de toutes langues et de toutes races trouveront accès à la vie »²⁰⁸. L'humanisme ainsi vu apparaît donc comme un acte de courage et de sacrifice, à l'image de celui du Christ défiant les marchands.

Ainsi, le monachisme, les mortifications du corps sont non seulement un moyen de taire les désirs charnels, mais aussi une façon de parcourir le chemin traversé par le Christ choisi comme modèle. En effet, le corps de Christ a souffert des outrages commis par les Juifs et les soldats romains sur le chemin de la crucifixion. Les ermites soumettent donc leur corps à la même douleur et cela les rend plus attentifs à leur vie sur cette terre. Grâce à cela, ils peuvent accomplir des exploits dignes du Christ lui-même.

2.3.3. Le monachisme : entre humanisme et quiétisme ?

Dans cet ultime point de ce second chapitre, il sera tout particulièrement question de voir s'il existe une certaine similitude entre monachisme et quiétisme. Cette démarche est guidée par le fait que, comme le monachisme, le quiétisme est avant tout une volonté de rechercher Dieu. Cependant, s'il peut en effet sembler curieux de poser la question du quiétisme dans le cadre d'une interrogation générale autour des valeurs du monachisme et particulièrement sur l'humanisme. Il ne faudrait pas en déduire que nous refusons tout caractère humaniste au quiétisme, mais si ces mouvements peuvent parfois présenter quelques similitudes, ils sont le plus souvent en opposition.

D'une manière générale, le quiétisme est une doctrine mystique répandue au XVII^e siècle par un religieux espagnol, Molinos. Il fait consister la perfection chrétienne dans un état continu d'union avec Dieu et préconise l'abandon total de l'âme au pur amour de Dieu, en considérant comme inutiles les œuvres mêmes de charité humaine. Pour Jacques-François Denis,

²⁰⁷ *Nouveau Testament*, Jean, II, 18-21.

²⁰⁸ Thomas (Hubert), *op.cit.*, p. 63.

le quiétisme est : « Cette théologie mystique qui fait consister : « la vie, le repos et la joie de l'âme à ne considérer rien, à ne désirer rien, à ne vouloir rien, à ne faire aucun effort », en un mot à « se plonger en son rien » ou à s'anéantir »²⁰⁹. Cette définition conduit à croire que le quiétisme est un pessimisme, pour ne pas dire une sorte de nihilisme. Cette définition s'oppose donc à l'humanisme, sartrien comme chrétien, qui est marqué par l'action, le goût de l'effort, et qui constitue toujours un mouvement vers un but, en postulant une forme d'engagement.

De fait, dans la suite de ce propos, nous allons tout particulièrement voir à travers trois attitudes fondamentales du quiétisme : la résignation, la sainte indifférence et le pur amour, que monachisme et quiétisme se contredisent.

La résignation

La résignation se définit comme étant cette attitude qui consiste à se soumettre sans protestation, à tout accepter sans mot dire. Pour les quiétistes, face au péché, et donc face à la violence de Satan, l'homme, du moins celui qui est rempli de l'Esprit, doit se soumettre au péché sans jamais connaître la moindre culpabilité, sans jamais chercher à demander pardon à Dieu :

Quand des violences de cette sorte arrivent, il faut laisser opérer Satan, sans y employer aucune industrie, aucun effort propre, mais demeurer dans son néant ; et quand même s'en suivraient des pollutions, des actes obscènes de la main et même encore pis, il ne faut pas s'inquiéter, mais jeter au dehors scrupules, doutes et craintes, parce que l'âme en est plus illuminée, plus fortifiée et plus pure et acquiert la sainte liberté. Surtout il n'est pas besoin de s'en confesser. C'est saintement de ne s'en point accuser, parce que c'est le moyen de vaincre le démon et de s'acquérir un trésor de paix²¹⁰

Le quiétisme se résigne donc face au péché, ainsi que nous pouvons le voir dans ce propos. Mieux encore, cette résignation est pour le quiétiste porteuse de paix et serait même salvatrice, en ce sens qu'elle sanctifie le pécheur qui ne lutte pas, qui ne se reproche pas d'avoir commis une faute aux yeux de Dieu et qui reçoit finalement le péché comme une expression de la volonté divine. Force est cependant de constater que cette attitude face au péché ne connaît pas la même résonance dans l'idéal spirituel défendu par les pères du désert. Ces derniers, à l'inverse

²⁰⁹ Denis (Jacques-François), *Le Quiétisme : querelle de Bossuet et de Fénelon*, Caen, Henri Delesques, 1894, p. 4.

²¹⁰ La Bulle d'innocence, citée par Denis (Jacques), in *Le Quiétisme : querelle de Bossuet et de Fénelon*, Caen, Henri Delesques, 1894, p. 6.

des quiétistes, s'interdisent toute complaisance envers le péché. Quand bien même ils se considèrent toujours comme des pécheurs tout au long de leur existence terrestre, ils refusent de se soumettre, de se résigner devant le péché. Au contraire, lorsqu'ils succombent à la tentation, ils s'infligent de multiples mortifications afin d'expier la faute commise et de recevoir de Dieu le pardon et la purification de leur âme. C'est ce que Weyergans ne manque d'ailleurs pas d'illustrer en racontant le supplice de Macaire au marais de Guebbelin, où il va solliciter le pardon à la suite d'une colère qui l'a conduit à écraser trois moustiques ; ou encore lorsque il évoque l'acharnement au travail du même personnage, lorsque celui-ci est faussement accusé par une femme d'être le père de l'enfant qu'elle attend. Macaire travaille en effet afin de pouvoir être un père digne pour cet enfant. La lutte contre le péché constitue au désert une bataille quotidienne, la confession permettant précisément de lutter contre le péché :

Resté seul, Macaire pria. Un moine qui n'était pas parti avec les autres s'approcha de lui : - Père, aide-moi. – Parle-moi et je t'aiderai. – J'ai vu ce matin Abba Or. Je lui ai dit comme à toi : Aide-moi. Je n'arrive pas à me débarrasser de pensées impures qui me poursuivent nuit et jour. Je rêve de femmes nues et je crois même les voir dans ma cellule. Abba Or m'a répondu : pourquoi tu permets à des femmes nues d'entrer dans ta cellule ? Souffle sur ces images et elles disparaîtront²¹¹.

Ce propos est le témoignage de cette lutte perpétuelle que mènent les ascètes contre le péché, qui se reproduit quotidiennement, même pour celui qui vit dans l'ascèse la plus totale. Se résigner équivaudrait pour eux à un aveu d'impuissance face au diable, pis encore, cela consisterait aussi à proclamer la victoire du malin sur la bonté de l'Éternel, alors même que le fondement de la doctrine monacale se trouve au contraire être la vie du Christ. Or, dans la mesure où le Christ a donné le pouvoir à ses disciples de vaincre le diable, en leur disant notamment : «Voici, je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les serpents et les scorpions, et sur toute la puissance de l'ennemi; et rien ne pourra vous nuire. »²¹², il est clair que la résignation n'est pas une attitude digne d'un véritable soldat du Christ. Pourtant, il faut reconnaître que pour les quiétistes, et notamment pour Mme Guyon, la première à répandre ces idées en France, à la fin du XVII^e siècle, la résignation est un abandon total de soi à Dieu. En d'autres termes, se résigner, c'est déjà se donner totalement à Dieu, qui est le seul maître de notre âme : « Se convaincre que tout ce qui nous arrive de moment en moment est ordre et volonté de Dieu et tout ce qu'il nous faut. Cette conviction nous rendra contents de tout et nous fera regarder en Dieu- et

²¹¹ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 138-139.

²¹² *Nouveau Testament*, Luc, x, 19

non du côté de la créature- tout ce qui nous arrive »²¹³. La résignation transparait dans ce propos à partir du mot « tout ». En effet, ce « tout » englobe non seulement les bonnes œuvres, mais aussi et surtout le péché qu'il ne convient plus de considérer comme étant une manifestation du mal, c'est-à-dire du diable, mais comme une action divine. Dans un travail sur les valeurs, laisser penser que le péché est une œuvre manifeste du Père, c'est inéluctablement inviter l'homme à goûter à ce péché et surtout lui trouver une excuse simple qui consiste à le dédouaner de sa responsabilité, en le laissant croire que Dieu est l'instigateur de son péché.

L'abandon total de soi à la volonté divine n'est pas propre aux quiétistes. En effet, celui-ci est aussi fondamental chez les pères du désert. Mais à l'inverse des quiétistes, l'abandon total de soi ne dispense en rien du combat à mener contre le péché. L'homme étant responsable de ses actes et de son salut, c'est à lui qu'il revient évidemment, avec l'aide de Dieu, de combattre le diable dans toutes ses entreprises.

La résignation devant le péché est une attitude qui ne permet pas à l'homme de mener la bataille intérieure, c'est-à-dire cette guerre intime qui conduit vers la perfection, vers la ressemblance à Christ. Si cela ne suffit pas pour dire que le quiétisme n'est pas un humanisme, il reste aussi difficile de dire que cette attitude relève de l'humanisme, dès lors qu'elle engage, il faut le dire, à une forme de passivité, sinon de lâcheté. L'humaniste se doit de penser à la portée et aux conséquences de ses actes, à leurs effets sur autrui. De fait, dans un monde en proie à des soubresauts de tous genres, faire montre de passivité, c'est aussi condamner autrui à la perte. C'est fort de cette volonté de voir l'homme prendre son destin en main que le monachisme fait de la bataille contre l'immobilisme et contre le mal une lutte perpétuelle et quotidienne. À l'inverse, à la résignation, se trouve associée la sainte indifférence, dans la quête quiétiste d'une constante paix de l'âme.

La sainte indifférence.

La résignation, pour les quiétistes, correspond comme nous venons de le voir à la fin de la lutte volontaire contre le péché et toutes les tentations de Satan. Pour eux, prendre le péché comme faisant partie d'un « tout » venu de Dieu, c'est trouver avec simplicité la paix de l'âme. L'indifférence, la sainte indifférence comme pouvait la nommer Fénelon, est une forme de

²¹³ M^{me} Guyon, *op.cit.*, p. 73-74.

résignation, mais une résignation encore plus totale, en ce sens qu'elle consiste en un refus de trouver dans le péché le moindre mal, à l'encontre de ce qu'enseigne la doctrine chrétienne. Mais au-delà du péché, c'est aussi la notion même de vertu qui est remise en question, dans la mesure où la sainte indifférence ne reconnaît pas ce qui distingue profondément la vertu du péché : l'une et l'autre appartiennent en effet à ce « tout » dont parle Mme Guyon. Là encore, les quiétistes mettent en avant l'abandon total de soi. La sainte indifférence :

Implique le renoncement ou l'abandon total de soi-même, la désapprobation absolue au point de ne vouloir même pas les vertus, mais uniquement comme don gratuit de Dieu et de son bon plaisir. L'empressement pour la vertu, l'impatience de nos propres défauts marquent encore une imperfection dans l'amour. Plus d'inquiétude de nulle espèce, plus d'effort, plus d'industrie propre dans l'excitation : il faut être souple sous la main de Dieu comme l'argile sous la main du potier, qui lui donne la forme qu'il veut. L'âme se transforme et s'unit à Dieu sans milieu ni intermédiaire²¹⁴.

Cette notion de sainte indifférence, telle qu'elle apparaît dans ce propos, pose un problème fondamental, celui de la place de Jésus-Christ. En effet, si prêcher la vertu est une marque d'imperfection et que l'âme toute seule peut se connecter à Dieu, les quiétistes ne prêchent-ils pas la fin de l'exaltation du nom de Christ ? La réponse à cette interrogation est affirmative et elle est clairement énoncée dans ce passage de Fénelon, du moins dans la dernière phrase de celui-ci. Il ressort de son propos que l'intermédiaire dont il est désormais possible de se passer n'est nul autre que le Christ, qui ne manque pas de dire de lui-même : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne vient au Père que par moi. »²¹⁵. François de Sales à travers cette injonction faite à son âme : « Ah ! Quelle beauté de nature y a-t-il en notre cœur... O ma belle âme, vous pouvez entendre et vouloir Dieu... O mon âme, tu es capable de Dieu ; malheur à toi si tu te contentes de moins que Dieu »²¹⁶, fait allusion à Jésus dans ce « moins », dans la mesure où, comme nous le montre dans la parole du Christ citée plus haut, il est celui qui assure la transition entre l'homme et le Père. Cependant, les quiétistes pensent qu'il est désormais possible de passer par-dessus cet intermédiaire et d'installer l'homme dans un dialogue direct avec Dieu lui-même. Pour M^{me} Guyon, la sainte indifférence est une arme efficace pour mieux lutter contre tout ce qui peut éloigner de Dieu : « C'est, nous dit-elle, une manière courte et efficace de combattre les distractions. Parce que ceux qui veulent combattre directement, les

²¹⁴ Fénelon, cité par Denis (Jacques), in *Le Quiétisme : querelle de Bossuet et de Fénelon*, Caen, Henri Delesques, 1894, p. 44-45.

²¹⁵ *Nouveau Testament*, Jean, XIV, 6

²¹⁶ Sales (François de), cité par Bady (René), *François de Sale*, Desclée de Brouwer, 1970, p. 20.

irritent et les augmentent. Au lieu que s'enfonçant par la vue de foi de Dieu présent et se recueillant simplement, c'est les combattre indirectement et sans y penser, mais d'une manière très efficace »²¹⁷. L'attention profonde est fille d'une concentration totale de l'âme dans la quête de Dieu, quête qui nécessite un désintéret complet de la mondanité, du péché et de la vertu. L'indifférence quiétiste est pour tout dire un désintéressement hyperbolique du monde et de tout ce qui relève de celui-ci. L'idéal spirituel quiétiste se veut un oubli de la créature, propre à lui permettre de rester en la seule présence de Dieu. Mais comment y parvenir en fermant les yeux, en niant les dégâts que peut occasionner le péché dans la vie d'un homme ? En réponse à cette interrogation, Mme Guyon propose l'oraison, c'est-à-dire, soit la méditation, soit la lecture méditative : « Ce qui est un grand moyen, dès l'abord, de se défendre de quantités de distractions et de s'éloigner des objets du dehors, pour s'approcher de son Dieu qui ne peut être trouvé que dans le fonds de nous-mêmes et dans notre centre qui est son *sancta sanctorum* où il habite »²¹⁸. La méditation et la fréquentation de la Parole de Dieu permettent ainsi d'éloigner le péché : les pères du désert ne disent évidemment pas autre chose.

Les pères du désert se démarquent cependant des quiétistes dans leur rapport à Jésus-Christ. Car la méditation n'exonère en aucune manière de la célébration du nom de Jésus-Christ, seul moyen d'accéder au royaume des cieux. Au contraire, comme le montre cette parole du Christ : « nul ne vient au père que par moi », Il est la voie qui permet à l'âme d'atteindre la paix. En clair, en voulant éviter Jésus, nous voyons chez ces mystiques une volonté de se substituer eux-mêmes au Christ : « À force de croire le saint ou l'homme anéanti en Dieu se déifie, ce pauvre fou se sentit de plus en plus transformé ; il s'aperçut que l'âme de Jésus était devenue la sienne. Il commençât à croire qu'on avait assez pensé à la mort de Christ et à l'état de grâce où cette mort nous appelle, et que le nouveau Jésus pouvait faire un pas de plus et mettre ici-bas l'état de gloire, autrement dit le paradis »²¹⁹.

Sans vouloir porter un jugement sur la mystique quiétiste, nous pensons que l'indifférence et l'autonomie de l'âme sont deux visions de la spiritualité qui s'opposent clairement au christianisme ; l'important, c'est surtout que les pères du désert n'ont en aucune manière pensé être Jésus revenu en eux et encore moins pensé être capable d'exploits que le Christ lui-même n'a pas réalisés de son vivant : faire descendre le paradis sur la terre. Ils se considèrent comme de simples imitateurs, comme l'est aussi l'apôtre Paul : « Soyez mes

²¹⁷ M^{me} Guyon, *op.cit.*, p. 66-67.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

²¹⁹ Denis, (Jacques-François), *op.cit.*, p. 13.

imitateurs, comme je le suis moi-même de Christ. »²²⁰ Les moines se veulent, à l'image de Saint Paul, des imitateurs et non des substituts d'un Christ réincarné en eux.

Le pur amour

Les quiétistes font de l'exploration de l'âme la voie qui conduit à Dieu. Leur doctrine permet aussi de constater que cette méditation intérieure les rapproche de ce qu'ils appellent le pur amour : « Selon Fénelon, qui prétend ne faire que suivre en cela la doctrine des bons mystiques ou des saints, toutes les voies intérieures aboutissent au pur amour ; et la contemplation n'est que l'essence simple de ce seul motif, celui de la gloire de Dieu. Or, le fond de l'œuvre de la contemplation des parfaits consiste dans la passivité, dans l'absence de tout désir »²²¹. En fervent défenseur des quiétistes, Fénelon ne cherche à mettre en lumière que la force avec laquelle cette doctrine peut rendre un culte véritable à Dieu. En revanche, il ferme les yeux sur ce qui est en réalité une invitation manifeste à la passivité. En effet, perdre tout désir, toute volonté d'aller de l'avant, ne peut être un culte agréable à Dieu. Aussi, proclamer l'inutilité de Jésus, ce n'est pas aimer Dieu. Mme Guyon fait d'ailleurs de la passivité une arme spirituelle lorsqu'elle invite ses adeptes à ne point chercher avec hargne, avec force et détermination la Vérité :

Comme Dieu n'a point d'autre désir que de se donner à l'âme amoureuse qui le veut le chercher, il se cache souvent pour réveiller sa paresse et l'obliger à le chercher avec amour et fidélité. Mais avec quelle bonté récompense-t-il la fidélité de sa bien-aimée ! Et combien ses fuites apparentes sont suivies de caresses amoureuses ! L'on croit alors que c'est une plus grande fidélité et que c'est manquer davantage son amour que de chercher avec effort de tête, à force d'action, le Bien-aimé, que cela fera bientôt revenir. Non, croyez-moi, chères âmes, ce n'est point la conduite de ce degré. Il faut qu'avec une patience amoureuse, un regard abaissé et humilié, une affection fréquente mais paisible, un silence respectueux, vous attendiez le retour du Bien-aimé²²².

Le pur amour que revendiquent les quiétistes consiste à laisser Dieu chercher l'homme, en laissant pour seule tâche à ce dernier de disposer son cœur pour que Dieu puisse le trouver. Cette vision s'éloigne finalement de La Sainte Parole, qui exhorte tout d'abord l'homme à

²²⁰ *Nouveau Testament*, 1 Corinthiens, XI, 1.

²²¹ Denis, (Jacques-François), *ibid.*, p. 40.

²²² M^{me} Guyon, *op.cit.*, p. 73.

chercher le royaume des cieux. En d'autres termes, c'est à l'homme d'aller vers Le Bien-aimé et non le contraire. Le pur amour quiétiste étant une fois encore un appel à l'inaction, celui-ci demande à l'homme de ne pas considérer l'importance de l'implication personnelle dans la recherche de la paix divine et surtout laisse faussement croire que l'âme accéderait aisément à Dieu, en oubliant que le Christ dit : « Depuis le temps de Jean-Baptiste jusqu'à présent, le royaume des cieux est forcé, et ce sont les violents qui s'en emparent. »²²³. La violence dont parle le Christ dans ce propos n'est en effet pas une violence qui cherche à anéantir son prochain par le moyen de la force physique ou intellectuelle, mais la hargne avec laquelle chacun doit chercher Dieu. Autrement dit, la violence c'est cette propension de l'âme à fournir des efforts pour tendre vers la perfection divine. Refuser à l'âme ce mouvement, c'est aussi dire que les pères du désert étaient tout simplement soucieux du charnel, qu'ils n'ont aucunement contemplé la gloire de Dieu à cause de leur volonté acharnée de faire taire la chair pour mieux plaire à Dieu. Comme l'indifférence, le pur amour confirme cette volonté des quiétistes de classer Jésus-Christ dans une sorte de musée de souvenir, car les efforts qui sont ici désormais interdits sont les recommandations de Jésus qui exhortait le peuple à chercher Dieu de toutes ses forces. Dans la querelle qui les oppose, Bossuet fait constater à Fénelon ce qui suit : « Osez-vous nier que, pour exercer le pur amour dont vous vous vantez, il ne faille aimer comme si l'on était sans rédempteur, sans sauveur, sans Christ, et protester hautement que, quand tout cela ne serait pas et qu'on oublierait encore la Providence, la bonté et la miséricorde de Dieu, on ne l'aimerait ni plus ni moins. »²²⁴.

Le quiétisme et le monachisme, bien qu'étant deux mouvements spirituels qui visent la grandeur de l'âme humaine, se distinguent foncièrement non seulement à cause de la place que chacun d'eux accorde à Jésus-Christ dans cette mission d'élévation de l'âme, mais aussi et surtout sur les moyens pouvant conduire jusqu'à celle-ci. Si l'inertie est le moyen court pour que l'âme accède à Dieu selon les quiétistes, pour les moines, le combat quotidien contre le diable est de rigueur.

Cette différence d'approche entre ces deux mouvements devant le péché porte en elle le choix des auteurs de faire renaître par la fiction, dans notre temps, dans un monde en proie à de multiples bouleversements et où la foi traverse une véritable crise, la vie des pères du désert. En effet, s'il est vrai que la pratique de la spiritualité de ces hommes peut aujourd'hui nous paraître

²²³ *Nouveau Testament*, Matthieu, XI, 12.

²²⁴ Bossuet, cité par Denis, (Jacques-François), *Le Quiétisme : querelle de Bossuet et de Fénelon*, Caen, Henri Delesques, 1894, p. 47.

excessive, voire même invraisemblable, le lecteur n'en est pas moins invité à tirer de cette expérience la conclusion qu'il convient de prendre son destin en main pour atteindre sa réalisation. Même si la lutte qui est peinte par les trois romanciers est une lutte spirituelle, il reste que le message qui s'en dégage est celui de la responsabilité de l'homme, face à son avenir et face à son salut. Contrairement au pur amour quiétiste qui est un hymne à la patience, pour ne pas dire à l'oisiveté, le monachisme est une marche en avant, une quête empreinte d'action et d'engagement.

Ces trois romans, écrits à une époque marquée par le matérialisme, voire par une perte des repères moraux, dans un monde marqué par la révolution sexuelle, le triomphe de la société de consommation, apparaissent comme un rappel de la nécessité pour une société d'être fondée sur des valeurs communes telles que la bonté, l'amour, l'humanisme. Sans comparer dans l'absolu notre temps à l'Égypte du IV^e siècle, il se trouve tout de même des similitudes : dans l'antiquité, les anciens dieux renversés par l'avènement d'un Dieu unique, et dans le présent, la libération des mœurs qui renverse totalement les tabous et les interdits. Si le monachisme, dans le premier cas, a constitué un véritable terreau de conservation des valeurs, dans le second cas, les écrivains apparaissent comme des avertisseurs. C'est ce que ne manque d'ailleurs pas de faire remarquer Jean Sévillia : « On passe d'une société, qui est une société de privation, d'effort, d'héroïsme, guerrière, à une société de plaisir, de consommation, d'abondance. Cette grande révolution qui, pour moi, est une révolution philosophique, c'est l'individualisme : l'individu devient la mesure de toute chose. Et tout le monde est très content ! Les femmes peuvent prendre la pilule, les enfants se débarrassent de papa. »²²⁵. Ce propos dénonce une société en plein chaos, où le dérèglement a atteint des proportions inquiétantes, où les mots tel que famille, communauté, perdent de leur sens pour laisser libre court à l'individu, à un égoïsme exacerbé : libre à chacun de voir dans quelle mesure un tel constat est fondé et d'en tirer d'éventuelles conclusions au plan moral.

Le monachisme peut donc être perçu comme l'anti-modèle de cette société de consommation qui renverse tout, qui ne suit plus les anciens modèles de vie et construit un monde entièrement nouveau, un monde où seuls les plus forts parviennent à atteindre leurs objectifs. La consommation à outrance qui, au moins dans les pays riches, caractérise notre époque, rentre donc en totale contradiction avec le régime auquel se soumettent les moines dans le désert, comme le montrent tous les récits qui traitent de cette question.

²²⁵ Sévillia (Jean) et ali. *Mai 1968*, Presses de la Renaissance, 2008.

Dans un autre domaine, alors que la liberté sexuelle était seulement le fait d'une caste particulière de la société égyptienne antique, la révolution des mœurs qui s'est accomplie en Occident à partir des années mille neuf cent soixante, a notamment conduit à laisser à la femme le droit de disposer de son corps comme cela lui semble bon : les lois qui ont légalisé l'usage des moyens de contraception ou l'interruption volontaire de grossesse, si elles n'ont certes pas entraîné à proprement parler une dépravation des mœurs, ont au moins fait sortir du domaine de l'intime des attitudes et des comportements qui, auparavant y restaient confinés.

En aucune manière ces leçons ne délivrent une leçon morale. Ils ne font pas entendre non plus explicitement une condamnation de notre époque. En revanche, il est indéniable que sur tous ces points, ils peuvent conduire le lecteur à s'interroger.

DEUXIÈME PARTIE :
ENTRE EXTERNALITÉ ET RÉÉCRITURE DES SOURCES

Après nous être interrogé sur la question générique dans la première partie, il s'agit maintenant pour nous de mettre en évidence, dans cette seconde partie, le rapport qui se construit entre historicité et fiction dans les trois œuvres. C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre ce titre : entre externalité et réécriture des sources. À l'image de la première partie, cette deuxième partie sera organisée autour de deux chapitres, à savoir : « Du commerce entre les romans et leurs sources », et : « De la réécriture des sources dans les trois œuvres ».

CHAPITRE TROIS :
DU COMMERCE ENTRE LES ROMANS ET LEURS SOURCES.

Dans ce chapitre, nous nous interrogerons sur l'influence de la recherche documentaire engagée par les écrivains sur leur production romanesque. Cette réflexion partira donc d'une interrogation sur la portée biographique des œuvres considérées, puis envisagera la place des auteurs dans l'espace littéraire français ; pour finir, nous esquisserons une réflexion sur la place de chaque œuvre dans l'ensemble de la production littéraire de chaque écrivain. C'est néanmoins en examinant la dimension biographique des trois romans qu'il convient d'ouvrir ce chapitre.

3.1. LA PORTÉE BIOGRAPHIQUE DES TROIS ROMANS.

La biographie peut se définir comme un écrit sur la vie d'une personnalité aussi bien publique qu'anonyme. Elle permet de rendre compte de l'existence de la personne biographiée, mais aussi, de l'époque entière de cette personne. Daniel Madelénat, propose ainsi une « définition dont la seconde partie, mise entre parenthèses, détermine, dans un ensemble général, un sous-ensemble virtuel réservé aux œuvres qui incarnent l'idéal du genre : “Récit écrit ou oral, en prose, qu'un narrateur fait de la vie d'un personnage historique (en mettant l'accent sur la singularité d'une existence individuelle et la continuité d'une personnalité).” »²²⁶

En portant son choix sur le sujet biographié, le biographe vise généralement à porter son regard sur la période de manière générale, mais en s'appuyant sur la vie d'un sujet ; toutes choses qu'illustre Laurent Demanze au sujet de Gérard Macé :

Gérard Macé place en exergue de son entreprise biographique ces lignes du plus célèbre des flâneurs de la modernité, et ancre son livre dans l'anonymat des foules, dans ce monde ouvert par la modernité où l'individu, isolé et esseulé, peut néanmoins se rêver à travers le passant inconnu. La citation convoque ce monde nouveau qui naît au XIX^e siècle, lorsque s'effondrent les communautés traditionnelles, pour laisser place sous la pression démographique à une société urbaine, morcelée et fragmentée. À tous égards, la figure

²²⁶ Madelénat (Daniel), *La Biographie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Littératures modernes, 1984, p. 20.

baudelairienne constitue l'emblème de ce passage traumatique où se croisent et s'articulent l'un à l'autre l'invention hypothétique du solitaire et la genèse de l'intimité.²²⁷

L'entreprise biographique apparaît, à la lumière de ce propos, comme un regard porté non seulement sur un individu, mais aussi sur la société et ses différentes mutations. Le critique nous amène ici à observer chez Macé une critique pertinente du glissement des valeurs provoqué par l'individualisme moderne. La communication biographique va se dessiner dans ces œuvres en esquissant les traits de figures particulières dans une situation sociale présentée comme décadente. Or, comme dans la période évoquée dans le propos de Laurent Demanze, la société représentée dans nos romans comme celle dans laquelle ces œuvres ont été écrites peuvent apparaître comme marquées par un ébranlement fort des valeurs morales.

Dans ce point nous ferons ressortir les éléments qui, dans les textes, nous permettent de penser que ces romans contiennent une part biographique, conformément aux définitions que nous avons rappelées. Il ne s'agira pas d'aborder la biographie comme un genre littéraire, mais de voir comment la fictionnalisation d'un personnage historique peut non seulement rendre compte de la vie dudit personnage et de son temps, mais aussi conduire à l'élaboration d'une réflexion sur la société contemporaine, dans laquelle évoluent les auteurs eux-mêmes. La situation anémique qui est non seulement évoquée par Demanze mais aussi par le monachisme ne fait-elle pas écho à la remise en question généralisée des valeurs dans notre société contemporaine ? Cette question mérite en effet d'être posée ; elle prend son sens dans le contexte d'une société marquée par la libération sexuelle et morale, ainsi que par le renouvellement culturel des années soixante et soixante-dix.

3.1.1. Correspondances entre les modèles tirés des sources et ceux fictionnels.

Les noms des personnages centraux de ces œuvres sont le premier aspect qui conduit le lecteur à estimer être en face d'un roman qui comporte une dimension biographique. En effet, si Jacques Lacarrière nomme son héroïne Marie d'Égypte, il évoque les noms qu'elle porte

²²⁷ Demanze (Laurent), « Gérard Macé : une hantise biographique », in *Biographie et intimité, des Lumières à nos jours*, études réunies et rassemblées par Madelénat (Daniel), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2008, p. 219-220.

traditionnellement, dans la préface : « Que le fantôme de sainte Marie l'Égyptienne (que pour ma part j'ai toujours appelée Marie d'Égypte, Marie des sables, Marie des buffles, Marie des lions...) ²²⁸ ». Dans ce propos, l'auteur annonce déjà qu'il est question d'une personne historiquement identifiable, mais qu'il ne compte pas la désigner comme le font les autres, Sainte Marie l'Égyptienne devenant pour lui Marie d'Égypte. Lacarrière prend donc d'emblée ses distances avec les sources en choisissant de désigner son personnage de cette manière qui lui est propre. La distance prise avec les sources sur le nom se marque également par le fait que Marie est aussi traditionnellement appelée la Pécheresse ²²⁹, alors que Lacarrière tend à oublier cette appellation.

De même, Weyergans décide d'établir une distance entre son personnage et les autres Macaire, ce qui paraît traduire une volonté de brouiller les pistes : « Et puisqu'il était près de Coptos, on prit l'habitude de dire Macaire de Coptos afin de ne pas le confondre avec d'autres Macaire, singulièrement Macaire d'Alexandrie et le Grand Macaire, celui qui édifia un ermitage dans le désert de Scété » ²³⁰. Pourtant, cette quête de singularisation de son héros a ses limites ; l'auteur ouvre ainsi son roman en évoquant l'expiation d'un péché qu'aurait commis ce personnage :

Les moustiques ne cessaient de l'attaquer. Ils étaient gros comme des sauterelles. C'était pour eux qu'il était venu jusque-là. Deux jours avant, dans sa cellule, un moustique l'avait piqué, et lui, qui souhaitait devenir un saint, s'était abandonné à la colère et, s'acharnant sur l'insecte, l'avait tué. En expiation de ce péché, il s'obligea à partir sans délai afin d'exposer pendant quarante-huit heures sa peau nue aux assauts des moustiques qui pullulaient autour du marais de Guébélin ²³¹.

Le choix du supplice : l'exposition du corps aux piqûres des moustiques, n'est pas sans rappeler le récit de Macaire d'Égypte rapporté dans *L'Histoire Lausiaque*, comme en témoigne cet extrait :

Comme il était assis un matin dans sa cellule, un cousin s'étant posé sur son pied le piqua, et ayant ressenti de la douleur, il l'écrasa de la main après qu'il se fut rassasié de sang. Or s'étant accusé comme s'étant vengé, il se rendit dans le marais de Scété, qui est au grand

²²⁸ Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1983 et 1995, p. 1.

²²⁹ Voragine (Jacques de), *La Légende dorée*, Paris, Gallimard, 2004, p. 298.

²³⁰ Weyergans (François), *Macaire Le Copte*, Paris, Gallimard, 1981, p. 23.

²³¹ *Ibid.*, p. 12.

désert, à rester assis nu pendant six mois, là où les cousins, qui sont comme des guêpes percent même des peaux de sangliers²³².

La correspondance entre ces deux faits montre que le romancier a une connaissance précise des exploits ascétiques des deux autres Macaire et, mieux encore, de l'avènement du monachisme. Le Macaire de Weyergans nous apparaît comme un personnage composite, créé non seulement à partir de ses homonymes, mais aussi à partir d'autres moines et probablement enfin à partir de ce que nous pouvons apparenter à des fantasmes de l'auteur. Weyergans compte en effet parmi ses auteurs qui tentent souvent de contourner les concepts ou de mettre en évidence ce qu'il considère comme des limites de ceux-ci. Dans *Trois jour chez ma mère*, livre qui révèle un écrivain hanté par la peur de ne pas réussir à rédiger son roman jusqu'à son terme, alors même que sa publication conditionne la visite du narrateur à sa mère, l'auteur place le lecteur en face d'une difficulté de classification générique. En effet, la lecture de ce roman peut laisser penser qu'il s'agit d'une autobiographie, tant les similitudes entre l'auteur et le narrateur sont nombreuses et significatives. Pourtant, par une subtile dérivation faite sur le nom de l'auteur (Weyergans) et celui du narrateur (« Weyergraf »), Weyergans sort son texte de cette famille de romans, en contournant ainsi l'un des critères définis par Lejeune dans sa théorie de l'autobiographie : le critère d'identité. Cette attitude révèle un autre fantasme de l'auteur, sa quête de la réalisation de soi, presque toujours liée à la mère qui constitue d'ailleurs un des fantasmes fondateurs de l'écrivain.

Cet aspect se retrouve aussi dans le roman qui nous intéresse aujourd'hui, dans la mesure où le narrateur fait du refus de Macaire de se confronter à sa mère, lorsque celle-ci le retrouve dans le désert, le point de départ véritable de sa construction monacale. En effet, le rapport fusionnel qu'il a toujours eu avec sa mère se manifeste à nouveau. En réussissant à rester cloîtré dans son hypogée, Macaire montre sa séparation de plus en plus évidente d'avec le monde.

Dans les propos précédemment cités, Weyergans cherche à détourner son lecteur du soupçon d'une correspondance entre ces deux propos, en revoyant certains détails : « Les cousins » deviennent « des moustiques », ou « six mois » deviennent « quarante huit heures ». À travers ces changements, l'auteur voudrait se soustraire de la biographie afin de s'inscrire pleinement dans la fiction.

²³² *Histoire Lausiaque (Vie d'Ascètes et des pères du désert)*, Palladius texte grec, introduction et traduction française par A. Lucot aumônier des Chartreux à Dijon, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1912, p. 121.

Pour revenir à Marie, cette volonté de mettre en avant les différents noms qui lui sont attribués, Lacarrière cherche tout particulièrement à mettre en avant la Marie plongée dans l'ascèse, la Marie retirée dans le désert et qui vit non plus pour elle-même, mais tout simplement pour faire la volonté du Dieu qui l'a conduite dans ce lieu. La démarche de l'auteur nous semble claire. En mettant l'accent sur la deuxième Marie, il sacralise celle-ci et cette sacralisation ne vise pas autre chose que la démonstration de la puissance de l'amour divin dans un cœur. Le cœur de ce personnage apporte encore un peu plus de lumière sur cette puissance, dans la mesure où il s'agit d'un cœur ayant connu des turpitudes de tout genre.

Andrée Chédid procède de la même manière que Lacarrière. Lorsqu'elle aborde l'histoire de chacun de ses personnages, elle commence par les situer dans le cadre particulier du désert : « Cela faisait neuf ans que Marie s'était réfugiée dans le désert pour y mener sa vie d'anachorète »²³³ ou : « Droit devant elle, les yeux mi-clos, Cyre marche depuis trois jours dans le désert »²³⁴. C'est seulement au fil de la narration que le passé de ces personnages est évoqué. On le voit, Marie est d'abord présentée comme cette femme dévouée à l'ascèse, à la quête d'une vie meilleure dans un autre monde. La qualité de prostituée est ici secondaire. Il serait excessif d'affirmer que les auteurs décident d'effacer le passé de Marie. En revanche, il est patent qu'ils cherchent à affirmer la vie extraordinaire de cette sainte. Or, à partir de cette hypothèse, nous pouvons dire qu'il s'agit là d'un projet biographique, dans la mesure où les auteurs prennent l'engagement de relater, sinon de reconstituer la vie de cette marginale du désert. La dimension biographique rejoint ici la volonté des auteurs de mettre en évidence un modèle d'existence, en relatant un cheminement spirituel et moral qui conduit des turbulences du cœur à la paix de celui-ci dans le désert.

Faire le récit d'une vie suppose la connaissance de la personne biographiée et cette connaissance se manifeste non seulement à travers le nom du personnage, mais plus encore à travers les actes rapportés dans le roman. Dès lors, il convient de se demander quels sont les faits marquants de la vie des héros de ces romans qui sont mis en valeur dans le récit.

L'une des caractéristiques premières de la biographie est qu'elle tend généralement à relater la vie d'une personnalité de manière chronologique, en conduisant de sa naissance à sa mort, comme le souligne François Dosse : « La première période qui s'est attachée aux "vies" prend comme unité de mesure le bios, c'est-à-dire le cycle vital complet qui va de la naissance à

²³³ Chédid (Andrée), *Les Marches de sable*, Paris, Flammarion, 1981, p. 29.

²³⁴ *Ibid.*, p. 14.

la mort ²³⁵ ». Il n'est pas directement question de la biographie dans ce propos, mais de « vies », c'est-à-dire de la première période du genre biographique. S'il convient de parler de première période, c'est en effet que la biographie a évolué dans le temps. Daniel Madelénat distingue ainsi trois moments de cette évolution, comme le rappelle Dosse :

Daniel Madelénat différencie trois paradigmes successifs en différenciant la biographie classique, qui couvre la période de l'Antiquité au XVIII^e siècle ; la biographie romantique, entre la fin du XVIII^e et l'aube du XX^e siècle, qui exprime un besoin nouveau d'intimité, de connaissance du cadre intérieur de la vie familiale ; enfin, la biographie moderne, qui naît du relativisme et de lectures à la fois plus situées historiquement et enrichies des apports de la sociologie et de la psychanalyse²³⁶.

Dans les trois romans, la vie des personnages centraux n'est pas racontée de manière chronologique par les auteurs, mais ceux-ci manifestent une connaissance particulière du sujet. Ils regroupent toutes ces périodes établies par la critique, sans jamais avoir une démarche évolutive dans la peinture de leurs héros. C'est ainsi que Lacarrière et Weyergans ouvrent leurs œuvres en montrant des personnages déjà accomplis dans l'ascèse, montrant ainsi leur intérêt pour cet aspect de la vie de leurs personnages. Pour eux, il s'agit de rendre compte de la vie de Marie et de Macaire dans le désert.

Dans cette perspective, la lecture des sources montre que plusieurs éléments, ou plutôt nombre de traits fondamentaux des personnages, sont tirés de celles-ci. Lorsque Lacarrière parle de Marie la mondaine, nous pouvons lire ce qui suit : « Tu viens d'avoir douze ans et tes premières règles. Ta mère t'a aussitôt menée à l'homme ²³⁷ ». Jacques de Voragine, dans *La Légende dorée*, retrace cette trajectoire de la vie de Marie, qui la conduit de l'enfance à la prostitution : « À douze ans, je suis venue à Alexandrie et là, à dix-sept ans, je me suis livrée aux amours publiques et ne me suis jamais refusée à personne²³⁸. » Si ces deux extraits ne sont pas formellement identiques, il demeure qu'ils délivrent le même message. Dans *La Légende dorée*, l'auteur donne deux indications sur la vie mondaine de Marie : son arrivée en ville et l'âge du début de la prostitution. Or, Jacques Lacarrière lie la prostitution de son personnage à ce premier rapport sexuel orchestré par la mère de Marie. C'est d'ailleurs aussi le cas pour Andrée Chédid. Dans la suite du propos, Jacques Lacarrière inscrit cette attitude de la mère dans une tradition,

²³⁵ Dosse (François), *Le Pari biographique, Écrire une vie*, Paris, La Découverte, 2005, p. 9.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 47.

²³⁸ Voragine (Jacques de), *op.cit.*, p. 299.

suivant laquelle il existe des familles de prostituées. Même en réécrivant cet aspect de la vie de Marie, l'auteur ne s'éloigne pas de la leçon suggérée par ses sources, même si celles-ci se montrent souvent plus laconiques dans la peinture de certains événements de la vie de la biographiée :

Un jour que des gens de la région s'embarquaient pour adorer la sainte Croix à Jérusalem, je demandai aux matelots de me laisser partir avec eux. Mais comme ils me demandaient de payer le passage, je leur dis : "Pour prix du passage, je n'ai rien d'autre à vous donner que mon corps." Et ainsi ils me laissèrent embarquer et eurent mon corps en guise de prix de passage²³⁹.

Dans la source, Marie décide à ce moment de quitter la ville, de quitter sa vie pour aller ailleurs, en usant de son corps comme d'une monnaie d'échange, comme elle le relate à l'abbé Zosime. Dans le roman, le lecteur sera placé en face de la gravité sinon du caractère excessif de la débauche dans ce bateau, le romancier insistant délibérément sur les conditions immondes dans lesquelles Marie était réduite tout au long de cette traversée :

Horrible souvenir. Avec tous ces hommes sur elle. Il y en avait trop, cette fois. Impossible de les choisir vraiment et surtout de les chasser. Et, Pourtant, c'est pour cela qu'elle s'était embarquée. Pour s'éloigner d'Alexandrie, bien sûr, mais aussi pour donner tous les complices possibles à ses fureurs d'amour. Trois cents pèlerins et voyageurs dans ce bateau ! Dans le port, elle avait payé son passage de son corps. Deux fois, puisqu'il y avait deux propriétaires. Dès le départ le « vertige » l'avait saisi et le pont était devenu le lieu d'une véritable orgie. Au point qu'un certain nombre de pèlerins, moins tolérants que d'autres, avaient exigés qu'elle s'en aille exercer ses talents dans la cale. Ou plutôt dans la souille qui servait de cale. Elle avait dû « travailler », là au milieu des rats et des ordures avec deux ou trois hommes en même temps. La plupart avaient le mal de mer et vomissaient sur elle. Une semaine d'amours sordides dans le vomi, le pourri, la nuit fétide de la cale²⁴⁰.

Il ne s'agit pas ici pour l'auteur de donner des indications d'ordre pratique sur ce voyage, mais de dire combien ce voyage a constitué une épreuve éprouvante, voire humiliante pour Marie, même si son comportement s'inscrivait aussi dans une quête du plaisir extrême.

D'une telle quête, il est aussi question dans *Les Marches de sable* où le narrateur prend également beaucoup de temps pour décrire cet épisode de la traversée vers Jérusalem. Il va ainsi

²³⁹ Voragine (Jacques de), *op.cit.*, p. 299.

²⁴⁰ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 136-137.

jusqu'à décrire l'accoutrement de Marie dans le bateau, évoquant « son déguisement – une ample chemise, un capuchon recouvrant ses cheveux bruns serrés en bandeaux... »²⁴¹ Dans chacun des romans, le récit de la manière dont l'héroïne se prostitue sur ce bateau manifeste clairement la portée biographique de ces œuvres. Cette correspondance entre les deux Marie, celle des fictions et celle des sources, c'est-à-dire la vraie Marie, est accentuée aussi par le rejet dont elle fut l'objet devant l'entrée de l'église, une fois arrivée à Jérusalem :

Quand je fus parvenue à Jérusalem et que je me fus rendue avec les autres jusque devant l'église pour adorer la croix, soudain et sans subir d'action visible, je me sentis repoussée et fus empêchée d'entrer à l'intérieur. Encore et encore, je parvins au seuil de la porte, en subissant aussitôt l'affront d'être repoussée. Et pourtant, comme tous trouvaient un libre accès et que personne ne subissait le moindre empêchement, je fis retour sur moi et pensai que cela m'arrivait en raison de l'énormité de mes crimes. Je me mis alors à me frapper sur la poitrine de mes mains, à répandre des larmes amères et à pousser de profonds soupirs du fond de mon cœur. En regardant autour de moi, je vis là une image de la sainte vierge. Alors, je me mis en pleurant à la prier d'obtenir le pardon de mes péchés et de me permettre d'entrer pour adorer la croix.²⁴²

Ce propos, extrait de la même source, *La Légende dorée*, est retranscrit dans *Marie d'Égypte*, et ce, sous la forme d'un propos rapporté. Comme dans la source, il s'agit donc bien pour Lacarrière de donner la parole à Marie, afin qu'elle relate son expérience devant cette église :

J'arrivai jusqu'à la porte de l'église, mais, quand je voulus y entrer, ainsi que le faisaient les autres sans la moindre difficulté, j'en fus empêchée par une Force mystérieuse qui me repoussa au-dehors. Et je me retrouvai toute seule sur la place devant l'église. Pensant que cela était dû peut-être à la faiblesse, je me jetai au milieu de nouveaux arrivants pour entrer avec eux mais en vain : dès que j'atteignais le seuil, la Force mystérieuse me repoussait alors que tous les autres entraient sans peine. Et je me retrouvai une fois de plus rejetée de l'église.

Je m'y repris à trois ou quatre fois toujours en vain. Désespérée, exténuée, car mon corps était tout meurtri à force d'avoir été bousculé par la foule, je me retirai dans un coin de la

²⁴¹ Chédide (Andrée), *op.cit.*, p. 34.

²⁴² Voragine (Jacques de), *op.cit.*, p. 299.

place et je me mis à réfléchir sur la cause qui m'empêchait de voir le saint bois où un dieu était mort pour donner la vie aux humains. Il me vint alors une pensée salutaire²⁴³.

La comparaison et, de fait, la similitude entre ces propos, mettent en évidence la place accordée par l'auteur à sa recherche sur la moniale ; elles révèlent aussi que la biographie est un véritable voyage dans la vie d'un individu. De plus, le biographe, pour donner plus de pertinence à sa vision de la vie de son sujet, invite celui-ci à prendre de temps à autre la parole, comme nous venons de le voir dans la citation précédente.

Si nous avons vu qu'Andrée Chédid procédait parfois comme l'auteur *Des Gnostiques*, la romancière se démarque néanmoins de ce dernier quand il s'agit de faire parler son personnage. Cette façon de faire entendre la voix de la biographiée témoigne aussi de la volonté de l'auteur de rendre plus véridique son discours sur Marie. La biographie, en effet, même si elle est intégrée au roman et donne lieu à un récit, procède d'un souci de vérité : « La biographie ne relève pas seulement de l'art », souligne ainsi François Dosse, qui ajoute : « Elle se veut aussi étayée sur du véridique, des sources écrites, des témoignages oraux. Elle est portée par un souci de dire la vérité sur le personnage biographié. »²⁴⁴

Alors que Lacarrière s'attache d'abord dans son roman à rester fidèle à la vie réelle de la moniale, Weyergans et Chédid, pour leur part, veulent surtout mettre l'accent sur la fiction. Cet aspect trouve notamment sa traduction dans la distance prise par Weyergans avec les deux Macaire, que nous évoquons plus haut. Par-delà cet aspect, Andrée Chédid et François Weyergans manifestent d'une autre manière encore leur volonté de dire au lecteur que cette fiction est fondée sur un véritable travail de recherche. En témoignent, par exemple, les repères chronologiques qui bouclent le roman de Weyergans, ce dernier évoquant alors également des textes écrits par des moines, ou des livres consacrés au monachisme. Dire la vérité sur Marie c'est entreprendre des recherches sur de nombreuses sources, comme l'a fait Lacarrière. Mais entreprendre la biographie d'une personne, c'est toujours déjà porter un regard sur le monde, sur une époque, car, comme le dit Dilthey : « l'histoire universelle est la biographie, on pourrait dire presque l'autobiographie de l'humanité²⁴⁵. » Dès lors, il est légitime de se demander en quoi la vie relatée dans ces fictions rend compte de l'histoire du monachisme primitif en orient.

²⁴³ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 135-136.

²⁴⁴ Dosse (François), *op.cit.*, p. 61.

²⁴⁵ Aron (Raymond), *La philosophie critique de l'histoire* (1938), Julliard, 1987, p. 98.

3.1.2. La vie des personnages des trois fictions ; expression de l'histoire de leur époque ?

La biographie est marquée par son hybridité entre production scientifique et production artistique, entre Histoire et littérature. En entreprenant une biographie, l'écrivain est conduit vers un travail de recherche fondé non seulement sur des sources écrites, mais aussi sur des témoignages. À travers le premier point consacré aux similitudes entre les personnages sujets des romans et ceux décrits par les sources, nous avons cherché à mettre en lumière le travail de recherche mené par les romanciers. Dans ce second point, il s'agira maintenant pour nous de voir comment ce travail révèle aussi l'histoire de toute une époque.

La vie de tous les personnages des fictions que nous étudions est inscrite dans un espace historique et géographique bien défini : « Les lieux, l'époque où tu vécus : ce désert d'Égypte, cette ville d'Alexandrie que tu désiras tant puis que tu refusas, ce siècle quatrième où l'histoire inverse son sens et son signe en se faisant chrétienne²⁴⁶ ». Ce propos du narrateur de *Marie d'Égypte* montre que la vie de Marie se confond totalement avec toute son époque. En effet, le quatrième siècle égyptien est marqué par l'avènement du christianisme dans un pays où le paganisme s'imposait comme principale croyance. La première vie de Marie, marquée par la prostitution, est marquée par l'insouciance, la liberté, bien loin encore de la rédemption permise ensuite par la conversion au christianisme ; c'est aussi vrai du personnage de Lacarrière que de celui de Chédid. Si la prostitution dit ou dénonce la liberté des mœurs, Weyergans, à travers son personnage principal, dévoile pour sa part un autre aspect de l'existence dans cette même Égypte : l'esclavage, la pauvreté et la misère. La situation de Macaire, de ce point de vue, n'est pas essentiellement différente de celle des deux Marie, car sa vie est marquée par le vagabondage sinon par l'errance. Si son vagabondage n'est pas sexuel, il le conduit à exercer diverses professions, puisqu'il est successivement pilleur de tombes, apprenti magicien, boulanger...

L'égyptien vivait dans une liberté totale et pour ainsi dire dans une sorte d'insouciance de l'au-delà ; il consommait ses désirs sans la moindre modération, sans le moindre frein, d'une façon totalement libre. Dans ce contexte, la ville n'est rien d'autre que le lieu où les désirs connaissent leur réalisation. La ville apparaît comme un lieu de débauche, comme le montre bien ce propos du narrateur de *Marie d'Égypte* : « Capitale de la volupté : Alexandrie. Capitale des

²⁴⁶ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 20.

désirs. Des déviances. Tous les amours y avaient cours : l'amour fou, lubrique, angélique, démoniaque, platonique, primate, vénal, anal, homo, hétéro, lesbien, pédophile, nymphophile, zoophile même (assez naturel dans un pays où les animaux passaient pour le réceptacle des dieux²⁴⁷ .» Elle est aussi pour Macaire un lieu de pénitence, de souffrance. Réduit à l'esclavage à dix huit ans, contraint à la production de sperme pour satisfaire les desseins sadiques d'un vieux magicien sans vergogne, Macaire fait l'expérience de la débauche et connaît la déchéance dans la ville.

La description du quartier dans lequel l'héroïne de Jacques Lacarrière exerce son métier participe elle aussi de cette vision critique de la ville. En effet, ce quartier, marqué tout à la fois par la misère et par la luxure, est le reflet de la misère des couches populaires égyptiennes auxquelles appartient Marie. Ce lieu presque infernal qu'est la ville est l'environnement dans lequel Marie vit ses désirs : « Et toi, Marie, qui râle d'amour jour et nuit dans ta pièce. Ici, nul bruit humain ne gêne. Cris, râles ou pleurs, tout s'exprime au grand jour. La misère n'a que faire de la pudeur et des cloisons. Elle est ouverte et nue comme la cour, le désert, le ciel. Les gosses du voisinage sont depuis longtemps habitués à tes râles. Ils les imitent même dans leurs jeux, certains jours²⁴⁸ . » L'auteur met ainsi l'accent sur la dépravation qui règne dans cet espace où le sexe est consommé en public. Cette évocation vérifie au demeurant le constat de Hugo qui, parlant de l'art, disait : « L'Art n'a que faire de menottes, de lisières et de bâillons, il dit à l'homme de génie, va, et le lâche dans ce grand jardin de poésie où il n'y a pas de fruit défendu »²⁴⁹ . L'art est un espace de liberté, nous laisse entendre Victor Hugo. De même, Lacarrière suggère que la ville d'Alexandrie est un espace situé par-delà le bien et le mal, où tout est permis, où rien n'est défendu. Mais à l'inverse de la liberté artistique, la liberté dont jouissent les habitants de la ville n'est que licence. La luxure devenant le quotidien des enfants, les jeux de ces derniers miment les ébats des prostituées et de leurs clients.

La ville est aussi un lieu d'abandon pour un personnage comme Cyre : victime d'une tentative de viol, elle n'a pu trouver aucune oreille compatissante. Au-delà du personnage de Cyre, Chédid, tout comme Lacarrière, présente la ville comme un lieu de violence, de corruption, de dépravation, qui ne laisse aucune chance à tous ceux qui espèrent encore de l'homme le meilleur. En témoigne encore, la situation de la famille d'Andros qui se trouve divisée, séparée

²⁴⁷ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 45.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 55-56.

²⁴⁹ Hugo (Victor), *Les Orientales*, in *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris, 1829, p. 101.

par le deuil d'un de leur fils : la douleur que connaît cette famille est révélatrice du mal de tout une époque, de tout un pays.

Dans son article intitulé : *Initiation au monachisme des premiers siècles chrétiens : Egypte et Palestine*, la sœur Véronique Dupont nous montre que le monachisme connaît un essor véritable avec la fin des persécutions qui résulte de l'Edit de Milan :

Baptême, martyre, vie monastique sont de même nature, une unique vocation. Le monachisme est né dans les Eglises lorsque les persécutions sévissaient encore. A la fin des grandes persécutions (Edit de Milan, en 313), on va présenter le moine comme un substitut du martyr pour faire saisir qu'il s'agit du même mystère, enraciné dans la participation à la mort et à la résurrection du Christ. Il ne s'agit pas d'un lien historique, comme si la vie monastique était liée à un affaiblissement de la ferveur dans les communautés chrétiennes après les persécutions, mais la fin des persécutions favorise le développement du monachisme au grand jour. La vie monastique va alors se propager comme une traînée de poudre.²⁵⁰

C'est bien ce que montrent les romanciers que nous étudions. Les récits de vie qu'ils proposent amènent le lecteur à constater que le monachisme apporte une réponse différente de celle que proposent en effet les croyants restés dans les lieux urbains. Véronique Dupont parle elle-même dans cet article du fanatisme qui sévit parfois même dans les milieux monastiques, à travers l'exemple de ceux qu'elle nomme : « Les encrates ». Son analyse accrédite plus généralement l'idée selon laquelle le IV^e siècle est particulièrement lié aux persécutions, à la violence : cette époque est d'abord celle où la mondanité prend le pas sur l'idéalisme chrétien, ce dont rend compte, dans les trois romans, l'existence initiale de chacun des personnages. Seule la contemplation par le moyen du monachisme va donc véritablement donner tout son sens à l'idéal chrétien dans la société égyptienne de ce siècle.

La mondanité de la première Marie et du jeune Macaire et partant, de leur époque, n'est pas liée exclusivement à la prostitution et à la décadence de la ville : elle découle aussi du regard de la société sur ces nouveaux croyants. Les chrétiens sont perçus comme des gens peu sociables, qui ne s'occupent nullement de leur corps et le traitent au contraire avec une grande négligence. C'est encore à travers le regard de Marie que le narrateur donne le sentiment des

²⁵⁰ Dupont (Véronique), *Initiation au monachisme des premiers siècles, Egypte et Palestine*, http://eocf.free.fr/text_cours_monachisme_egypte_1.htm

Alexandrins sur les chrétiens ; il s'agit tout particulièrement ici de ces frères qui viennent du désert :

Sans bien les connaître, Marie évitait d'instinct les gens du désert. Pas les nomades, qui, eux, ne venaient jamais jusque chez elle, mais ces prétendus chrétiens échevelés, sales et fanatiques toujours vêtus de loques ou de tissus grotesques. Avec leurs habits et leur corps crasseux, leur odeur de momie en décomposition, ils apportaient avec eux un monde repoussant et incompréhensible, un monde délabré et surtout inhumain dont Marie pressentait qu'il la rejetait tout entière, elle, son corps, son désir, ses plaisirs.²⁵¹

La population d'Alexandrie, bien que tolérante, se méfiait des chrétiens non pas à cause de leur croyance, mais à cause de leur attitude qui consistait à refuser les manifestations courantes de la sociabilité.

La seconde Marie va pour sa part permettre au lecteur de voir comment le christianisme, par le biais du monachisme, est quasiment devenu une mode. Du moins, on constate à cette époque une démocratisation du phénomène monacal, conformément à ce que signalait Véronique Dupont au sujet de l'Edit de Milan. À ce moment, de nombreuses personnes prennent la route du désert et s'engagent dans une vie contemplative, alors que rien ne semblait les y prédisposer. Il s'agit d'un tournant historique majeur, à l'issue duquel le monachisme primitif va apparaître comme l'un des faits les plus marquants de cette époque.

Le personnage de Marie illustre la situation de ces personnes à qui il ne semblait pas envisageable tout d'abord de pouvoir embrasser la vie monacale. Or, l'auteur, en faisant partir son héroïne dans le désert et en la peignant comme une ascète digne de l'héritage spirituel d'un Saint-Antoine, cherche à montrer que cette quête du nouveau Dieu pouvait toucher tout le monde, y compris les personnes les plus ancrées dans la mondanité. C'est la raison pour laquelle Andrée Chédid insiste délibérément sur la sensualité de Marie : « Marie aimait mieux le vin qui vous soulève de terre. Marie préférait la sensualité qui vous sort de votre peau »²⁵². Le lecteur est en droit de se demander ce qui attirait tant les gens vers ce Dieu, alors même que les chrétiens pouvaient leur paraître inquiétants. « Ce sont des fous ces Frères chrétiens. Ils me font peur. Un jour, ils nous tueront tous, même nous. Le Christ a dit qu'il fallait aimer même ses ennemis. Ce ne sont pas de vrais Chrétiens, ces Frères, sont...²⁵³ », dit en effet une sœur à Marie : cette

²⁵¹ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 60.

²⁵² Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 36.

²⁵³ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 120.

violence, ce fanatisme des nouveaux convertis, auraient logiquement dû engager Marie à poursuivre sa vie de jouissance mondaine. Mais la conversion de Marie, comme celle d'autres personnes au cours de ce siècle, trouve son explication dans le prêche de Jésus-Christ, plus fort que cette violence même : « Telle qu'elle fut prêchée par Jésus et propagée par les Apôtres, la religion nouvelle, en effet, n'avait pas pour but de conquérir le monde temporel et de s'installer dans l'Histoire mais au contraire de prêcher l'avènement prochain du Royaume des Cieux, la fin du monde d'ici-bas, la mort de l'Histoire²⁵⁴ ». C'est précisément pour mourir au monde que Marie quitte son ancienne vie et rejoint le désert. Il en va de même de tous ceux qui choisirent cette existence tout au long de ce siècle, ainsi qu'en témoigne cet extrait de *Macaire Le Copte* : « Il réussissait ce qu'il s'était promis de faire depuis plus de quarante ans : non seulement mourir au monde, mais que le monde soit mort pour lui²⁵⁵ ».

L'Histoire de cette époque, c'est aussi et principalement l'avènement du christianisme comme religion principale en Égypte. Les violences exercées par les chrétiens ne sont évidemment pas gratuites : elles participent du projet d'asseoir la domination du christianisme sur des religions relevant d'une certaine manière du paganisme, qui célébraient tantôt les animaux, tantôt le Nil et même des arbres. Le récit de Lacarrière retranscrit ainsi l'effondrement de tous les dieux autochtones :

En ce temps-la dit le narrateur, les dieux anciens hésitaient encore à quitter l'Égypte, à regagner le ciel inconstant que les hommes leur avaient construit dans leurs rêves. Car ces hommes, à part une poignée de fidèles, ces humains ne voulaient plus d'eux. Quand ils offraient encore des sacrifices ou qu'ils murmuraient des prières, c'était avec des gestes si absents qu'on eût dit une pièce de théâtre interprétée devant un public endormi²⁵⁶.

Dans le roman de Chédid, cette chute des cultes autochtones est symbolisée par la démolition du temple de Sérapis, symbole de la puissance des dieux égyptiens et de leur croisement avec d'autres civilisations, notamment grecques et romaines.

L'avènement du christianisme en Égypte au cours de ce siècle n'est pas exclusivement lié à l'abandon des dieux anciens, comme le montre l'extrait précédemment cité. Il a aussi été rendu possible par la tolérance du peuple égyptien, qui acceptait assez bien l'intrusion de toutes les croyances religieuses d'autres peuples. En effet, avant le christianisme, les dieux Grecs et

²⁵⁴ Lacarrière (Jacques), *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Arthaud, 1961, p. 29-30.

²⁵⁵ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 169.

²⁵⁶ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 23.

Romains eux-mêmes ont été en quelque sorte assimilés par les Égyptiens : Sérapis, par exemple, était un croisement du Zeus Grec et du Jupiter Romain, alors que les Égyptiens célébraient le dieu Apis, invoqué pour la guérison des malades. Cette tolérance va permettre aux chrétiens d'imposer leurs croyances, en détruisant peu à peu tous les lieux dédiés à la célébration des dieux mondains.

Le roman de Laccarière met très bien en évidence le rôle joué par la tolérance native des Égyptiens dans cette intrusion de la religion chrétienne dans ce pays : « Il en est toujours ainsi avec la tolérance : elle ne peut par nature lutter contre le fanatisme. Les Égyptiens d'Alexandrie avaient adopté Christ, le nouveau dieu, comme ils avaient adopté les dieux syriens, phéniciens, grecs et romains²⁵⁷. » Cette tolérance qui, à plusieurs égards, peut être considérée comme la cause de la disparition du paganisme en Égypte, peut largement s'expliquer par la dimension cosmopolite de la ville d'Alexandrie, ville où se croisaient et se mêlaient plusieurs civilisations et plusieurs coutumes, comme le montre bien le mélange de dieux étrangers et de dieux locaux, plus anciens.

À travers l'histoire de leurs personnages, ces romans abordent non seulement la question du monachisme au IV^e siècle, mais aussi l'histoire de toute cette époque. Le lecteur y découvre qu'en ce temps là, l'Égypte faisait partie de l'Empire Romain, tout en subissant ou en ayant subi les influences de plusieurs autres civilisations. La biographie n'est donc pas seulement la représentation d'une vie à des fins de divertissement ou d'édification : elle permet aussi de dire la vérité d'une société, d'une époque, voire esquisser l'histoire d'une communauté, d'une cité, de l'humanité, en racontant la vie d'un individu singulier. Les personnages centraux de ces œuvres permettent au lecteur contemporain de reconsidérer la spiritualité dans les déserts d'Égypte, mais aussi l'histoire de la ville d'Alexandrie et de l'Égypte d'une manière générale. Il reste cependant à déterminer dans quelle mesure ce regard rétrospectif peut constituer une réflexion sur la société actuelle.

²⁵⁷ Lacarière (Jacques), *op.cit.*, p. 54.

3.1.3. La tentation biographique : pour une réflexion sur l'époque actuelle ?

Les trois auteurs peignent chacun une vie ou des vies. Il s'agit bien de biographies, dans la mesure où ces récits sont centrés sur des personnages le plus souvent identifiables dans le temps et dans l'espace. Mais comme nous l'avons signalé au début de ce chapitre, ce projet biographique apparaît comme investi d'une autre mission que celle qui consiste tout simplement à relater une existence, la vie d'un homme : celle de provoquer une réflexion critique sur l'époque contemporaine.

Dans la préface de son œuvre, Lacarrière, pour justifier son projet de raconter la vie d'un personnage antique, Marie l'Égyptienne, emploie le verbe « hanter » : « Que le fantôme de sainte Marie l'Égyptienne (que pour ma part j'ai toujours appelée Marie d'Égypte, Marie des sables, Marie des buffles, Marie des lions) ressurgissent périodiquement du désert pour venir *hanter* notre époque, voilà qui devrait rassurer tous ceux qui déplorent le matérialisme insolent de ce siècle »²⁵⁸. Ce verbe nous interpelle tout particulièrement parce qu'à travers lui, et à travers le mot « fantôme », dans le même propos, l'auteur fait de la sainte un spectre voué à conduire l'homme à s'interroger sur sa propre conduite. La conclusion de ce propos est claire : la mission précise de ce spectre serait de montrer au monde l'opulence et de dénoncer l'hyperconsommation de ce siècle. De fait, les lecteurs sont invités à déduire que ce retour du désert du fantôme de Marie, tout comme celui des autres personnages liés à cet espace, est là pour dénoncer la faillite spirituelle d'une société moderne matérialiste. Il apparaît nécessaire que cette société soit hantée par un esprit sanctifié pour qu'elle retrouve les valeurs perdues. Reste alors à déterminer ce qui caractérise particulièrement cette société et qui détermine l'apparition de tous ces spectres.

Le bavardage ; un mal de ce siècle.

En abordant le point sur les valeurs dans cet espace qu'est le désert au chapitre précédent, nous avons montré que le silence constitue pour les moines une valeur fondamentale. Macaire, Cyre puis Marie ont, à un moment donné, de leur existence fait vœu de silence. En mettant en

²⁵⁸ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. I.

évidence la nécessité d'écouter et de se taire qu'implique l'entreprise monacale, les auteurs présentent implicitement leur époque, la nôtre, comme une époque polluée par le bavardage et par le flux verbal. Tel est particulièrement le cas dans l'espace urbain, où la communication verbale, notamment, se déploie tous azimuts, le désert demeurant pour sa part cet espace où s'entend toujours le silence.

Certes, cette réflexion ne se donne pas directement à lire comme telle dans les trois textes, mais il reste qu'aucun de ces romans ne met en scène des personnages citadins capables d'écouter, à l'exception du personnage de Jonahan, mis en scène par Andrée Chédid. En effet, le narrateur, par la voix de Marie elle-même, nous laisse entendre que ce personnage est le seul à qui cette courtisane pouvait parler de ses turpitudes intérieures : « Durant cette période nous dit-il, Maris s'usa à dissimuler les marques de sa métamorphose, et n'en souffla mot à personne. Sauf à Jonahan. À lui, elle parlait presque chaque jour. Parce qu'il savait écouter... »²⁵⁹. Ce personnage est nettement à part, sinon marginalisé : même le jeune Rufin, conduit vers l'autel sacrificiel, est invité à prendre la parole par une autre condamnée, Maura. Il se trouve ainsi amené à parler afin de louer Dieu et de le remercier d'avoir fait d'eux ses martyrs.

Ce point de vue qui consiste à faire du désert l'espace de silence et de la méditation est aussi celui de Théodore Monod qui, dans une certaine mesure, apparaît avoir joué lui aussi le rôle du spectre annonciateur, lui qui a personnellement vécu l'expérience du désert. Dans nombre de ses écrits, cet ermite de notre siècle nous rappelle que l'homme se perd dans le flux de la parole, dans l'inutilité de celle-ci. Son témoignage sur la vie érémitique et particulièrement sur la vie au désert nous amène à comprendre que cet espace hostile est effectivement celui du silence, de la quête de l'utile, du bien de l'âme, comme il le rappelle lui-même : « Le Sahara nous enseigne à ne pas gémir, à ne pas parler inutilement. Les mots inutiles nous intoxiquent. Le silence d'ailleurs fait partie de beaucoup de règles religieuses. Le désert, comme le diocèse, vous ponce l'âme, vous apprend les gestes en symbiose avec le corps, une certaine lenteur intérieure. »²⁶⁰. Cet extrait du *Chercheur d'absolu* montre que même de nos jours, le silence reste primordial pour l'édification de l'âme et, surtout, que le désert demeure l'espace idéal pour vivre cette expérience. C'est ce que laisse par ailleurs entendre une parole de sagesse propre au peuple Touareg²⁶¹ : « Celui qui ne connaît pas le silence du désert, ne sait pas ce que c'est le

²⁵⁹ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 41.

²⁶⁰ Monod (Théodore), *Le Chercheur d'absolu*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1997, p. 54.

²⁶¹ Les Touaregs sont un peuple nomade qui vit dans le désert du Sahara et au Sahel. On les rencontre notamment en Algérie, en Lybie, au Mali, au Niger et au Burkina Faso.

silence ». Mieux encore, Théodore Monod, en vantant le silence, suggère aussi que la parole est parfois, sinon très souvent, source de malheur. En évoquant le caractère néfaste, corrompateur, de la parole, Monod reprend à son compte la tradition biblique ; ainsi, l'Épître de Jacques dit :

La langue aussi est un feu, c'est le monde de l'iniquité. La langue est placée parmi nos membres, souillant tout le corps, et enflammant le cours de la vie, étant elle-même enflammée par la géhenne. Toutes les espèces de bêtes et d'oiseaux, de reptiles et d'animaux marins, sont domptées et ont été domptées par la nature humaine ; mais la langue, aucun homme ne peut la dompter ; c'est un mal qu'on ne peut réprimer ; elle est pleine d'un venin mortel. Par elle nous bénissons le Seigneur notre Père, et par elle nous maudissons les hommes faits à l'image de Dieu. De la même bouche sortent la bénédiction et la malédiction. Il ne faut pas mes frères, qu'il en soit ainsi²⁶².

Le propos de Monod apparaît ainsi sous-tendu par une réflexion sur la communication dans notre société. Il dénonce une forme de communication qui ne se dirige pas toujours vers l'essentiel, vers l'utile : l'homme se perd trop souvent dans de longues péroraisons sur des sujets factices, sur des choses éphémères, reléguant de fait l'essentiel, d'ordre spirituel, au second plan. C'est dans ce contexte qu'il paraît important sinon urgent pour Lacarrière, Weyergans et Chédid de faire ressurgir dans notre temps les spectres des « *Hommes ivres de Dieu* ». Nous pouvons d'ailleurs nous demander si finalement le silence et, partant, la construction d'un rapport particulier avec la divinité, n'est possible qu'au désert. En réponse à cette question, Monod, dans le même ouvrage, suggère qu'il n'existe pas de lieu spécifique pour atteindre l'absolu :

Adolescent, j'ai beaucoup écarté Dieu pour ne conserver que le Christ. Mon christianisme était très christocentrique. D'autant plus que j'ai échappé à une existence bourgeoise grâce à une vie érémitique et ascétique qui se prolongeait également hors du désert. Car il n'est pas besoin d'un support spatial particulier, excentré de la ville, pour atteindre l'au-delà, l'éveil, la vérité. Le chemin de l'absolu peut se révéler en méditant, en priant dans le métro²⁶³.

Cette réponse résulte de sa double vie d'homme du désert : celle de l'ermite, de l'ascète, d'un côté, celle du chercheur, du savant qu'il est par ailleurs, de l'autre. Cette double existence le conduisait, il faut le dire, à souvent revenir vers la ville. Mais par-delà cet état de fait, Théodore Monod célèbre bien les vertus du désert, en vantant la solitude qu'elle offre non seulement au savant, mais aussi et surtout au moine :

²⁶² *Nouveau Testament*, Jacques, III, 6-10.

²⁶³ Monod (Théodore), *op.cit.*, p. 41.

Le Sahara libyque m'intéresse beaucoup en raison de son infinie solitude, de son aridité. Nulle végétation. Son éloignement le préserve des envahisseurs touristiques. Ici, j'ai le sentiment presque palpable de la montée de la vie et de l'esprit. Plus de machine à abêtir les hommes, plus de frivolité, de médiocrité. Nous voici enfin seul avec le réel, la vérité. Enfin la demeure que nous sommes s'arrime avec le roc²⁶⁴.

Dans cet extrait, nous découvrons une autre facette de Monod. En effet, si, d'une manière générale, il considère que l'édification d'une âme peut se faire partout, dès lors que nous avons la possibilité d'être en situation de méditation, il s'avère que le désert exprime ou plutôt dévoile pour lui le réel, la vérité.

Il évoque ainsi l'homme qui est en quête de calme, qui cherche à concentrer son esprit sur les choses les plus utiles non seulement pour le bienfait de l'âme, mais aussi pour mieux cerner l'origine de l'homme, comme il le laisse entendre ici : « Cette vie d'ermite et de chercheur m'a donné le goût, non d'être spécialiste, mais un encyclopédiste orienté vers le point de départ de l'aventure humaine »²⁶⁵. Le moine a conduit le savant à se taire, à fuir l'exposition médiatique qui représente aujourd'hui le couronnement d'une carrière scientifique. Lorsqu'il prend la parole, notamment dans ses ouvrages, c'est toujours pour exhorter l'homme à prendre conscience de l'attention que chacun doit porter à la nature, pour l'engager à arrêter de souiller le monde.

Trêve de bavardage semblent nous dire aussi les trois romanciers. Marie ne fuit-elle pas l'Abbé Zosime de peur de souiller l'âme de ce dernier par les paroles qui rendront compte de son ancienne vie ? La Marie de Chédid ne prend-elle pas le silence de Cyre afin que cette dernière recouvre pour une dernière fois la parole ? Et cette prise de parole n'est-elle pas édifiante pour ceux qui les entendent ? Ces romans contiennent une invitation à biffer la parole inutile, la parole frivole, afin de mieux faire résonner une parole féconde, pleine de sens, utile.

L'hyperconsommation

C'est un fait établi que la société occidentale actuelle, celle de nos romanciers et de leurs lecteurs, est une société de consommation. Il se trouve que cette consommation atteint des proportions qu'on peut juger néfastes pour l'homme comme pour le monde, en s'apparentant à

²⁶⁴ Monod (Théodore), *op.cit.*, p. 68.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 55.

une *hyperconsommation*. L'homme exploite et même détruit tout sur son passage, sans jamais se soucier véritablement de son avenir. Cette consommation qui s'apparente à la destruction n'épargne rien, même pas le désert, de plus en plus dévasté par l'homme. Alain Rebourg ne se prive pas d'en faire le constat ; il parle ainsi de l'action de l'homme dans le désert d'Égypte, particulièrement après la découverte du site des Kellia : « Mais, à peine revenu à la lumière, cet ensemble, unique dans le monde chrétien par son étendue, est la proie des hommes-travaux d'irrigation en vue de la bonification des terres, ligne de chemin de fer- et surtout de la nature- dès leur dégagement, les murs de brique s'écroulent, entraînant dans leur chute peintures et inscriptions murales »²⁶⁶. Que notre consommation soit outrancière, cela n'a nullement échappé aux écrivains qui, en évoquant le mode d'existence frugal de leurs personnages dans le désert, portent un regard critique sur l'avidité de notre siècle. Dans ces romans s'esquisse implicitement une comparaison entre la parcimonie qu'impose non seulement le désert en tant qu'espace marqué par l'inabondance, par la rudesse des conditions d'existence d'une part, et la soif de consommation qui caractérise la modernité. Si le désert, comme nous venons de le dire, est un espace marqué par la sécheresse et donc par le manque, se retirer au désert engage l'homme à apprendre à mieux gérer les ressources que lui offre la nature. C'est bien ce que suggère, là encore, Théodore Monod :

Le désert c'est aussi l'apprentissage de la soustraction. Deux litres d'eau et demi par personne et par jour, une nourriture frugale, quelques livres, peu de paroles. Les veillées du soir sont consacrées aux légendes, aux contes, au rire. Le reste appartient à la méditation, au spirituel. Le cerveau met le cap en avant. Nous sommes enfin débarrassés des futilités, des inutilités, des bavardages. L'homme, cette étincelle entre deux gouffres trace ici un chemin qui s'effacera après son passage²⁶⁷.

Cet ermite, comme ses pairs peints dans les fictions, fait du désert le lieu où s'esquisse un avenir possible pour l'homme, invité à cultiver sa capacité de restriction.

²⁶⁶ Rebourg (Alain), *Les Moines du désert des Kellia*, in *Dossiers Histoire et Archéologie*, n° 133, Dijon, décembre 1989, p. 4.

²⁶⁷ Monod (Théodore), *op.cit.*, p. 55.

3.2. LES AUTEURS DANS LE CHAMP LITTÉRAIRE FRANÇAIS

S'interroger sur le champ littéraire, quel que soit l'espace choisi, revient toujours déjà à se référer aux travaux de Pierre Bourdieu, le père fondateur de la sociologie de la littérature. Ses travaux, et notamment *Les Règles de l'art*, conduisent à comprendre qu'il est nécessaire de reconstruire l'univers social dans lequel est produite une œuvre pour en saisir les enjeux. Cet univers est très souvent inscrit, représenté dans l'espace même du texte littéraire :

Si l'attention au sensible convient parfaitement lorsqu'elle s'applique au texte, elle conduit à manquer l'essentiel lorsqu'elle se porte sur le monde dans lequel il est produit. L'effort pour rendre la vie aux auteurs et à leur environnement pourrait être d'un sociologue et il ne manque pas d'analyse de l'art et de la littérature qui ce donne pour fin de reconstruire une « réalité » sociale susceptible d'être saisie dans le visible, le sensible et le concret de l'existence quotidienne²⁶⁸.

Autrement dit, la sociologie de la littérature s'assigne la mission d'établir voire de rétablir cette réalité sociale que transcrit le texte littéraire. C'est donc dans cette perspective que Bourdieu théorise la notion du champ, afin de mettre en lumière les différents rapports qui régissent un domaine particulier, soit, pour ce qui nous intéresse, le monde de la production d'objets culturels : l'art et la littérature. Dans le champ littéraire, ces rapports sont souvent antagoniques, puisqu'ils opposent deux catégories : les dominants et les dominés.

La notion de champ, si l'on s'en tient toujours à Bourdieu, recouvre l'ensemble des liens, des réseaux qui se forment, se construisent entre les différents acteurs de la vie littéraire. Ces liens conduisent les écrivains à se positionner dans le champ afin d'atteindre une certaine reconnaissance, une renommée : « La pratique de l'écrivain nous dit M. Cohen, est ainsi surdéterminée par des relations de concurrence avec ses contemporains, qui doivent répondre aux mêmes codes et contraintes : les écrivains se positionnent en effet en fonction les uns des autres et font tout leur possible pour obtenir une reconnaissance littéraire et ou succès

²⁶⁸ Bourdieu (Pierre), *Les règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, p. 13.

commercial »²⁶⁹. Dans cet article, la critique décrit ces postures adoptées par les écrivains pour atteindre cette reconnaissance dont elle parle ici.

Dans cette même perspective, il s'agit donc maintenant de comprendre le positionnement des trois romanciers étudiés dans cette thèse à l'intérieur du champ littéraire français ou francophone. Il s'agira en l'occurrence de nous interroger sur les rapports qu'ils entretiennent avec les autres acteurs du champ, sur le positionnement ou les stratégies qu'ils ont mises en œuvre pour atteindre la reconnaissance dans le champ littéraire ; pour finir, nous nous intéresserons au rôle de ces écrivains dans la construction et la transmission des valeurs par le biais de la littérature.

3.2.1. Rapports entre les auteurs et les autres agents du champ littéraire

Des écrivains et des éditeurs

Dans le champ littéraire, le monde de l'édition fait partie des acteurs dominants, dans la mesure où c'est aux éditeurs qu'il revient la décision de publier ou non un manuscrit. De plus, si au début du XIX^e siècle un écrivain n'avait pas toujours un éditeur attitré, cela a bien changé au cours du vingtième siècle, à mesure que se mettait en place le monde de l'édition que nous connaissons aujourd'hui, tel que le décrivent les auteurs de : *Histoire littéraire*²⁷⁰. Dans cet ouvrage, les auteurs montrent que l'univers de l'édition se structure véritablement à la fin du XIX^e siècle : « Vers la fin du siècle, les accords juridiques entre la France et la Belgique (1854) et la fixation des auteurs rapprochent les sphères éditoriales du monde de l'édition actuelle »²⁷¹.

Si la structuration du monde de l'édition est aujourd'hui incontestable et qu'il participe pleinement à l'émergence des auteurs en les fidélisant, force est aussi de constater que c'est un monde marqué par des rivalités, des antagonismes internes. On assiste à une lutte féroce entre les grands éditeurs, qui sont généralement des structures ayant un capital considérable et qui attirent les plus grands écrivains, et les plus petits éditeurs qui, eux, ont moins d'arguments financiers.

²⁶⁹ Cohen (Margaret), «Reconstruire le Champ littéraire », *LHT, Y a-t-il une histoire littéraire des femmes ?*, Traductions, publié le 01 janvier 2011 [En ligne], URL : <http://www.fabula.org/lht/7/index.php?id=187>.

²⁷⁰ Dupont (Didier), Reuter (Yves) et Rosier (Jean-Maurice), *Histoire littéraire*, Louvain, Duculot, 1990.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 104.

Soulignons à toute fins utiles que cette lutte existe aussi du côté des auteurs qui cherchent des éditeurs confirmés, en se positionnant dans le but d'émerger, d'exister, d'être reconnu comme écrivains.

Claude F. Poliak, dans son ouvrage intitulé *Aux frontières du champ littéraire, sociologie des écrivains amateurs*²⁷², montre ainsi comment tous ceux qui prétendent à être reconnu dans le champ mettent tout en œuvre pour y accéder. Dans sa démonstration, elle montre notamment que cette quête de reconnaissance passe très souvent par la participation à des concours qui ne sont pas toujours le fait des structures appartenant directement au champ littéraire, comme par exemple la société France loisirs qu'elle prend ici pour référence. Si son étude montre la difficulté de la situation des écrivains dits amateurs, elle ne permet pas toujours de voir si l'obtention d'un prix à ce type de concours garantit toujours la signature auprès d'un éditeur de premier plan et donc l'accession au champ. En revanche, elle met bien en évidence l'intérêt pour une société comme France loisir d'organiser de tels événements. En effet, les aspirations commerciales justifient sans nul doute la publication d'écrivains amateurs aux ambitions littéraires que nous pouvons qualifier de populaires. Cet ouvrage, en mettant l'accent sur la situation difficile des écrivains amateurs qui croient trouver dans ces concours une hypothétique reconnaissance, nous permet de comprendre que le monde de l'édition est très sélectif, voire très opaque.

Après avoir abordé la manière dont les écrivains sont fidélisés par les maisons d'édition avec les auteurs d'*Histoire littéraire*, il nous semble important de revenir sur le passage des écrivains d'un éditeur à l'autre. En effet, s'il est vrai que les éditeurs cherchent à s'attacher durablement les écrivains, il faut dire que cette fidélisation n'est pas des plus aisées. Alors que les écrivains amateurs passent par des concours pour accéder au champ, certains écrivains commencent leur carrière par des maisons d'éditions modestes et finissent par signer chez les grands éditeurs. La trajectoire d'un écrivain francophone comme Alain Mabanckou illustre bien à notre sens cette logique, puisque après avoir publié ses premiers livres chez Présence Africaine – qui n'est pas à tout prendre un éditeur négligeable –, il s'est imposé comme un auteur important et visible en publiant ses productions romanesques les plus illustres de ces sept dernières années au Seuil. Cet exemple est évocateur nous semble-t-il des différentes stratégies que les auteurs mettent en œuvre pour acquérir la notoriété. En s'engageant avec les éditions du Seuil, l'écrivain congolais quitte un éditeur consacré à une littérature que l'on peut qualifier de

²⁷² Poliak (Claude), *Aux frontières du champ littéraire, sociologie des écrivains amateurs*, Paris, Economica, 2006.

périphérique, ici la littérature du Monde Noir, pour gagner le centre du champ littéraire francophone, constitué par les grandes maisons d'éditions parisiennes. Ce passage est manifeste du désir de l'auteur d'atteindre une reconnaissance plus large, plus importante en l'occurrence que celle offerte par le centre de la francophonie littéraire. Cette stratégie se révèle aujourd'hui est très payante pour lui, car c'est surtout à partir des premiers romans édités au Seuil : *Verre cassé*²⁷³ en 2005 et *Mémoire de Porc-épic*²⁷⁴ en 2006, qu'il s'affirme comme un des écrivains les plus importants de sa génération. La concrétisation de cette stratégie atteint sa réalisation avec l'obtention du Prix Renaudot en 2006 avec le dernier ouvrage cité et, tout récemment, le Grand Prix littérature de l'Académie Française Henri Gal 2012. Si cette consécration de Mabanckou est manifeste, on peut y mettre un bémol, dans la mesure où il est d'abord considéré comme un écrivain d'origine congolaise et non comme un écrivain tout simplement. Cette référence récurrente à ses origines africaines sonne parfois comme une impossibilité pour lui finalement d'être complètement admis parmi les écrivains du centre. En revanche, on peut aussi reconnaître que l'auteur lui-même utilise son origine comme stratégie. En effet, s'il est vrai qu'il ne vit pas et ne travaille pas au Congo, il joue avec cet espace natal pour mieux investir le centre.

Il nous revient maintenant d'observer ce qu'il en est pour les trois écrivains que nous étudions. Si, comme nous venons de le voir, Alain Mabanckou passe d'un éditeur à connotation ethnique à un éditeur plus reconnu, qu'en est-il pour Lacarrière, Chédid et Weyergans ? Il convient donc de voir si ces écrivains ont connu le même type de trajectoire éditoriale ou s'ils sont restés fidèles à un éditeur, en essayant de comprendre la logique qui sous-tend ces choix.

Le premier des trois romanciers dont nous observerons la trajectoire éditoriale est Weyergans. Nous accordons la primeur à cet auteur précisément parce que son cas est singulier, sinon problématique : sa position semble s'être construite indépendamment du processus qui a conduit le monde éditorial à fidéliser ses écrivains autant que faire se peut. En effet, sur une œuvre riche de treize romans, on constate que cet auteur a connu une véritable traversée du monde éditorial. À l'inverse de Mabanckou, le premier roman de Weyergans, *Le Pitre*, est édité par les éditions Gallimard, autrement dit par la maison d'édition la plus visible et sans doute la plus légitime en France. Il va cependant faire le choix de publier son second roman chez Balland, changement qui constituera le point de départ de ce qui peut être qualifié de migration éditoriale. En effet, il va par la suite collaborer avec pas moins de cinq éditeurs, aussi prestigieux les uns que les autres. C'est ainsi que, auteur de treize romans, il va en publier cinq chez Gallimard et

²⁷³ Mabanckou (Alain), *Verre cassé*, Paris, Seuil, 2005

²⁷⁴ Mabanckou (Alain), *Mémoire de porc-épic*, Paris, Seuil, 2006

quatre chez Grasset, dont trois seront d'ailleurs primés: *La Démence du boxeur* qui obtiendra le Prix Renaudot en 1992, *Franz et François*, lauréat du Grand Prix de la langue française décerné par l'académie Française en 1996 et *Trois jours chez ma mère*, qui a obtenu le Prix Goncourt en 2005. Il passera par la suite chez Léo Scheer, où il publie en 2005 *Salomé*, son premier roman, jusqu'alors resté inédit, et enfin chez Julliard, où son dernier roman, *Royal Romance*, a été publié. Nous pouvons par ailleurs ajouter à cela les rééditions, par exemple aux éditions du Seuil. Il s'agit donc maintenant de comprendre dans quelle mesure ce passage d'un éditeur à l'autre reflète une stratégie de l'auteur, mise en place pour atteindre la notoriété et la reconnaissance des autres agents du champ.

De prime abord, il apparaît que le passage d'un éditeur peu influent à une maison d'édition plus reconnue était la principale manifestation des stratégies déployées par les éditeurs et par les écrivains. Cependant, lorsque nous observons les mouvements de Weyergans, on constate que celui-ci n'a pas commencé sa carrière chez des éditeurs modestes, mais directement chez Gallimard. Ce premier livre l'installe donc d'emblée comme un écrivain prometteur et lui confère une légitimité qui trouvera ensuite à se concrétiser par son passage chez Grasset et au Seuil, ou récemment chez Julliard, mais aussi par les nombreux Prix littéraires obtenus depuis son premier roman jusqu'à son admission parmi les Immortels. La transhumance éditoriale de cet écrivain à l'ère de la fidélisation à un éditeur n'en reste pas moins étonnante. Certes, on conçoit facilement que commercer avec plusieurs éditeurs est pour l'auteur l'assurance d'obtenir une plus grande influence, une plus large reconnaissance dans le champ littéraire : les éditeurs ayant une influence manifeste dans le champ littéraire, collaborer avec plusieurs d'entre eux, c'est s'arroger une part du capital symbolique détenu par chacun d'eux.

Cette quête d'influence que nous observons ici n'est rien d'autre qu'une stratégie pouvant permettre à l'auteur d'atteindre la reconnaissance souhaitée du monde des lettres par le biais de l'obtention des prix littéraires, qui peuvent finalement apparaître comme le couronnement d'une carrière littéraire. Le choix de Weyergans de se faire éditer principalement par Gallimard et Grasset reflète cette ambition, en révélant une ambition consciente ou inconsciente de l'auteur : obtenir le Prix Goncourt. En effet, nous constatons dans le palmarès des Goncourt la domination de Gallimard et de Grasset, un troisième éditeur, le Seuil, étant par ailleurs assez bien représenté. C'est ce constat qui explique la création de *Galligrasseuil*, mot valise qui met ironiquement l'accent sur la connivence entre l'Académie Goncourt et ces trois maisons d'édition. Dans son numéro du 11 novembre 1999, *Le Canard enchaîné* pouvait ainsi écrire, sous la plume de

Frédéric Pagès : « Le Goncourt ne récompense pas un écrivain, comme un vain peuple le pense, mais un éditeur. Le trio Gallimard-Grasset-Seuil, surnommé *Galligrasseuil*, fait la loi »²⁷⁵. L'ambition d'obtenir les prix littéraires les plus prestigieux révèle à notre sens un pan de la stratégie weyergansienne. Le choix de ces éditeurs n'est en aucune manière anodine et son passage d'un éditeur à l'autre participe bien de la construction d'une posture, d'un positionnement dans le champ littéraire français. Le choix des éditeurs reflète aussi la détermination de Weyergans à ne pas se laisser enfermer dans une catégorie d'écrivains périphérique par rapport au centre Français, celle des écrivains belges de langue française. Paque a clairement souligné ce refus de la part de Weyergans :

Voilà donc une position un peu paradoxale que la sienne, entre deux pays, on n'ose dire entre deux cultures. Les belges, du moins les francophones, ceux que représente la communauté Wallonie-Bruxelles veulent intégrer Weyergans dans leur patrimoine culturel, et, d'une certaine façon, se reconnaissent en lui, tandis qu'il se refuse à toute intégration, récuse toute manifestation d'ensemble du genre « écrivain belge vivant à Paris »²⁷⁶.

S'il est vrai que ce passage d'un éditeur à l'autre relève d'une stratégie, il est indéniable cependant que Weyergans est un romancier épris de liberté. Il le souligne d'ailleurs dans *Je suis écrivain* :

J'ai un jour dit à un professeur de français que certains livres dits classiques manquaient de digression. La digression, ai-je ajouté, est une figure de la liberté et elle est apparue grâce au travail des romanciers. Le roman picaresque ? Diderot ? Le merveilleux Heinrich Heine ? J'étais prêt à me lancer dans un brillant parallèle entre l'apparition de la digression dans la prose européenne et les premiers voyages des grands explorateurs. La digression est liée au voyage et à la découverte du monde, donc à la découverte qu'il y a d'autres religions. Faire des digressions, c'est signalé qu'on ne supporte pas qu'il ait seul Dieu²⁷⁷.

La liberté, qui est ici assimilée au voyage par l'auteur lui-même, est aussi mise en évidence par d'autres critiques qui s'intéressent à l'œuvre de cet écrivain. Cela est tout particulièrement le cas de Francine Bordelau qui observe dans un article : « La liberté, Weyergans y tient. C'est ce qui lui a par exemple permis de prendre son temps pour produire non pas une œuvre, puisqu'il adhère guère au terme, mais du moins quelques « distractions » pour

²⁷⁵ Pagès (Frédéric), *Le Canard enchaîné* du 11 novembre 1999.

²⁷⁶ Paque (Jeannine), *François Weyergans, romancier*, Bruxelles, Luce Wilquin, 2005, p. 115.

²⁷⁷ Weyergans (François), *Je suis écrivain*, Paris, Gallimard, 1989, p. 29-30.

ses semblables selon un parcours qu'il est convenu de qualifier d'inclassable »²⁷⁸. Il en va de même pour Paque, qui voit par exemple dans le choix de Weyergans de se consacrer à la littérature et par conséquent de délaisser le cinéma, le culte de l'indépendance : « Il expliquera plus tard nous dit-elle les raisons de son renoncement au cinéma : des problèmes avec la production à propos des longs-métrages, peu de goût pour la télévision et, surtout, l'attrait vers une activité à mener seul, sans dépendre de personne et à son rythme »²⁷⁹. Tous ces discours sur la liberté de l'auteur laissent entendre que ce passage d'un éditeur à l'autre, s'il est bien la manifestation d'une stratégie, est aussi une manifestation de sa liberté. C'est cette liberté revendiquée qui lui permet de collaborer avec plusieurs éditeurs, en lui garantissant dans une certaine mesure une certaine marge de manœuvre à l'égard des exigences des éditeurs. Il se considère d'ailleurs comme un auteur problématique pour ses éditeurs, comme il le laisse entendre dans *Trois jours chez ma mère* :

Il faudrait que je termine au moins un des livres que mes éditeurs attendent, celui sur la danse (où je parle de Socrate qui, dans le *Banquet* de Xénophon, veut apprendre à danser), un roman d'amour qui se passe sous le second Empire, un texte sur Husserl et Descartes (qui deviendra sûrement autre chose), un recueil de tous les articles que j'ai publiés, un essai sur les quatuors de Beethoven (je dois beaucoup au livre de Joseph Kerman), *Coucheries* bien sûr et mon livre sur les volcans. Je vais finir par être un problème pour mes éditeurs pourtant si patients.²⁸⁰

Ecrire, pour cet écrivain, revient à prouver sa liberté ; s'il reste dépendant du champ dans lequel il évolue et attentif aux données de ce champ, il persiste néanmoins à se représenter la création littéraire comme une entreprise solitaire, nullement assujettie aux contraintes imposées par un groupe.

Tout comme Weyergans, Lacarrière n'a pas donné à un seul éditeur pour sa publication romanesque. En effet, si son premier roman, *Marie d'Égypte*, est publié aux éditions Jean-Claude Lattès, il publie *La Poussière du monde* chez Nil éditions. Lorsqu'on considère ces deux éditeurs, on peut être amené à penser que Lacarrière, suivant une trajectoire assez classique, a décidé de publier chez de petits éditeurs avant d'être reconnu par les plus influents. Une donnée importante mérite toutefois d'être relevée, concernant Lacarrière : même si sa production romanesque peut être jugée importante, force est cependant de constater que l'œuvre de

²⁷⁸ Bordelau (Francine), *Pitrieries d'auteur*, in, <http://id.erudit.org/iderudit/19731ac>.

²⁷⁹ Paque (Jeannine), *op.cit.*, p. 15.

²⁸⁰ Weyergans (François), *Trois jours chez ma mère*, Paris, Grasset, 2005, p. 53.

Lacarrière n'est pas majoritairement romanesque, contrairement à celle de Weyergans, qui l'est exclusivement. Et lorsque nous portons notre attention sur ses autres publications, nous constatons là aussi une vraie traversée des éditeurs. Il semble permis de lire cette traversée comme la preuve de l'intégration de Lacarrière dans le champ littéraire. En effet, cet écrivain a vu nombre de ses ouvrages édités chez les éditeurs les plus reconnus, les plus légitimes, du Seuil à Gallimard en passant par Albin Michel, sans oublier Fayard ou Plon. Ces différents choix construisent finalement un curriculum vitae qu'aucun employeur ne saurait rejeter. Lacarrière est attaché à la reconnaissance qu'apporte tel ou tel éditeur, telle ou telle collection, comme en témoigne la fierté qu'il exprime d'avoir pu publier un ouvrage dans la collection « Terre Humaine » : « La collection Terre Humaine dit-il a toujours été pour moi si prestigieuse que je n'aurais jamais pensé y figurer un jour. J'y ai éprouvé et j'y éprouve encore le sentiment d'être entré dans une grande famille où le souci d'apprendre, écouter, témoigner est la première des exigences »²⁸¹. En entrant chez cet éditeur, Lacarrière a parfaitement conscience d'avoir consolidé sa position au sein du champ littéraire français.

Pour autant, Lacarrière n'est pas un écrivain qui adopte une posture définie ni n'emploie pas une stratégie spécifique pour atteindre la reconnaissance des autres agents du champ. Là aussi, il s'agit d'un écrivain très attaché à sa liberté et à son indépendance d'esprit. Enfant, déjà, il pensait ne pas faire le même travail que son père, comme il le rappelle dans *Jusqu'où peut-on changer sa vie ?*²⁸² C'est ainsi qu'il a décidé de voyager plutôt que de devenir comptable comme son père. Cette inclination du jeune Lacarrière pour le voyage explique dans une certaine mesure sa trajectoire dans le monde de l'édition et, plus particulièrement, sa fierté d'avoir finalement été publié dans la collection Terre Humaine.

En parlant de cette collection, Malaurie dit : « Dans sa volonté d'approcher les sociétés, les civilisations dans tous ses aspects, Terre Humaine ignore cette funeste opposition de classe entre les gens d'en haut et les gens d'en bas. L'originalité et le modernisme de cette collection sont, enfin, d'être résolument libre et indépendante de tout préjugé »²⁸³. La publication d'ouvrages ou de romans de Lacarrière chez des éditeurs dits modestes répond sans doute à cette même logique, mise en évidence par Malaurie. Pour Lacarrière, il n'existe assurément pas de petits et de grands éditeurs. Il ne souscrit pas à la hiérarchisation et met tous les éditeurs sur le

²⁸¹ Lacarrière (Jacques), *Chemins d'écriture*, Paris, Plon, col. « Terre Humaine », 1988, p. 219.

²⁸² Lacarrière (Jacques) et ali., *Jusqu'où peut-on changer sa vie ?* Paris, Les éditions de l'atelier, les éditions ouvrières, 2006.

²⁸³ Malaurie (Jean), in *Chemins d'écriture*, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine », 1988, p. 223.

même pied d'égalité. Sa liberté, son indépendance sont telles, qu'il ne se laisse rien dicter par les éditeurs qui, comme nous le disons depuis le début de ce point, détiennent le pouvoir dans le champ littéraire. En parlant de ses ouvrages il dit : « Personnellement je n'ai jamais renié aucun de mes livres puisque chacun d'eux fut toujours voulu, choisi et jamais imposé »²⁸⁴. Ce propos permet de comprendre les raisons qui justifient la migration de Lacarrière d'un éditeur à un autre. Cette liberté revendiquée par l'auteur trouve aussi sa traduction dans sa vision de la littérature, ce qui, une fois encore, l'intérêt porté par lui à la maison Terre Humaine : « Son originalité nous dit encore Malaurie, dans l'esprit d'Anthropologie narrative, est d'avoir réinventé la littérature du réel »²⁸⁵. Pour cet écrivain, la littérature est le théâtre où se représente la réalité.

Pour sa part, au plan éditorial, Andrée Chédid est beaucoup plus stable que les deux précédents. En effet, l'ensemble de son œuvre a été majoritairement publiée par le même éditeur, Flammarion. Nous pensons que cette fidélité dont elle fait montre révèle par la même occasion la stature de cette écrivaine. L'éditeur, en fidélisant la poétesse, reconnaît en elle une figure importante de l'espace littéraire français. Si comme nous l'avons montré dans ce point, le passage d'un éditeur à l'autre témoigne non seulement de la liberté d'un écrivain, mais aussi d'une stratégie que ce dernier met en œuvre pour atteindre la reconnaissance, on peut tout aussi bien considérer que pour Chédid, la fidélité à Flammarion a toujours constitué une garantie de visibilité, de notoriété. Si l'on excepte la première édition de son roman *Le Survivant*, paru chez Julliard en 1963, tous les autres romans de Chédid sont le fruit de sa collaboration avec Flammarion.

Pour s'affirmer dans le champ littéraire français, l'écrivaine du moins la romancière ne trouve donc pas nécessaire ou impératif de multiplier les éditeurs. Si rien n'interdit de voir dans cette fidélité le résultat d'une stratégie, nous pouvons cependant dire qu'elle s'inscrit dans le fonctionnement normal entre les maisons d'édition et les écrivains, tel que les auteurs d'*Histoire littéraire* l'ont mis en avant. Même si l'œuvre d'art a d'abord une valeur symbolique, comme nous le rappelle Bourdieu, elle est cependant toujours dotée d'une valeur marchande, qui est très souvent décidée par les éditeurs. En effet, la commercialisation et plus largement, le succès commercial d'une œuvre, restent du ressort des éditeurs et indirectement des écrivains, responsables de leurs choix éditoriaux. Rester fidèle à un éditeur se révèle bien souvent payant au plan symbolique, comme l'illustre précisément la situation d'Andrée Chédid.

²⁸⁴ Lacarrière (Jacques), *Chemins d'écriture*, Paris, Plon, coll. Terre Humaine, 1988, p. 111.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 119.

Dans son cas, ce choix tient à sa liberté revendiquée d'explorer différentes modalités d'écriture, que Flammarion lui a toujours garantie. En effet, si Weyergans est uniquement romancier, Andrée Chédid, pour sa part, pratique des genres aussi variés que la poésie, la nouvelle, le récit et le roman. Cette liberté se traduit aussi par l'intrusion d'une forme dans une autre, dont donne un bel exemple, dans *Les Marches de sable*, ce chant versifié qu'entonne Pambô lorsqu'il arrive chez le vieil ermite Macé, ou lorsqu'il déclame ces vers qui accompagnent Cyre dans sa dernière demeure :

Je suis Pambô

Ni laid ni beau

J'emporte Cyre

Et son yerbo

« Je la coucherai

De part en part

Sous quatre couches

De nénuphars

« Le tout Puissant

Et les oiseaux

Veilleront ensemble

Sur son tombeau ! »²⁸⁶

Chédid ne consent pas à brider son écriture. Elle est une artiste qui est donc restée fidèle à un éditeur suffisamment généraliste pour accepter cette liberté, suffisamment légitime aussi pour lui apporter en retour la reconnaissance qu'elle recherche comme tout écrivain.

²⁸⁶ Chédid (André), *op.cit.*, p. 237.

Du rôle de la critique et de la presse dans la notoriété d'un écrivain

Si, comme nous venons de le voir les éditeurs sont des agents importants dans le champ littéraire, la critique, qu'elle soit universitaire ou journalistique, participe activement à la visibilité d'une œuvre et partant, d'un écrivain dans l'espace littéraire. De plus, la critique, en mettant une œuvre en lumière, peut assurer un succès commercial à celle-ci, alors qu'une critique négative peut plonger un auteur dans l'anonymat. Pour mieux aborder ce point, il nous semble utile de distinguer ces deux formes de réception d'un texte littéraire.

En effet, alors que la critique universitaire poursuit une entreprise d'interprétation sur le moyen voire le long terme, en replaçant souvent un roman au sein d'une œuvre complète, la critique journalistique, pour sa part, porte très souvent un jugement de goût sur une œuvre nouvelle et elle a vocation, du même coup, à guider le choix des lecteurs dans le maquis des nouvelles parutions. En cherchant à décoder le sens d'une œuvre, la critique universitaire, par le biais de la production de monographies, de colloques et de séminaires autour d'une œuvre, voire d'un auteur, garantit ou du moins favorise la survie de celle-ci. Ces différents travaux donnent à l'œuvre une notoriété particulière, du fait qu'ils s'adressent à un lectorat plutôt spécialiste, professionnel, composé des chercheurs et des étudiants. Cette critique, qui se confond avec un travail de recherche scientifique, est nécessaire parce qu'elle permet d'approfondir non seulement la connaissance d'un auteur, mais aussi et surtout d'une œuvre. Elle n'en joue pas moins, du même, un rôle majeur dans le processus de consécration symbolique d'un écrivain.

Signe de cette reconnaissance, Andrée Chédid a déjà bénéficié de cet éclairage et de cette reconnaissance apportés par la critique universitaire. Ainsi, Jacqueline Michel a organisé un colloque sur Chédid à l'Université d'Haïfa, en Israël, pour réfléchir sur cet auteur et sur les différents genres qu'elle a tour à tour abordés. Cette rencontre scientifique visait non seulement à réfléchir sur l'œuvre, mais également sur l'écrivaine. Tout ce que Jacqueline Michel souligne dans la quatrième de couverture de ce livre contribue à fixer une certaine image de l'auteur, en soulignant son importance :

Les études variées qui composent le recueil, vont à la découverte de ce travail d'écriture mue en profondeur par une adhésion inconditionnelle à la vie : « Nos vies ont terme, la vie n'en a pas » ; une adhésion imprégnée d'une lucidité exigeante qui saisit et dépeint l'homme se débattant entre « misères et merveilles, tendresse et crimes.

Cet extrait permet de comprendre que la vie traverse de part en part l'écriture d'Andrée Chédid. La critique universitaire se donne pour mission de dégager dans une œuvre littéraire tout ce qui témoigne de la particularité, de l'originalité de celle-ci. Lorsqu'elle porte ainsi sur un auteur vivant, elle est aussi tournée vers la mise en lumière de ce qui constitue la littérarité de son écriture et elle contribue du même coup à renforcer la légitimité littéraire de l'auteur, comme le montrent bien les ambitions mises en avant par Jacqueline Michel :

Des chemins seront ouverts dans l'univers imaginaire de l'écrivain, par d'autres études portant sur des thèmes qui charpentent l'œuvre : la femme, l'enfant, le visage, la solitude, le désert.

Des questions de poétique seront soulevées, entraînant réflexions et tentatives de réponses, dans plusieurs études sur la genèse du poème, le jeu des personnes JE/TU, l'écriture du temps, le fait divers et la mythification, la néantisation du roman²⁸⁷.

La critique donne clairement ici l'objectif poursuivi par les participants et, au-delà, par les critiques universitaires : sonder l'imaginaire d'un écrivain en dégagant de ses textes ce qui constituent des invariants, des forces de tension récurrentes. Ainsi les universitaires qui ont participé à ce colloque sur Andrée Chédid ouvrent aux lecteurs des pistes pour mieux comprendre cette œuvre, en mettant en évidence les grands thèmes et le sens de celle-ci.

L'œuvre de Weyergans a, elle aussi, bénéficié de ce même processus double d'interprétation et de consécration, par le biais notamment de la monographie consacrée par Jeannine Paque à Weyergans. Elle y traverse les douze premiers romans de l'auteur, en proposant une lecture de chacun d'entre eux. La critique dégage ce qui fait la particularité de chacun des romans et ce qui, finalement, appartient à l'imaginaire singulier du romancier. Mieux encore, cette monographie ne se borne pas à proposer une lecture de la production romanesque de Weyergans ; elle se propose par ailleurs de porter un regard sur la vie de l'auteur lui-même. C'est ainsi que nous pouvons lire ce qui peut être perçu comme l'acte de naissance du romancier : « Né à Bruxelles en 1941 (le 9 décembre) d'une mère française, Jeanne Maurice, François Weyergans est le fils du belge Franz Weyergans, écrivain catholique et critique connu, éditeur de surcroît à certain moment »²⁸⁸. Si ce propos ne nous apprend rien sur l'œuvre de Weyergans, il nous permet de découvrir des informations que l'auteur met souvent dans ses œuvres ; or elles sont capitales pour comprendre la position de l'écrivain dans le champ littéraire,

²⁸⁷ Michel (Jacqueline), *Andrée Chédid et son œuvre ; une « quête de l'humanité »*, Paris, Publisud, 2003, p. 4.

²⁸⁸ Paque (Jeannine), *op.cit.*, p. 12.

dans la mesure où elles soulignent son appartenance ancienne à ce champ, du fait de son double statut d'héritier, fils d'écrivain et fils d'éditeur.

Weyergans lui-même ne cesse de jouer avec ces informations biographiques, dans ses romans. En effet, dans *Franz et François*, il est question des rapports entre un père et son fils, le premier prénom renvoie aux origines belges de l'auteur, le deuxième à son ancrage dans l'espace littéraire français ; dans le livre consacré à la mère, celle-ci se nomme : « Marie Weyergraf, née Lapidès »²⁸⁹. La chercheuse permet de découvrir l'identité réelle de la mère de l'écrivain, ce qui permet de comprendre que dans ce roman, la mère est purement fictive, même si certains éléments ponctuels renvoient bien à la vraie mère. Tel est notamment le cas du lieu où vit cette dernière. En effet, dans ce roman, le narrateur va rendre visite à sa mère : « La rencontre avec Frédéric Troubert eut lieu l'été, en plein mois d'août, cinq ans après la mort de mon père, sur la terrasse de la maison provençale où nous avons passé tant de vacances et où Maman vit seule maintenant »²⁹⁰. Dans cet extrait, le narrateur donne deux informations qui paraissent anecdotiques, mais qui seront pourtant confirmées par la critique, à savoir : le fait que le personnage aurait vécu des moments particuliers en Provence et le fait que la mère y réside toujours : « A Paris bien sûr, mais aussi en Provence, «Chez sa mère », et à Bruxelles... »²⁹¹. En mettant en évidence cette information, la critique prouve que le récit sur ces jours passés chez la mère repose sur une réalité vécue : elle contribue tout à la fois à démystifier et à conforter la représentation que Weyergans donne de lui-même en tant qu'écrivain.

À l'inverse du colloque sur Chédid, qui porte principalement sur la production littéraire de l'écrivaine, le travail de Paque retrace de façon critique l'entrée de Weyergans dans le monde de l'écriture, en retraçant la genèse de ses œuvres et, plus généralement, de son engagement dans la carrière littéraire. Ce travail de critique, qui porte ici non seulement sur les œuvres, mais aussi sur l'auteur lui-même, s'attache à montrer comment se construit une carrière d'écrivain et finalement une figure auctoriale. Elle nous permet de voir comment un écrivain est conduit à devenir cet écrivain, suivant une logique qui était déjà celle de Bourdieu. Il suffit de rappeler ici les enjeux de la recherche engagée sur Flaubert afin de mettre en évidence la genèse et la structure du champ littéraire, par-delà l'étude de l'œuvre :

²⁸⁹ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 129.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 22-23.

²⁹¹ Paque (Jeannine), *ibid.*, p. 114.

La lecture de *L'Education sentimentale* est un simple préambule visant à préparer le lecteur à entrer dans l'analyse sociologique du monde social dans lequel elle a été produite et qu'elle porte au jour. Elle oblige à s'interroger sur les conditions sociales particulières qui sont à l'origine de la lucidité particulière de Flaubert, et aussi des limites de cette lucidité. Seule une analyse de la genèse du champ littéraire dans lequel s'est constitué le projet flaubertien peut conduire à une compréhension véritable et de la forme génératrice qui est au principe de l'œuvre et du travail grâce auquel Flaubert est parvenu à la mettre en œuvre, objectivant, dans le même mouvement, cette structure génératrice et la structure sociale dont elle est le produit²⁹².

La critique journalistique, pour sa part, contribue moins à la consécration d'une œuvre et d'un écrivain sur le long terme qu'à son succès public et du même coup commercial, qui vont cependant renforcer du même coup sa légitimité, dans la plupart des cas. Il s'agit d'une critique « d'actualité », dans la mesure où elle prend souvent la forme d'une chronique des ouvrages et œuvres nouvellement publiées, voire tout juste en voie de parution. Cette critique ne pratique donc pas à proprement parler une herméneutique du texte littéraire. En portant d'abord l'attention sur les défauts et les qualités d'une œuvre, la critique journalistique vise à orienter les choix du lecteur vers tel ou tel livre. Contrairement à la critique universitaire qui vise un public de spécialistes, la critique journalistique, elle, vise le public le plus large : elle joue donc un rôle majeur dans le succès commercial d'une œuvre. En effet, une chronique publiée dans un média influent tel que les quotidiens ; *Libération*, *Le Figaro* ou *Le Monde*, peut garantir la visibilité d'une œuvre auprès de ses lecteurs. Nombre d'éditeurs adjoignent au demeurant, en bandeau, des extraits de ces critiques ou de ces chroniques aux couvertures des livres traités par celles-ci.

Grasset, l'éditeur de Weyergans, s'est fait une spécialité de cette pratique. Au moment de publier *Franz et François*, Grasset a choisi d'ouvrir ce livre par des extraits de presse. Sans revenir en détail sur le choix de ces extraits, on constate cependant qu'ils proposent une sorte de tour du monde en dix étapes de la réception journalistique de ce roman de Weyergans, de Paris à Montréal, en passant par Bruxelles et Lausanne. Dans quel but ? Il s'agit, bien sûr de conforter l'image d'un écrivain de langue française lié à la fois à la France et la Belgique et appelé du même coup à jouer un rôle central dans tout l'espace littéraire francophone. Bien évidemment, les extraits choisis sont très laudatifs ; ce qui frappe, c'est précisément le caractère très général des éloges, voire très « idéaliste », alors que la pratique de ces citations relève d'une entreprise

²⁹² Bourdieu (Pierre), *op.cit.*, p. 75-76.

éditoriale réfléchie, menée aux fins de conforter la position littéraire d'un écrivain dans le champ :

Dès que le critique se sent impuissant à traduire ce qu'il a ressenti, c'est qu'il se trouve en présence d'un grand livre. Les romans qui font cet effet sont extrêmement rares : *Franz et François* m'a fâché avec mes amis car je suis parti de leur soirée le premier, avant minuit, ce qui n'est pas courtois. Mais j'avais mieux à faire : lire ce livre débordant de générosité et de douleur, cette déclaration d'amour envoyée trop tard²⁹³.

Accompagner la publication d'une œuvre avec des coupures de presse relève d'une ambition strictement commerciale, publicitaire : l'éditeur a saisi l'opportunité qui lui était offerte par les critiques journalistiques de donner une visibilité plus importante aux œuvres qu'il édite. De plus, ceux qui écrivent ces critiques jouissent très souvent eux-mêmes d'une grande notoriété auprès de leurs lecteurs : une œuvre qui bénéficie d'une telle lecture est donc assurée d'avoir un succès auprès de ces derniers.

Si cette pratique est le fait de l'éditeur, il convient de souligner que les écrivains savent créer et entretenir le désir du public en jouant avec la critique journalistique. Weyergans est ainsi passé maître dans l'art d'entretenir l'impatience du public et des journalistes, qui attendent des livres dont il annonce à l'avance la parution, voire la préparation ; il va même jusqu'à rendre compte de cette pratique, dans *Trois jours chez ma mère*, lorsqu'il évoque les articles annonçant sans cesse son nouveau roman : « Chaque été depuis les dernières années du XX^e siècle, des journaux annoncent la parution d'un roman qui me concerne : mon nom est imprimé sur le projet de couverture »²⁹⁴. N'est-il pas alors permis de penser que l'auteur, confronté à une véritable panne d'inspiration, joue probablement avec la presse pour ne pas tomber dans l'oubli, dans l'anonymat ?

²⁹³ Cet extrait d'une critique de Frédéric Beigbeder dans *Voici* a été publiée en page de garde de *Franz et François* de François Weyergans chez Grasset.

²⁹⁴ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 94.

3.2.2. Du positionnement dans le champ littéraire.

S'interroger sur le positionnement d'un auteur dans le champ littéraire conduit à s'interroger sur « posture », suivant un terme fréquemment utilisé actuellement. Or, cette notion est depuis bien longtemps au centre de nombreuses théories, même si elle a été largement redéfinie durant ces vingt dernières années. De Bourdieu à Meizoz en passant par Viala, Amossy, nombreux sont les critiques qui ont contribué à donner corps à cette notion. Dans leur article : « *Retours sur la posture* »²⁹⁵, Saint-Amand et Vrydaghs ont bien analysé l'importance prise progressivement par la notion de posture non seulement dans le monde des lettres, mais aussi dans celui des sciences humaines. Dans une perspective diachronique, ils passent en revue les différentes acceptions de cette notion, en partant de son origine latine (« *positura* »), pour en arriver aux définitions proposés par Alain Viala (« Il y a plusieurs façons de prendre et d'occuper une position : on peut, par exemple occuper modestement une position avantageuse, ou occuper à grand bruit une position modeste »²⁹⁶) ou Jérôme Meizoz (attaché à saisir chez chaque écrivain une « manière singulière d'occuper une « posture » dans le champ littéraire »²⁹⁷).

À travers ces définitions, il apparaît que cette notion renvoie aux différents moyens que mettent en œuvres les écrivains pour occuper une place dans le champ littéraire. Analyser les stratégies déployées par les auteurs dans leur quête de reconnaissance pourrait conduire à les juger ; il n'est cependant pas question ici de porter des jugements de valeur sur l'attitude de tel ou tel autre des trois écrivains que nous étudions, d'autant que ces écrivains ont en commun de cultiver une forme de liberté de penser, ou du moins d'indépendance. Il n'en reste pas moins intéressant de tenter de définir la posture de chacun d'entre eux.

Dans le point précédent, en traitant des rapports qu'entretiennent ces trois écrivains avec les autres acteurs du champ littéraire français, nous avons en quelque sorte posé les jalons d'une telle réflexion, par exemple lorsque nous avons montré comme François Weyergans pouvait se servir de la presse pour attirer l'attention sur son œuvre, ou encore lorsque nous avons évoqué l'attitude ambiguë de cet écrivain qui a pris sur lui de se positionner d'abord comme écrivain

²⁹⁵ Saint-Amand (Denis) et Vrydaghs (David), « *Retours sur la posture* », ConTEXTES [Online], 8/2011, URL : <http://contextes.revues.org/4712> ; 10.4000/contextes.4712.

²⁹⁶ Molligné (Georges) et Viala (Jean), *Approche de la réception, sémiostylistique et poétique de Le Clézio*, Paris, PUF, coll. Perspectives littéraires, 1993, p. 216.

²⁹⁷ Meizoz (Jérôme), *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, 2007, p. 18.

français, et non comme l'un des « écrivains belges vivant à Paris »²⁹⁸, tout en évoquant directement ou allusivement ses origines belges.

Dans cette perspective, la situation d'Andrée Chédid apparaît plus complexe encore, dans la mesure où elle se trouve tiraillée entre trois espaces, le Liban, qui est la terre de ses ancêtres, l'Égypte où elle a vu le jour et la France, sa terre d'accueil. Il est dès lors difficile de rattacher Andrée Chédid à un espace national ni à un espace littéraire défini. S'il est vrai que les Chédid se reconnaissent français, il n'en demeure pas moins qu'Andrée Chédid a toujours témoigné son attachement à l'Égypte, qui revient d'ailleurs dans certains romans à l'exemple du *Sixième jour*. Même si les liens multiples d'un écrivain avec différents espaces culturels et nationaux peuvent l'aider à forger sa posture auctoriale, dans le cas de Chédid, cette question apparaît moins importante que celle de sa situation dans l'histoire littéraire de la seconde moitié du XX^e siècle.

En effet, le monde littéraire français, à partir des années 1950, est tout particulièrement marqué par l'émergence du Nouveau Roman, sous l'influence de Robbe-Grillet et de quelques autres écrivains. Il sera d'ailleurs celui qui apportera à cette nouvelle pratique romanesque son cadre général :

Il n'est pas question, nous l'avons vu, d'établir une théorie, un moule préalable pour y couler les livres futurs. Chaque romancier, chaque roman, doit inventer sa propre forme. Aucune recette ne peut remplacer cette réflexion continue. Le livre crée pour lui seul ses propres règles. Encore le mouvement de l'écriture doit-il souvent conduire à les mettre en péril, en échec peut-être, et à les faire éclater. Loin de respecter les formes immuables, chaque nouveau livre tend à constituer ses lois de fonctionnement en même temps qu'à produire leur destruction²⁹⁹.

À côté de ces nouveaux romanciers, dans le champ de la critique, le structuralisme s'impose comme un courant majeur et contribue à renouveler la définition de littéarité. C'est par rapport à ces mouvements, qui contribuent à structurer le champ littéraire, qu'il convient donc aussi de situer les romanciers pour comprendre leur positionnement littéraire. Il reviendra en effet aux écrivains de trouver leur place, soit en produisant des livres conformes à ces nouvelles règles et cette nouvelle vision du roman, soit en prenant leurs distances avec cette nouvelle vague, afin de rester dans la tradition. Ce deuxième cas de figure est illustré par Jacques Lacarrière, même s'il a fréquenté des théoriciens comme Barthes : « C'est là aussi dans la grande

²⁹⁸ Paque (Jeannine), *op.cit.*, p. 115.

²⁹⁹ Robbe-Grillet (Alain), *Pour un Nouveau Roman*, Paris, Les Editions de Minuit, 1986, p. 11.

salle du rez-de-chaussée que Roland Barthes essaya sur nous ses premières conférences »³⁰⁰. En dépit de cette proximité, Lacarrière n'a pas été tenté par les sirènes de l'autoréférentialité. Au contraire, son œuvre a d'emblée été marquée par l'exploration du monde et la découverte de l'autre. Autrement dit, lorsqu'il s'engage dans l'aventure romanesque, c'est d'abord pour découvrir son prochain, comme pour vérifier l'idée de Breton, formulée dans *Chemins d'écriture* : « On écrit pour chercher les hommes et rien de plus »³⁰¹. Les deux romans de Lacarrière répondent parfaitement à cette ambition : ils mettent en œuvre non seulement une quête spirituelle, mais aussi et non moins important, une quête de l'autre à travers son histoire, sa mémoire. Cette fascination pour l'autre se traduit par le fait que ses deux romans mettent en scène deux espaces différents, à savoir l'Égypte, dans son premier roman, et l'espace proche-oriental, dans le second. Dans ces œuvres, il ressuscite des destins extraordinaires, des existences tournées vers Dieu et qui peuvent être perçues par le lecteur comme un appel à la foi. Alors que Marie est une moniale légendaire de l'Égypte du IV^e siècle après Jésus, Haci Bektas, un des personnages de son second roman, n'est pas sans nous rappeler le destin du Christ lui-même :

Le nom lui-même Bektas, signifie Pierre précieuse. Il lui fut donné parce qu'il naquit avec, au sommet du front et dans la pomme d'une de ses mains, un grain de beauté vert, comme Ali. Ce qui explique évidemment qu'il ait manifesté dès sa plus tendre enfance une précocité attestée une nette prédisposition aux prodiges. Un jour-il avait quatorze ans-que des vieillards grincheux-probablement jaloux-lui demandent de quel maître il tient son enseignement, il répond : « Est un maître celui qui peut étaler son tapis de prière sur une feuille de sésame et se prosterner dessus par deux fois. » Et, jetant dans les airs son tapis, il y monta pour faire sa prière³⁰².

Ce passage présente Bektas comme un enfant investi d'une puissance surnaturelle. De plus, cet échange entre l'enfant et de « vieux jaloux » n'est pas sans rappeler cet épisode de la vie de Christ qui, à l'âge de douze ans, était lui aussi doté d'une grande sagesse : « Tous ceux qui l'entendaient étaient frappés de son intelligence et de ses réponses »³⁰³, nous dit Luc. Lacarrière, qui recourt à des faits historiques pour construire ses fictions, est bien éloigné des principes et des ambitions énoncés par Robbe-Grillet, qui ont très durablement marqué le champ littéraire français, jusque dans les années quatre-vingt. Au contraire, il prend position en faveur de la tradition, ce qui se manifeste par le choix de conserver la narration traditionnelle à la troisième

³⁰⁰ Lacarrière (Jacques), *Chemins d'écriture*, Paris, Plon, coll. Terre Humaine, 1988, p. 23.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 24.

³⁰² Lacarrière (Jacques), *La Poussière du monde*, Paris, Nil éditions, 1997, p. 126-127.

³⁰³ *Nouveau Testament*, Luc, II, 47.

personne, à un moment où les écrivains ont majoritairement adopté la première personne, même la seconde personne du pluriel, comme Butor dans *La Modification*³⁰⁴.

Nous pouvons inscrire Andrée Chédid, dont la production romanesque est toujours un regard porté sur l'espèce humaine, et particulièrement sur la femme et l'enfant, dans la même lignée littéraire. On trouve en effet dans ses œuvres un questionnement sans cesse renouvelé sur le rapport entre littérature et société. À travers ce questionnement, à l'instar de Lacarrière, elle illustre l'idée selon laquelle la littérature, et particulièrement le roman, peut encore être au service de la société et surtout, suivre des formes traditionnelles. Toutefois, le positionnement de Chédid dans le champ littéraire français reste difficile à circonscrire, en raison des nombreuses influences dont témoigne son œuvre. Pour occuper une place dans le champ littéraire, il faut tout d'abord avoir accès à ce champ, être reconnu comme admissible dans celui-ci ; or, dans le cas de Chédid la question se pose de savoir si elle est une écrivaine française ou francophone. Son identité multiculturelle rend de fait problématique sa classification et engendre les interrogations, comme en témoigne la déclaration de Robert Elbaz : « Non, Andrée Chédid n'est pas un écrivain français, ceci malgré les quelques tentatives de récupération par l'institution littéraire. »³⁰⁵ Si cette question peut nous sembler étonnante, nous pouvons comprendre que la question soit posée de l'appartenance d'Andrée Chédid à un espace littéraire lié à une nation ou du moins à une aire culturelle. Cependant, si l'institution littéraire entreprend des actions pour la récupérer dans le champ littéraire français, nous pouvons dire, en s'appuyant sur Viala, que Chédid est de ceux qui parviennent à se faire une place importante dans le champ sans tapage médiatique, comme en témoigne le constat qui ouvre l'étude de Daniel Lefort : « Andrée Chédid occupe une place de choix parmi les auteurs français contemporains. »³⁰⁶.

Ses romans, qui apparaissent comme une sorte de synthèse entre la dynamique inventive des tenants du Nouveau Roman et une structure narrative plus traditionnelle font d'elle une écrivaine à part. Elle refuse de s'enfermer dans une vision de la littérature propre à une époque et un groupe. Le roman traditionnel et ses modes de narration ou de représentation du monde ne lui conviennent pas, pas plus que ne la satisfait un roman qui se détournerait définitivement de la tradition romanesque. À travers des personnages non historiques, créés par l'imagination de l'auteur, et à travers l'énigme et certains thèmes propres à son temps, Chédid organise le

³⁰⁴ Butor (Michel), *La Modification*, Paris, Editions de Minuit, 1957.

³⁰⁵ Elbaz (Robert), « Andrée Chédid ou la négation du roman », in *Andrée Chédid et son œuvre, une « quête de l'humanité »*, Paris, Publisud, 2003, p. 164.

³⁰⁶ Lefort (Daniel), *Andrée Chédid et son œuvre, une « quête de l'humanité »*, Paris, Publisud, 2003, p. 1.

renouvellement de l'espace romanesque. Dans le même temps, elle n'hésite pas à laisser un être inconnu, omniscient et omnipotent prendre en charge la narration, comme dans le roman balzacien.

Fort de ce constat, Elbaz voit dans l'œuvre romanesque de Chédid une sorte de mise à plat du roman, ainsi qu'une négation de la mémoire. Pour notre part, nous pensons au contraire que la mémoire traverse de part en part son œuvre et l'irrigue. Nous le verront plus en détail dans le chapitre suivant, où nous traiterons de la question de la réécriture des sources. Comment ne pas voir que la création des trois personnages centraux des *Marches de sable* correspond à un travail de mémoire, dans la mesure où ceux-ci appartiennent à la légende des pères du désert ? Le roman de Chédid n'est pas inaudible, insaisissable ; au contraire, il est porteur d'un message d'espoir, même si l'univers du roman est pour partie inscrit dans le chaos : « Le réveil du dimanche vous mettait jusqu'à la pointe de la langue ce goût d'espoir. Les souvenirs avaient beau vous assaillir avec leurs déceptions, au bout d'une semaine d'attente, on se remettait à croire, ces matins là. Je brossais ma robe, je soignais ma coiffure. Les heures prenaient sens. Elles rapprochaient du départ. »³⁰⁷. Écrit-elle ainsi, dans *Le Sommeil délivré*. Le roman chédidien peut donc bien être considéré comme un travail mémoriel.

Weyergans, en revanche, a opté pour des choix littéraires radicalement différents. Lui prend complètement le sens contraire. S'il garde du goût pour bien des écrivains classiques, Stendhal ou Flaubert, Weyergans n'en a pas moins cherché d'emblée à innover, dès *Le Pitre*. Il s'agit d'un choix délibéré de sa part : il a clairement voulu afficher ses prétentions littéraires en s'efforçant de mettre en œuvre une écriture romanesque originale. Cette stratégie s'est révélée payante, si l'on observe la trajectoire qui est la sienne, de son premier roman jusqu'à son admission à l'Académie Française.

³⁰⁷ Chédid (Andrée), *Le sommeil délivré*, Paris, Flammarion, 1976, p. 65.

3.3. DE LA PLACE DE CHAQUE ROMAN DANS LA PRODUCTION ROMANESQUE DE CHACUN DES AUTEURS.

Comme l'indique son intitulé, nous nous bornerons dans ce point à voir si ces romans que nous étudions jouent un rôle particulier ou s'ils occupent une place singulière parmi les autres romans de chaque auteur. Notre réflexion portera tout particulièrement sur la production romanesque de ces écrivains et non sur les livres qui relèvent d'autres genres. Cette précision est très importante en ce qui concerne Chédid et Lacarrière, dans la mesure où ce sont deux écrivains ont embrassé bien d'autres genres que le roman, à l'inverse de Weyergans, qui lui a consacré toute son activité littéraire au roman. Si nous convenons que les autres genres abordés par les deux auteurs participent clairement de leur projet artistique et reflètent leur vision de l'homme et de la société, il s'agira bien de situer des romans particuliers au sein d'une œuvre romanesque prise dans son ensemble. Dans cette perspective, différentes questions orienteront notre réflexion : *Macaire Le Copte* constitue-t-il une digression dans l'œuvre de Weyergans ? Lacarrière doit-il être considéré comme un romancier de la mémoire ? *Les Marche de sable* constitue-t-il bien un roman proposant une réflexion sur l'indépendance de la femme ?

3.3.1. *Macaire Le Copte* : une digression dans l'œuvre de Weyergans ?

Ce titre peut intriguer dans la mesure où il semble porter en lui non pas une interrogation, comme le sous entend la ponctuation finale, mais déjà une affirmation. Utiliser la forme interrogative pour désigner un roman et le situer dans le reste de la production de son auteur, c'est déjà suggérer l'idée d'une certaine singularité de celui-ci par rapport au reste. En quoi *Macaire Le Copte* est-il une digression dans la production romanesque de François Weyergans ? Cette question a au moins le mérite de nous conduire directement à évaluer des éléments qui pourraient permettre de conclure à la singularité de ce roman dans l'ensemble de l'œuvre du romancier. Cependant, pour répondre à cette interrogation, trois aspects devront être envisagés tour à tour, les traits généraux de l'œuvre de Weyergans, *le sens de la notion de digression* appliquée à un roman en particulier, enfin ce qu'on pourrait appeler « l'invariant weyergansien » du roman en question, c'est-à-dire ce que l'on retrouve dans tous ses livres.

Les traits généraux de l'œuvre de Weyergans.

Auteur de treize romans, Weyergans est un homme qui a quasiment consacré toute sa vie à l'écriture, en s'employant à se construire une identité romanesque. La lecture de ces romans montre que cette œuvre est d'une manière générale marquée par la présence d'un narrateur homodiégétique. C'est très souvent, sinon exclusivement à ce personnage qu'il incombe de rendre compte des faits relevant de sa propre existence. Ce personnage narrateur parle de lui-même et des rapports qu'il entretient aussi bien avec les membres de sa famille qu'avec le reste du monde. Mais le fait marquant, concernant les expériences de ce personnage, c'est qu'elles relèvent de l'analyse psychanalytique : cette dimension est à notre sens fondatrice de l'écriture de Weyergans. Car dans toute son œuvre, dès *Le Pitre*, premier roman publié par l'auteur, le personnage central apparaît en proie à des soucis névrotiques. Nombre de héros de cet auteur seront sujets à des troubles psychologiques nécessitant une consultation : *Trois jours chez ma mère* met ainsi en scène, tout comme dans *Le Pitre*, *Berlin mercredi* et bien d'autres, un François Weyergraf obligé par sa vie tumultueuse à recourir à la psychanalyse pour recouvrer un équilibre.

Ce sont les vicissitudes de l'existence menée par le « je » narrant qui constituent la matière du récit. En racontant la dérive d'un homme dépassé par la vie, l'auteur, loin de vouloir représenter un homme exemplaire, Weyergans met en scène un homme ordinaire, dont l'existence n'est en aucun cas héroïque : il s'attache à analyser un homme banal, qui serait ou pourrait être monsieur tout le monde, qui lui ressemble beaucoup mais qui apparaît dans le même temps représentatif de l'homme contemporain. Certes, le personnage de Weyergans n'est pas radicalement différent du personnage du roman dit balzacien, en ce sens qu'il est construit sur une identité double ; on le comprend mieux si l'on se souvient de Robbe-Grillet, qui critiquait en ces termes la conception traditionnelle du personnage :

Un personnage, tout le monde sait ce que le mot signifie. Ce n'est pas un *il* quelconque, anonyme et translucide, simple sujet de l'action exprimé par le verbe. Un personnage doit avoir un nom propre, double si possible : nom de famille et prénom. Il doit avoir des parents et une hérédité. Il doit avoir une profession. S'il a des biens, cela ne vaudra que mieux. Enfin il doit posséder un « caractère », un visage qui le reflète, un passé qui a modelé celui-ci et celui-là. Son caractère dicte ses actions, le fait réagir de façon déterminée à chaque événement. Son caractère permet au lecteur de le juger, de l'aimer, de le haïr. C'est grâce à

ce caractère qu'il lèguera un jour son nom à un type humain, qui n'attendait, dirait-on la consécration de ce baptême³⁰⁸.

Cette critique de l'un des pères du Nouveau Roman conduit en effet à constater que le personnage weyergansien est porteur de tous les traits qui constituent l'acte de naissance du personnage traditionnel : une double identité, des parents, une descendance, une profession. Pourtant, la présentation du personnage chez cet écrivain va toujours au-delà de cette prétendue filiation. Car, on l'aura compris, Weyergans n'est pas un écrivain qui se laisse enfermer dans des carcans qu'il s'agirait de respecter sous prétexte qu'ils relèvent de la tradition. Alors que le héros balzacien cherche généralement à occuper une meilleure place dans la société, celui de Weyergans est porté au ressassement de sa propre existence. Alors qu'un personnage comme Goriot est le symbole de la dévotion envers les siens, il est difficile sinon impossible d'attribuer un caractère typique au personnage de Weyergans. Ce personnage apparaît toujours à la fois semblable et différent de ceux qui l'ont précédé. Par exemple, Eric Wein³⁰⁹ et François Weyergraf³¹⁰, qui apparaissent chacun dans deux romans, présentent de vraies différences, par-delà leurs traits communs. Quand l'Eric Wein du premier roman parle de son existence, il évoque sa vie d'adulte et les difficultés existentielles de l'homme présent, alors que celui de *Je suis écrivain* aborde pour sa part son rapport à l'écriture, en racontant sa vie d'écrivain. Voyageant ainsi dans la plus tendre enfance, il fait ressurgir ce qu'il considère comme son premier jet d'écrivain, en employant une expression frappante : « Se mastiquer le mastodonte »³¹¹ ; expression censée remplacer le verbe se masturber. Il en est de même pour Weyergraf qui, tantôt fait une déclaration d'amour à son père, sous la forme d'un règlement de compte, et tantôt clame avec passion son amour assumé pour sa mère. Tous ces personnages ont en commun une forme d'instabilité, qui forme la matière même de ces romans : cette instabilité peut aussi être considérée comme le moyen pour l'auteur de se soustraire à la construction traditionnelle du personnage. En d'autres termes, même lorsque le personnage est inscrit dans une identité bien fixée, le romancier s'emploie à donner à la psychologie de son personnage quelque chose d'instable, d'insaisissable. Donnant ainsi à l'ensemble de l'œuvre des airs d'appartenance aux formes nouvelles du roman. Il est manifeste que Weyergans admire les romanciers des siècles passés, notamment le XIX^e, et même les règles d'écriture qui étaient les

³⁰⁸ Robbe-Grillet (Alain), *op.cit.*, p. 27.

³⁰⁹ Ce personnage est à la fois le héros du premier roman de Weyergans : *Le Pitre*, et celui de son septième roman : *Je suis écrivain*.

³¹⁰ François Weyergraf est tour à tour narrateur de *Franz et François*, le onzième roman de Weyergans, et de *Trois jours chez ma mère*, le douzième.

³¹¹ Weyergans(François), *Je suis écrivain*, *op.cit.*, p. 11.

leurs ; il reste cependant un écrivain résolument moderne, qui ne souhaite pas se borner à reproduire ces formes. Il s'inscrit là dans la perspective naguère esquissée par Robbe-Grillet :

Si j'emploie volontiers, dans bien des pages, le terme Nouveau Roman, ce n'est pas pour désigner une école, ni même un groupe défini et constitué d'écrivains qui travailleraient dans le même sens ; il n'y a là qu'une appellation commode englobant tous ceux qui cherchent de nouvelles formes romanesques, capables d'exprimer (ou de créer) de nouvelles relations entre l'homme et le monde, tous ceux qui sont décidés à inventer le roman c'est-à-dire à inventer l'homme. Ils savent, ceux-là, que la répétition systématique des formes du passé est non seulement absurde et vaine, mais qu'elle peut même devenir nuisible : en nous fermant les yeux sur notre situation réelle dans le monde présent, elle nous empêche enfin de compte de construire le monde et l'homme de demain³¹².

Ce propos nous engage forcément à nous demander si finalement ce personnage à l'existence problématique mis en scène dans les romans de Weyergans n'est pas l'homme d'aujourd'hui dont parlait Robbe-Grillet, dont il donnait cette définition : « Tandis que dans nos livres, au contraire, c'est un homme qui voit, qui sent, qui imagine, un homme situé dans l'espace et dans le temps, conditionné par ses passions, un homme comme vous et moi. Et le livre ne rapporte rien d'autre que son expérience, limitée, incertaine. C'est un homme d'ici, de maintenant, qui est son propre narrateur, enfin. »³¹³ Autant dire, en effet, que le personnage weyergansien est, d'une manière générale, le type même du personnage moderne : un homme qui souffre, qui connaît par ailleurs les causes de sa situation et, surtout, comme le précisait finalement Robbe-Grillet, un homme qui se raconte lui-même. Le personnage de Weyergans n'est pas une simple initiale ou une variation d'états successifs. Il est une forme fixe, traditionnelle, mais cela ne fait en aucun cas de lui un personnage traditionnel, dans la mesure où il se rapproche de la conception du personnage que donne l'un des tenants des nouvelles formes romanesques.

De plus, les romans de cet écrivain sont marqués par une dimension énigmatique pour le lecteur. En effet, le « je » narrateur relate très souvent, sinon presque toujours, des expériences qui appartiennent au vécu même de l'auteur. La portée énigmatique relève du fait que le lecteur est très souvent tenté d'établir un lien entre ce narrateur et l'auteur lui-même. En d'autres termes, face à un roman de Weyergans, le lecteur est conduit vers une lecture biographique. Cette perspective de lecture n'est pas complètement justifiée, car cet auteur ne manque pas l'occasion

³¹² Robbe-Grillet (Alain), *op.cit.*, p. 9.

³¹³ *Ibid.*, p. 118.

de rappeler sa distance, ses doutes face à ce genre. Pourtant, en entretenant cette illusion autobiographique, c'est également aux fondements de ce genre que l'auteur s'attaque, en montrant les limites de certaines théories qui fondent l'écriture autobiographique.

L'originalité son œuvre réside dans la capacité de Weyergans à produire des romans hybrides, mélange d'autobiographie, de fiction, de réflexions personnelles aux allures de journal... Cette hybridation du roman est bien mise en évidence par Jeannine Paque :

Weyergans a pris le meilleurs de la mode de son époque, soit des retombées du nouveau roman, la négation des conventions réalistes, la libération des contraintes narratologiques, le décloisonnement des genres, de sorte que son récit tient de l'autobiographie, de l'essai, du roman épistolaire, du pastiche, du poème en prose parfois, sans exclusive. Il ambitionne de faire « le » livre qui n'existe pas encore et d'ores et déjà qualifie le sien de "livre introuvable".³¹⁴

Weyergans est un écrivain qui cherche à produire des formes nouvelles de romans et qui, surtout, aspire à écrire ce qui sera « le livre » par excellence, ce qui n'est pas sans rappeler le projet flaubertien de « Livre blanc ».

Le roman weyergansien est en somme un lieu de questionnement sur la création romanesque, questionnement qui trouve son aboutissement dans la difficulté d'accès du texte. Il faut en effet souligner que l'expérience relatée par ce personnage narrateur n'est pas toujours saisissable ; cette insaisissabilité trouve son origine dans le fait que ces expériences renvoient continuellement à voyager aux souvenirs de ce personnage, à sa vie personnelle et actuelle, mais aussi, et c'est non moins important, à ce qui fait l'actualité de son temps et du monde auquel il appartient. Le conteur ici est à l'image d'un éléphant qui mange, en ce sens qu'il ne se cantonne pas dans une histoire figée où il serait exclusivement question de parler de soi-même : il passe d'une histoire à une autre comme cet éléphant qui en effet ne se contente pas d'une seule espèce végétale dans son menu. La multiplicité des micro-intrigues compte parmi les faits marquants de l'écriture weyergansienne. En un mot, la digression est pour cet écrivain la marque même de la modernité romanesque.

³¹⁴ Paque (Jeannine), *op.cit.*, p. 30.

Macaire Le Copte : Une digression

La digression peut se définir comme le passage sans transition d'un sujet à un autre, d'une histoire à une autre. Elle s'apparente en littérature à la mise en abyme, qui est quant à elle représente l'emboîtement d'un récit secondaire dans le récit principal, à ceci près que le récit secondaire vient alors refléter l'intégralité du récit principal. Si, comme nous venons de le voir, l'œuvre romanesque de Weyergans est marquée par la récurrence d'un « Je » narrateur, *Macaire Le Copte* compte parmi les rares romans qui font exception, comme *Françaises, Français* et *Le Radeau de la Méduse*, écrits à la troisième personne. Il constitue donc d'abord une exception, dans la mesure où le choix d'entreprendre une narration à la troisième personne distingue d'emblée ce roman du reste de son œuvre. Ce changement de pronom est donc l'une des marques évidentes de la singularité de ce roman dans l'ensemble.

Il s'accompagne, surtout, d'un changement radical dans le contenu, le sujet et les thèmes traités. Alors que le narrateur habituel faisait part au lecteur de son expérience personnelle, ici, l'expérience ou la vie mise en récit n'est plus celle d'un narrateur, mais d'un personnage qui ne se raconte pas lui-même. Mieux encore, l'histoire de ce personnage est très éloignée, dans le temps comme dans l'espace. D'une manière étonnante, le romancier de la vie contemporaine qu'est Weyergans transporte le lecteur au IV^e siècle après Jésus, pour ressusciter une expérience marginale de la chrétienté, le monachisme primitif, en racontant la vie d'un moine et en pratiquant un mélange entre fiction et réalité historique.

En prenant le monachisme comme thématique principale de ce roman, l'auteur déroute son lecteur, habitué à suivre les aventures d'un homme instable qui, dans certains moments de lucidité, est à même de reconnaître qu'il va mal ou qu'il est anormal ainsi que nous le lisons dans ces extraits : « Je dois être un peu dérangé pour passer des nuits d'amour avec une machine à écrire plutôt qu'avec une femme ! Et quelles nuits ! »³¹⁵, nous dit ainsi le narrateur de *Je suis écrivain*, ou François qui dit :

A mon âge, je ne possède rien, je n'ai même pas été capable d'acheter une maison de campagne comme mes amis. Toutes mes sœurs sont propriétaires, ma mère aussi. En mourant, mon père lui a laissé une maison. Je me suis mis sur le dos un loyer que je n'arrive

³¹⁵ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 75.

plus à payer. Je ne vois pratiquement plus personne. Je croule sous les dettes et je fais comme si tout allait bien ! Je suppose que ça doit quand même me ronger³¹⁶.

Macaire le Copte constitue, à l'inverse, une invitation à suivre une expérience différente et doublement lointaine : l'Égypte et les premiers siècles de notre ère, ce qui fait de ce roman une pièce à part dans l'œuvre de Weyergans.

Pour revenir au personnage de Macaire, on peut cependant constater qu'il est par ailleurs sujet à des délires, par exemple le cas lorsqu'il croit être en présence du Christ, ce qui n'est pas sans rappeler les troubles psychologiques des autres personnages de Weyergans, évoqués plus haut. Ce personnage se distingue cependant des autres du fait qu'il s'engage à atteindre l'objet de sa quête, voire à le dépasser. Il est déterminé à montrer la voix de la réalisation de soi au monde. À travers ce personnage, Weyergans manifeste, à notre sens, l'intérêt qu'il a toujours accordé aux romanciers du passé, qui érigeaient des personnages en modèles. Macaire est une force qui va et qui ne se laisse pas distraire par les attraits de ce monde. Mais, même ici, l'écrivain prend inéluctablement une distance avec ceux qui peuvent être considérés comme ses mentors. De plus, ce personnage aussi finit par refuser d'être un modèle, en se retirant définitivement de la civilisation, au point même d'ignorer sa propre histoire, pour ne pas dire sa légende.

Le caractère exceptionnel de ce roman est aussi lié au fait que son héros adopte des comportements diamétralement opposés à ceux des autres romans. La privation apparaît comme l'un de ces comportements qui le distinguent en effet des autres, car comme le rappelle Paque au sujet du *Radeau de la Méduse*, le personnage weyergansien aime tout avoir sous contrôle : « Cette fois, on retrouve le sujet favori de Weyergans : le parcours d'un homme qui tente de maîtriser tout à la fois la vie, l'amour, le travail, la création, l'argent, ses relations avec la famille, entre autres, et qui veut réussir une existence exceptionnelle en ne renonçant à aucune de ses aspirations »³¹⁷. Macaire, en revanche, renonce non seulement à sa vie, à sa famille, mais aussi, et c'est le plus important, à TOUT et, notamment, à sa mère, ce qui semble particulièrement important, étant donné le lien habituellement très fort qui existe entre les héros de Weyergans et leur mère. Nous sommes face à un renoncement total, hyperbolique, dans la mesure où même Dieu sera oublié par celui qui ne sera plus un moine, mais une sorte de bête, se déplaçant à quatre pattes.

³¹⁶ Weyergans (François), *Trois jours chez ma mère*, *op.cit.*, p. 72.

³¹⁷ Paque (Jeannine), *op.cit.*, p. 55.

L'autre renoncement manifeste dans ce roman concerne le savoir. En effet, Weyergans peint ici un personnage illettré, à l'exact opposé de ses autres personnages, qui sont le plus souvent des écrivains, des cinéastes et même des journalistes, c'est-à-dire des gens cultivés, des intellectuels. Ils ont d'ailleurs presque tous en commun une boulimie de connaissance, qui les conduit d'une discipline à une autre, comme ce personnage d'écrivain conduit à s'inscrire en faculté de médecine. Macaire, pour sa part, est radicalement différent de toute cette typologie de personnage, le narrateur insistant au contraire sur son ignorance : « Il essaya d'additionner mentalement douze et onze, douze et douze vingt-quatre, moins un : vingt-trois. Il dessina les chiffres sur sa joue. C'était la seule chose savante qu'on lui avait apprise. Additionner, soustraire aussi »³¹⁸. La peinture d'un tel personnage, qui démuni, banal, ordinaire, n'en finit pas moins par devenir légendaire, sonne comme un signe d'espérance pour le reste de l'humanité. L'auteur, à travers ce destin particulier voire exceptionnel, cherche à faire comprendre à son prochain que tout est possible à celui qui croit et surtout à celui qui se donne les moyens d'atteindre ses rêves.

Macaire Le Copte est donc au premier abord un roman qui marque une rupture radicale dans l'œuvre de Weyergans. Cette rupture est comme nous l'avons montré, le fruit d'un changement dans les modalités narratives, dans le choix des thématiques, sans compter le changement de l'espace et du temps. Toutefois, ces différentes particularités ne suffisent pas à définir en quoi ce roman occupe une place singulière dans l'œuvre de Weyergans. Ce roman occupe en effet une place à part parce qu'il permet aussi et surtout à cet écrivain de se révéler sous un jour différent, en se révélant plus abordable. Il apparaît en effet que *Macaire Le Copte* est susceptible de toucher un public plus large que ses livres précédents, d'abord parce qu'il relève des formes traditionnelles du roman, mais aussi parce que c'est un roman dans lequel Weyergans renonce à l'hybridation générique. La différence avec ses autres romans réside aussi dans le style : la construction phrastique est la plus simple possible et se démarque ainsi de ce qu'on observe dans d'autres romans. Dans cette perspective, il est d'ailleurs permis de se demander si cette simplicité du style et de la langue n'est pas simplement liée à l'illettrisme de son héros. Ce n'est pas le cas, à notre sens ; si dans les autres romans il met en scène des personnages qui cherchent, *Macaire Le Copte* est lui le fruit d'un véritable travail de recherche commis par l'auteur lui-même. Il aurait donc pu nourrir son livre d'un vocabulaire spécifique, faire parler son héros avec un langage de théologien et transformer son roman en bréviaire du monachisme primitif.

³¹⁸ Weyergans (François), *Macaire Le Copte*, op.cit., p. 69.

L'invariant weyergansien.

Certes *Macaire Le Copte* constitue, comme nous venons de le voir, une sorte de digression dans l'œuvre de Weyergans. Pourtant, même dans les dissemblances que nous avons mises en évidence, il se trouve toujours quelque chose qui appartienne à l'imaginaire créateur de cet écrivain. Qu'il s'agisse du *Pitre* ou de tous les autres romans, y compris *Macaire Le Copte*, le romancier se focalise toujours sur une vie. Même si dans ce roman il ne s'agit pas nécessairement d'une analyse (au sens presque clinique du terme), comme dans *Françaises, Français*, il s'agit bien tout de même pour lui d'analyser la trajectoire existentielle d'un homme ou d'un groupe.

Ainsi, la réflexion psychologique, ou la réflexion sur la psychologie, qui sous-tend les autres romans de Weyergans, reste présente dans *Macaire le Copte*. Nous nous rendons compte qu'à l'instar d'un François Weyergraf, Macaire nous est présenté comme pétri d'incertitudes, ce qui détermine ses tribulations et son désir de s'en sortir. Nous pouvons par exemple constater qu'à des niveaux différents, tous ces personnages sont des procrastinateurs : « Pendant ces vingt ans, il avait voulu s'éprouver. Il trompait son désir. Il se disait : « Je quitterai cet endroit après l'hiver. » Il attendait l'été et se disait : « Je quitterai cet endroit après l'été. » Chaque fois, il se persuadait : « Cette fois-ci est la bonne. » Il se mortifiait et tuait en lui l'espoir. »³¹⁹, nous dit ainsi le narrateur de *Macaire Le Copte*. Macaire ajourne en effet sans cesse ce départ qu'il souhaite tant entreprendre et qu'il pourrait en effet entreprendre s'il si résolvait. Cette attitude rappelle directement celle du personnage de François : « Mais, Maman, ça fait des années que je suis convaincu que mon roman sera terminé la semaine prochaine et que j'aurai tout le temps de venir chez toi pendant qu'on l'imprime. »³²⁰ Le héros de *Trois jours chez ma mère* se livre à une double procrastination : la publication du livre et la visite chez sa mère, les deux étant évidemment liés, puisque cette visite est conditionnée par la publication.

À travers la manière dont il raconte la vie d'un homme, le romancier suggère ainsi que l'ajournement est le propre de l'homme. Ses personnages sont toujours en train d'attendre des situations extrêmes, pour décider de prendre enfin résolument en main leur destin. En plus de la procrastination, les personnages weyergansiens ont également en commun la solitude. Tel est encore le cas de Macaire, du fait de sa situation de moine, évidemment, mais aussi du fait que

³¹⁹ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 144.

³²⁰ Weyergans (François), *Trois jours chez ma mère, op.cit.*, p. 110.

son passage d'un monastère à un autre se termine par un retrait absolu, total, au point de mener une existence à l'état de nature, suivant un parcours qui conduit Jeannine Paque à observer :

Sans aller jusqu'à recommander le retrait de toute vie sociale, François Weyergans dote la plupart du temps ses personnages d'un goût pour la solitude, fût-ce pour la déplorer, d'une existence en décalage avec celle de leur famille ou de la société qui les entoure et surtout d'une vie intérieure susceptible de se substituer à toute autre. Le héros weyergansien ne jeûne peut-être pas systématiquement, ne s'expose pas aux intempéries ou aux attaques animales, aux souffrances de tous ordres, mais il n'est pas non plus un hédoniste, un amateur de confort et de bonne chère. Un certain attrait pour le luxe n'est qu'une manière de transgresser l'ordre et, tout compte fait, de se rebeller contre l'uniformité : il faut y voir une position culturelle et presque la pratique d'un culte à opposer à d'autres. Ce portrait d'anachorète n'est donc pas étranger au fondement philosophique que laissent deviner les autres romans de Weyergans. Que le personnage vous sa vie à ce dieu-là est une variable parmi d'autres. Nous rencontrons de semblables adeptes de la vie monastique dans le contexte tout à fait différent du Japon au XX^e siècle (Je suis écrivain, 1989)³²¹.

Dans la lignée de ces conclusions avancées par la critique belge, il faut bien reconnaître que *Macaire Le Copte* est un roman qui, en dépit de sa singularité, présente des traits caractéristiques de l'écriture romanesque de son auteur. Certes des dissemblances sont manifestes, mais même s'il s'agit d'un roman dans lequel l'écrivain prend le contre-pied de ses pratiques et de ses obsessions habituelles, celles-ci restent visibles dans ce roman, ainsi relié plus ou moins secrètement au reste de sa production romanesque.

3.3.2. Jacques Lacarrière romancier de la mémoire.

Situer *Marie d'Égypte* dans la production romanesque de son auteur semble moins complexe que situer les deux autres romans que nous étudions, pour deux raisons : d'abord parce que la production romanesque de Lacarrière ne compte que deux œuvres, celui-ci et *La poussière du monde* ; ensuite parce que ces deux romans abordent des questions relatives à la spiritualité proche-orientale. Toutefois, ce roman occupe une place importante dans l'œuvre de l'auteur,

³²¹ Paque (Jeannine), *op.cit.*, p. 51-52.

dans la mesure où il constitue en quelque sorte le prolongement naturel des essais écrits par Lacarrière sur le monachisme, qui a prolongé ses réflexions sur ce phénomène en l'évoquant dans une fiction.

En effet, Lacarrière est l'auteur de *Les hommes ivres de Dieu* et de *Vie de sainte Marie Egyptienne pénitente*. C'est donc en s'appuyant sur ses recherches sur le monachisme, qu'il raconte une vie, pour écrire un roman initiatique : le passage de l'héroïne d'un état à un autre, de la prostitution à la sanctification, est en effet un véritable parcours initiatique. Il en va de même pour le second roman de Lacarrière. Ce dernier puise pour écrire ses romans dans le réservoir de connaissance et d'expérience constitué par ses essais, qu'il exploite afin de montrer à l'homme une voie, un chemin différent et surtout noble pour mener à bien son existence. Ainsi conçue, la mémoire relève de l'histoire et non de la capacité de se remémorer. Pourtant, cette capacité aussi fait de Lacarrière un écrivain particulièrement attaché à l'histoire, comme le suggère bien, au demeurant, *Un jardin pour mémoire* :

La fin approchait, la fin de quatre années d'Occupation, et il est toujours passionnant de sentir un monde basculer. Pendant toutes les guerres précédentes, les villes n'ont pas cessé d'être prises et reprises, passant et repassant de l'assiégeant à l'assiégé, de l'assaili à l'assaillant, sans qu'on sache jamais ce qu'en pensaient les populations concernées. Les civils subissaient eux aussi les conséquences de ces guerres, sans être directement ou totalement impliqués dans les causes du conflit. Mais en ce siècle, la guerre a changé de visage, elle nous concerne tous, dans les maisons comme dans les casernes et sous la terre autant que sur la terre. Je pense, ici, à la présente guerre du Kosovo, qui se déroule pendant que j'écris ces lignes-et qui a suscité chez les responsables de l'OTAN une formule nouvelle pour désigner les victimes civiles des missiles : des « dommages collatéraux³²².

Ce propos montre en effet que l'écrivain se livre à un travail mémoriel en écrivant cet ouvrage. Il voyage en effet à travers cinquante-cinq ans d'histoire, parcourant une période qui va de son adolescence durant la fin de l'occupation allemande, jusqu'à la fin du XX^e siècle, alors qu'il est en train de rédiger son ouvrage. Or les choix qu'il opère ainsi dans ces deux romans participent d'une manière précise de se positionner dans le champ littéraire. Lacarrière ne se propose pas d'inventer des personnages, ou de créer de nouvelles formes d'écriture ; il prend plutôt sur lui de redonner vie à des légendes.

³²²Lacarrière (Jacques), *Un jardin pour mémoire*, Paris, Nil Editions, 1999, p. 87.

Sainte Marie l’Egyptienne illustre parfaitement sa conception propre du personnage, qu’il réaffirme dans son second roman. En parlant de l’écrivain et des rapports qu’il entretient avec ses personnages, Lacarrière observe ce qui suit :

Lorsqu’on invente un personnage, il faut se dire qu’il porte finalement en lui ne fût-ce qu’une parcelle ou brin de spirale de ADN spirituel de l’auteur et que, contrairement à la légende absurde qui veut que vos personnages vous échappent pour vivre leur propre vie, je crois au contraire qu’ils ne vous quittent plus, ni en ce monde ni dans l’autre. Dans les tombes égyptiennes antiques, on mettait aux côtés du défunt des statuettes représentant les esclaves censés le servir dans l’au-delà. Aucune statuette n’est nécessaire dans la tombe d’un romancier, il n’a que faire des substituts, de doubles ou de clones puisqu’il aura, pour lui tenir compagnie, ses propres créations romanesques. C’est pourquoi tout romancier-du moins traditionnel-devrait sérieusement réfléchir avant de mettre en page un personnage et c’est pourquoi moi-même, dans les deux romans que j’ai écrits, j’ai soigneusement veillé à ne m’imposer que des créatures parfaitement fréquentables,-même et surtout dans l’au-delà -, à savoir Marie l’Egyptienne qui se consume dans les feux de l’amour absolu et Yunus Emré, ce frère troubadour qui arpenta au XIII^e siècle les chemins de l’Anatolie³²³.

Par-delà cette réflexion sur le personnage romanesque, Lacarrière établit surtout un distinguo entre deux types d’écrivains : l’écrivain de type traditionnel qui porte un regard plutôt essentialiste sur le personnage et l’écrivain moderne qui pense, à l’inverse, que le personnage romanesque ne peut avoir la moindre incidence sur l’existence de l’écrivain, puisque le personnage est porteur de sa propre destinée. Lacarrière revendique donc son appartenance à la première caste d’écrivain ; c’est ce qui explique son intérêt pour des personnages qui sont de véritables modèles pour le reste des humains, en raison de l’exemplarité de leur vie.

En d’autres, *Marie d’Egypte* achève de façonner l’image de l’écrivain Lacarrière dans le champ littéraire. Il revendique l’attachement à une tradition, à une littérature référentielle, qui se donne pour but d’instruire et de distraire tout à la fois, au moment même où le structuralisme périlait. Cet écrivain compte en effet parmi ceux qui pensent que la littérature doit servir aux hommes, qu’elle doit leur apporter des exemples de vies originales et, surtout, positives. Dans la citation d’*Un Jardin pour mémoire* donnée plus haut, Lacarrière rappelle la barbarie à laquelle il a dû faire face lorsqu’il était jeune, alors que sa ville, Orléans, était occupée par les Nazis, mais aussi qu’il se sent concerné par les autres conflits qui touchent le monde. Lorsqu’il évoque ainsi les guerres, c’est surtout le peu d’égard pour les populations qu’avaient les responsables de ces

³²³ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 23.

conflits que dénonce l'écrivain. Le choix de cet écrivain pour des sujets qui ont une portée éthique et engagent à réfléchir sur la condition humaine résulte sans nul doute des violences qui semblent avoir marqué son existence.

Face à un monde en proie à des troubles de tous types, l'auteur ne pense pas, contrairement à beaucoup de ses pairs, qu'il soit possible de se réfugier dans une réflexion introspective, voire narcissique, ni de concevoir l'écriture littéraire comme une fin en soi. Pour lui, au contraire, si le monde connaît un tel niveau de violence, c'est clairement parce que l'homme s'est détourné de ses valeurs et qu'il n'a jamais su porter un regard critique sur sa propre vision du monde. Les avancées sociales et scientifiques ont conduit l'homme à délaissier les valeurs morales traditionnelles, voire à renoncer à toute morale, comme s'il oubliait la fameuse mise en garde de Rabelais : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme ». À travers le personnage de Marie, Lacarrière exprime la nécessité pour la société moderne d'avoir une conscience et une mémoire, en se souvenant des expériences antérieures, même si elles remontent à l'antiquité.

La prééminence de Dieu sur toute chose et notamment sur l'homme est posée en hypothèse par cet écrivain. La vie débridée de Marie peut ainsi apparaître comme la métaphore du chaos moral que connaît notre temps ; la rédemption de celle-ci apparaît comme une invitation lancée au lecteur, afin que nous remettions Dieu au centre de chacune de nos activités. Dans cette perspective, la création littéraire elle-même lui paraît devoir être encadrée et soutenue par des valeurs morales.

Pour Lacarrière, ce n'est pas le monde que la littérature et les autres domaines du savoir doivent réinventer : la littérature doit tout d'abord se réapproprier ses valeurs. En d'autres termes, pour Lacarrière, la littérature ne doit pas être une entreprise simplement artistique qui ignorerait son influence sur la société. Elle doit, à son sens, être au service de celle-ci, surtout quand elle se trouve dans une situation d'anomie. La société égyptienne des premiers siècles connaissait un véritable bouleversement des mœurs, au point que l'existence menée par Marie à Alexandrie pouvait y sembler normale. Pourtant, cette dernière va apprendre à ces dépens que ce qui lui semblait normal était en définitive anormal, ou plutôt immoral, ce dont elle va prendre conscience en se retirant au désert et en évoluant vers la sainteté.

Si beaucoup de romanciers d'après guerre donnent la priorité à l'invention de nouvelles formes romanesques, Lacarrière pense de son côté que le roman doit être le moyen pour

l'homme de se remettre en question, ce questionnement ne nécessitant pas forcément de délaisser les formes romanesques traditionnelles. Le roman réaliste, puisque c'est de lui qu'il s'agit, conserve à ses yeux sa pleine raison d'être : il faut simplement le réinvestir, en faire le lieu d'une interrogation ontologique et éthique renouvelée, en présentant aux hommes une réalité historique susceptible de servir de norme, de valeur.

3.3.3. Les Marches de sable : la femme et la liberté

Andrée Chédid est une écrivaine dont la production est abondante. Comme nous l'avons déjà souligné dans ce chapitre, il s'agira ici exclusivement de sa production romanesque, qui est également très riche. Et dans cette production romanesque, la femme occupe une place de choix tout comme l'enfant, la liberté et bien d'autres.

La femme dans les romans chédidien.

Dans les romans de Chédid, la figure féminine occupe une place importante. Pour autant, son œuvre n'est pas un hymne au féminisme ou simplement à la femme. Au contraire, la femme n'est pas toujours à son avantage dans les romans de Chédid. Elle est régulièrement aux prises avec les vicissitudes de la vie. Si au premier contact, le destin semble s'abattre sur elle, il se trouve presque toujours une porte de sortie qu'il lui reviendra de franchir. On le voit par exemple avec le personnage de Samya³²⁴, condamnée à contracter un mariage arrangé par sa famille. Nous pouvons aussi le voir avec Marie, qui est contrainte de se prostituer dès l'âge de douze ans.

Autrement dit, la femme est d'abord présentée par Chédid comme une personne qui subit les choix opérés par les autres pour elle. C'est ainsi que Cyre se trouve obligé de travailler dès sa tendre enfance pour le bien de sa famille qui, cependant, ne se soucie pas de son bien être. Nous constatons que ce personnage vit dans une distance avec elle-même pour ne pas dire dans une sorte de dépossession de soi. L'auteur va donc présenter cette dépossession, pour raconter ensuite le travail de reconquête de ce corps perdu engagé par cette femme, un travail qui vise à se

³²⁴ Chédid (Andrée), *Le Sommeil délivré*, *op.cit.*, 1952.

reconstruire et finalement à construire une femme nouvelle, différente et, surtout, engagée. S'il est vrai que Marie ne vit pas toujours mal sa situation de courtisane, c'est sans aucun doute lié au fait qu'elle n'a rien connu d'autre, il demeure que son corps ne lui appartient pas. Il est comme condamné aux désirs lubriques de la société et évidemment d'elle-même :

Philosophe, savant, financier, lettré, elle avait connu, fréquenté, repoussé, apprécié des hommes de savoir et de pouvoir et ne regrettait rien. Ces rencontres l'enrichissaient. Elle n'aurait jamais changé sa contre celle des femmes respectables, à l'abri de leurs murs, de leurs enfants, de leurs époux ; de ces femmes qui ne perçoivent qu'un monde borné, qui ne parcourent qu'une existence exigüe, insipide³²⁵.

Pour une femme telle que Marie, la réappropriation du corps passe donc par la libération de ce qui semble peser sur elle comme une dette qu'elle aurait contracté auprès de toute la société. Cyre doit prendre confiance en elle et se libérer de l'assistance non seulement de ses parents, mais encore de ses maîtres et des sœurs du couvent. Cet exemple met en évidence les enjeux engagés par la réflexion menée par la romancière sur la condition de la femme dans notre société. Infantilisée, réduite au silence, la femme doit prendre en main son destin et briser toutes les chaînes sociales qui la retiennent captive et soumise à une existence par procuration.

Cette réflexion conduit parfois certains critiques à considérer Andrée Chédid comme féministe. Reste qu'elle a toujours manifesté clairement son refus de se laisser embrigader dans un mouvement ou de se voir affublée d'une étiquette, comme le rappelle à juste titre Jacques Izoard : « À l'écart des modes, des clans, des écoles, des groupes et des cliques, elle demeure seule juge de ses écrits, je veux dire qu'elle ne les confronte qu'à ce qu'elle-même ressent et vit »³²⁶. Cette indépendance est également revendiquée par le narrateur des *Marches de sable* : « Cet écart constant m'a, sans doute, privé de quelques bienfaits. J'y gagne, en retour, d'être affranchi des sautes de l'opinion, du fluxe et reflux des styles et des coutumes, des variations de la renommée. Cet éloignement m'accorde une liberté inviolable. Il n'est pas toujours aisé de s'en accommoder ; mais elle continue d'être, à la fois, mon ancre et ma direction »³²⁷. La réappropriation de soi dans les romans de Chédid, c'est l'autonomisation de la femme.

³²⁵ Chédid (Andrée), *Les Marches de sable*, *op.cit.*, p. 36.

³²⁶ Izoard (Jacques), *Andrée Chédid*, Paris, Seghers, 2004, p. 9.

³²⁷ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 243.

Cette vision de la femme, qui se traduit de cette manière dans ses romans, trouve sans doute son origine dans la vie de l'écrivaine elle-même. En effet, celle-ci dû quitter l'université pour se marier alors qu'elle avait vingt deux ans, selon les convenances et les traditions de son pays natal. À ce propos, il convient d'ajouter que cette quête, ou plutôt cette construction de la femme, repose chez Chédid sur la conviction selon laquelle l'éducation représente la principale voie vers l'indépendance et l'autonomie.

Ainsi, dans ses romans, l'éducation occupe une place centrale, même elle peut prendre une forme non conventionnelle, voire paradoxale. Le personnage de Marie, par exemple, se construit une personnalité forte grâce aux multiples échanges qu'elle entretient avec ses amants et leurs mondes : l'éducation ne se réduit donc pas au fait d'avoir suivi des cours dans une école et d'être allé à l'université. Andrée Chédid laisse entendre que l'éducation offre la possibilité pour chacun de s'émanciper et de pouvoir trouver son propre chemin. Elle part du constat que les hommes ont de tout temps soumis la femme et montre le moyen pour celle-ci d'échapper à cette domination sociale.

La réflexion sur le statut de la femme dans son œuvre prend en effet son sens dans le contexte d'une société patriarcale. Si l'émancipation de la femme est la lutte que mène l'écrivaine, cela signifie-t-il que la romancière remet directement et violemment en question le pouvoir des hommes ? Le meurtre de Samya, dans *Le Sommeil délivré*, peut en effet suggérer la nécessité d'éliminer l'homme pour parvenir à l'émancipation de la femme, mais ceci ne correspond aucunement au combat que mène Chédid. Pour elle, la femme ne peut se construire que dans un monde qu'elle connaît, c'est-à-dire ce monde où vit également l'homme. Il s'agit simplement pour elle de sortir de l'infantilisation dans laquelle elle peut être maintenue dans des sociétés traditionnelles, afin de parvenir à une situation d'égalité avec l'homme.

Le désir de liberté : fondement de l'écriture chédidienne.

Nous l'avons dit et redit, Andrée Chédid, dans son œuvre, ne cesse de célébrer la liberté et raconte souvent le cheminement d'une femme pour atteindre à une liberté qui, pour elle, en tant qu'écrivain, passe aussi par le refus de se soumettre aux exigences d'une famille esthétique, comme l'a bien souligné, une fois encore, Jacques Izoard :

L'œuvre d'Andrée Chédid me semble assumer aujourd'hui les claires paroles de l'évidence : elle nomme et dit l'essentiel, d'une voix dénuée d'artifices. A l'écart des modes, des clans, des écoles, des groupes et des cliques, elle demeure seule juge de ses écrits, je veux dire qu'elle ne les confronte qu'à ce qu'elle-même ressent et vit [...] Je dis « capture » alors que chez elle tout respire la liberté, le rêve léger³²⁸.

On le voit, la liberté, chez Chédid, est associée à l'immensité, au désert sans limites, mais plus encore à cette possibilité d'aller partout, de profiter de tout et même du néant désertique. La liberté dont nombre de ses personnages font l'expérience dans le désert est ainsi à l'image de sa propre liberté dans le monde des lettres. Elle peut voguer entre les genres, les associer ; elle peut aussi mêler modernité et tradition, sans craindre les foudres de ceux qui cherchent sans cesse à inventer des règles. Elle écrit pour elle, pour la femme et pour l'enfant, qui est une des grandes victimes silencieuses de la société, comme nous pouvons le voir lorsque Saddika dit à son petit fils frappé par la peste : « Jamais ! Nous allons partir. N'aie pas peur. Ni les hommes, ni la mort ne nous rattraperont... L'ombre, c'est la maladie du soleil, et rappelle-toi, le soleil gagne toujours. Toi, tu es mon soleil. Tu es ma vie. Tu ne peux pas mourir. La vie ne peut pas mourir. (Elle ajouta :) Je vais préparer la charrette. Ne t'inquiète pas, bientôt nous serons loin. »³²⁹ Dans ce passage, se déroule à notre sens une des scènes récurrentes de l'écriture chédidienne : une femme prenant soin d'un enfant. N'est-ce pas cette apparition de l'enfant (Cyre) qui ankylose la femme (Marie) dans *Les Marches de sable* ? Nous le voyons, même dans le désert, la femme reste habitée par l'instinct maternel, par le désir de prendre soin et de protéger l'enfant. La liberté est clairement loin d'être ici synonyme d'abandon des devoirs. Au contraire, c'est à partir de cet état que les devoirs cessent pour elle d'être un supplice, une charge. On comprend donc que la vie des ermites retirés au désert, animés par un souci de liberté, mais aussi par une exigence à la fois morale et spirituelle, propre à donner un sens à cette liberté durement reconquise, puisse constituer un sujet de choix pour Andrée Chédid.

³²⁸ Izoard (Jacques), *op.cit.*, p. 9.

³²⁹ Chédid (Andrée), *Le Sixième jour*, Paris, Flammarion, 2011, p. 62.

CHAPITRE QUATRE :
DE LA RÉÉCRITURE DES SOURCES DANS LES TROIS
ROMANS

Les romans que nous étudions sont le fruit d'un long travail de recherche entrepris par chacun des auteurs. Depuis le début de cette étude, nous avons montré l'ampleur de ce travail. Si Lacarrière et Weyergans accompagnent leurs récits de repères historiographiques et bibliographiques pour témoigner de cette recherche, dans le cas de Chédid, ces repères ne sont pas donnés. Nous pensons par ailleurs que son roman prend d'une certaine manière en compte ces efforts manifestés par les deux autres. Donc, lorsque nous parlons de sources dans ce travail, c'est d'abord à ces ouvrages qui ont servi ou qui auraient pu servir de documents sources pour la rédaction de ces fictions que nous nous référons.

Dans ce chapitre, nous allons voir le passage de ces documents de référence à la fiction. En d'autres termes, nous verrons comment les auteurs se réapproprient leurs sources pour les réécrire en roman. De fait, dans la lignée des chapitres précédents, celui-ci gravitera également autour des trois points que sont : l'intertextualité ; la manifestation du travail de réécriture à l'œuvre dans les romans, la fictionnalisation de la réalité et l'étude de l'onomastique.

4.1. L'INTERTEXTUALITÉ ; MANIFESTATION DU TRAVAIL DE RÉÉCRITURE À L'ŒUVRE DANS LES ROMANS.

Aborder la question de l'intertextualité, c'est se lancer dans une entreprise incertaine pour ne pas dire périlleuse tant celle-ci a suscité de nombreuses réflexions qui se sont parfois révélées contradictoires. Toutefois, cela reste une entreprise exaltante dans la mesure où elle est aussi un travail de retour sur l'une plus belles époques de la critique et de la théorie littéraire en France. Il convient en effet de rappeler que c'est Julia Kristeva qui, la première, employa ce mot pour faire référence à la communication entre les textes, qui n'est pas loin du dialogisme bakhtinien. À la suite de Kristeva, nombre de critiques et de théoriciens vont prendre à leur compte cette notion et lui donner de nombreuses orientations. De Barthes à Genette en passant par Sollers, Compagnon, Eco, Jenny, ou Riffaterre et bien d'autres, l'intertextualité sera visitée et revisitée. Plus proche de nous, Nathalie Piégay-Gros, Anne-Claire Gignoux et d'autres chercheurs vont à leur tour reprendre cette notion dans des ouvrages universitaires, afin de la rendre plus accessible, et surtout, de mettre en évidence les particularités de chaque approche de l'intertextualité des premiers cités.

De fait, la définition de cette notion n'est pas aisée. Dans *Séméiotikè*, Kristeva laisse entendre que l'intertextualité est le fait que : « dans l'espace d'un texte plusieurs énoncés pris à d'autres se croisent et se neutralisent³³⁰ ». À la lumière de ce propos, nous pouvons dire que l'intertextualité c'est la présence dans un texte d'un ou de plusieurs autres textes. Plus loin, elle dira : « Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. À la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité, et le langage poétique se lit, au moins, comme double »³³¹. Cette relation de coprésence sera complexifiée par Barthes lorsqu'il inscrira l'intertextualité dans l'anachronisme, ainsi qu'il le montre dans *Le Plaisir du texte*³³² en faisant de Stendhal celui qui emprunte à Proust alors que Stendhal est bel et bien antérieur à Proust. Cette postulation barthésienne tient dans le fait que les structuralistes dans leur quasi-totalité prêchaient l'autonomie du texte et partant, sans craindre d'abolir toutes les approches des textes dites traditionnelles. C'est ce que rappelle Anne-Claire Gignoux : « Il était normal, étant donné l'ouverture laissée par Roland Barthes, que l'on arrive à ignorer la chronologie (qui fondait pourtant la critique des sources, dans son nom) ; ceci allant de pair, évidemment, avec l'abandon de l'auteur »³³³. L'anachronisme intertextuel barthésien est donc une marche vers cette mort de l'auteur annoncée par les structuralistes.

Dans son ouvrage intitulé : *Palimpsestes littérature au second degré*, Gérard Genette définit pour sa part l'intertextualité comme : « une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes³³⁴ ». Ce propos de Genette met davantage en exergue l'interférence des textes, la communication entre des œuvres littéraires. À la suite de ce propos, il établit cette coprésence en montrant ce sur quoi elle se fonde, comment l'intertexte se manifeste dans un texte :

Par la présence effective d'un texte dans un autre. Sous sa forme la plus explicite et la plus littérale, c'est-à-dire la pratique traditionnelle de la citation (avec guillemets, avec ou sans référence précise) ; sous une forme moins explicite et moins canonique, celle du plagiat chez Lautréamont, par exemple, qui est un emprunt non déclaré, mais encore littérale ; sous forme encore moins explicite et moins littérale, celle de l'allusion, c'est-à-dire d'un énoncé dont la

³³⁰ Kristeva (Julia), *Séméiotikè: recherché pour une sémanalyse* Paris, Seuil, 1969, p. 52.

³³¹ *Ibid.*, p. 146.

³³² Barthes (Roland), *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, Point Essais, 1973.

³³³ Gignoux (Anne Claire), *Initiation à l'intertextualité*, Paris, Ellipse, 2005, p. 28.

³³⁴ Genette (Gérard), *Palimpsestes littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p. 8.

pleine intelligence suppose la perception d'un rapport entre lui et un autre auquel envoie nécessairement telle ou telle de ses inflexions.³³⁵

Ici, Genette montre clairement ce qui pour lui participe de l'intertextualité : citation, plagiat et allusion. Aussi, dans ce premier point de notre chapitre, nous tenterons, à la lumière de ce propos de Genette, de faire ressortir cette typologie de l'intertextualité dans les trois textes qui fondent notre recherche. Il s'agira ensuite de voir ce qu'elle implique dans la lecture de ces œuvres.

4.1.1. Repérage des marques de l'intertextualité dans les trois œuvres.

La citation

Pour *Littré*, la citation est un passage emprunté à un auteur qui peut faire autorité. De par cette définition, nous comprenons que la citation n'est pas seulement un emprunt : elle est par ailleurs investie d'une mission de pouvoir, d'autorité. L'emprunt consiste donc en une extraction d'une ou de plusieurs portions pour les reproduire dans un autre. Il s'agit d'un exercice dont Antoine Compagnon rend compte aussi par des termes tels que : ablation, excision ou mutilation, qui participent plutôt du champ lexical de la violence. Cette terminologie, empreinte d'une connotation de violence, met toutefois en évidence le côté visible de cet emprunt qu'est la citation, tout comme peut l'être un membre mutilé. Ce caractère visible, voire ostensible, se manifeste par la présence de signes typographiques : guillemets, italique, mis en retrait... Tiphaine Samoyault dit à ce propos : « La citation est immédiatement repérable grâce de marques typographiques spécifiques. Les guillemets, les italiques, l'éventuel décrochement du texte cité distinguent les fragments empruntés. Si l'une de ces marques suffit pour signaler la citation, l'absence totale de typographie propre transforme la citation en plagiat, dont la définition minimale pourrait être la citation non marquée »³³⁶.

À la suite de ces définitions, il s'agira désormais pour nous de repérer ces ablations, ces excisions textuelles dans les trois romans.

³³⁵ *Ibid.*, p. 8.

³³⁶ Samoyault (Tiphaine), *L'intertextualité, mémoire de la littérature*, Paris, Nathan, 2001, p. 34.

Au regard des différentes définitions de la citation, *Macaire Le Copte* est celui des trois romans qui compte le plus de citations et la Bible apparaît comme le livre le plus *excisé* par son auteur. Ces ablations bibliques permettent à Weyergans de conduire son texte et, partant, amène son lecteur à se déporter vers la spiritualité, vers le monachisme qui est la thématique principale du roman. En effet, lorsque nous nous attardons sur cette citation : « Je ne désire pas la mort de celui qui meurt »³³⁷, le lecteur de la Bible reconnaît un passage de l'Ancien Testament³³⁸ qui est ici textuellement reproduit par le romancier. Cette citation nous fait observer deux choses principales ; premièrement, celle-ci est non seulement mise entre guillemets, mais encore elle est en italique. Cette double signalisation typographique permet à l'auteur d'insister sur la mise en évidence de cet emprunt. Le discours est rapporté, c'est une certitude, vu qu'un seul signe peut déjà indiquer la citation. Pourtant le romancier prend le parti d'accumuler les signes afin de capter l'attention du lecteur sur cette portion de texte, ce qui est par ailleurs manifeste de la volonté de cet écrivain de convier son lecteur à plonger dans sa mémoire littéraire (biblique ici), de faire preuve de réminiscence, ou, tout simplement, de se transformer en enquêteur pour retrouver la source de la citation, le texte amputé.

En d'autres termes, ce double emploi de la typographie éveille nécessairement l'intérêt, la curiosité du lecteur. C'est donc cette curiosité qui va à notre sens le conduire à rechercher la source de la citation. La seconde observation que nous sommes amené à faire tient au propos lui-même, qui donne clairement au lecteur des indices permettant de retrouver le corps ayant subi l'ablation. Lorsque Paternouthios (personnage du roman) exhorte son disciple « de méditer chemin faisant cette parole du Seigneur », il oriente volontairement le lecteur vers la Bible. Chacun sait que c'est dans ce livre que la parole du Seigneur est retranscrite, assemblée. En clair, cette citation est non seulement une évidence, mais encore, elle guide le lecteur vers le livre d'où est tiré le propos. S'il est vrai que la Bible n'est pas directement citée, nous voyons que les termes utilisés par le personnage à qui est attribué la citation facilitent le travail de réminiscence du lecteur ou le conduisent aisément vers des livres sacrés, en l'occurrence la Bible, puisqu'il s'agit ici de moines chrétiens. Les citations bibliques sont multipliées dans le roman de Weyergans et apparaissent comme des évidences pour tout lecteur régulier de ce livre saint. C'est ainsi que nous pouvons par exemple trouver des citations comme : « Que ta volonté soit faite », qui n'est pas sans rappeler le *Notre Père*³³⁹ qu'enseigna le Christ.

³³⁷ Weyergans (François), *Macaire Le Copte*, Paris, Gallimard, 1981, p. 28.

³³⁸ *Ancien Testament*, Ezéchiel, XVIII, 32.

³³⁹ *Nouveau Testament*, Matthieu, VI, 9-13.

Comme dans le passage de la prière, cet extrait est un témoignage du don de soi que doit faire tout chrétien afin que le Christ soit le seul maître de son existence. Le choix de cette partie précise de la prière n'est donc pas anodin pour Weyergans, qui a assurément fait le catéchisme. Car elle rappelle un autre propos du Christ, qui dit : « Je suis le chemin, la vérité, et la vie. Nul ne vient au Père que par moi »³⁴⁰. La place centrale de Christ dans la vie du chrétien est clairement résumée ici. Nous voyons donc pourquoi le romancier choisit ce passage. Son personnage a pris sur lui de vivre une vie de moine ce qui le conduit à remettre le reste de son existence à la vie, celle qui conduit directement vers le Père. La volonté ultime du croyant est de confier sa vie à la volonté divine.

Cette récurrence des citations bibliques implique de revenir sur l'auteur, même si cette démarche est en contradiction avec le structuralisme à qui nous devons les travaux sur l'intertextualité, travaux qui prônent la mort de l'auteur. Pourtant, ce retour nous paraît nécessaire dans la mesure où cela nous permettra de cerner les causes sinon les motivations de cette récurrence. Le jeune Weyergans a en effet pour père un éditeur catholique et par ailleurs catéchiste, ce qui laisse clairement penser que l'auteur a reçu une éducation religieuse. La Bible a été pour lui un livre fondamental dans son éducation, comme le suggère son passage dans un collège Jésuite, même si nous pouvons aussi dire qu'il ne se proclame pas catholique pratiquant aujourd'hui. À travers ce regard sur l'écrivain, nous voulons tout particulièrement montrer que la citation comme d'une façon plus générale l'intertextualité ne peut pas être perçue comme une abolition totale de l'externalité et surtout de la subjectivité de l'auteur.

Le choix des citations bibliques permet presque toujours de voir ce qui a conduit l'auteur vers cette thématique, en suggérant que sa propre vie interfère quelque peu dans ce roman. Nous sommes d'accord avec l'idée que l'intertextualité est la manifestation d'un savoir livresque et particulièrement littéraire d'un auteur, mais ce savoir n'est pas uniquement d'ordre littéraire. Au contraire ce savoir littéraire rend aussi compte d'une existence, d'une éducation. Dans *Trois jours chez ma mère*, Weyergans nous montre par exemple que son père avait un choix littéraire spécifique pour éduquer les jeunes dont il avait la charge au catéchisme.

Certaines de ces citations peuvent parfois se lire comme un regard rétrospectif de l'auteur sur son passé, son enfance. Lorsque nous retournons à nouveau sur la première citation que nous avons évoquée dans cette étude, ce qui retient l'attention c'est une grande complexité, une

³⁴⁰ *Ibid.*, Jean, xiv, 6.

insaisissabilité certaine. Cela se traduit d'ailleurs par la surprise de Macaire, qui ne comprend pas le message que souhaite lui faire passer son maître spirituel. Cette incompréhension de Macaire est certes une confirmation de son défaut d'éducation et de culture – que nous avons évoqué dans la première partie –, mais nous pensons aussi que cette incompréhension reflète également celle du jeune Weyergans allant au catéchisme et ne comprenant pas toujours certains passages bibliques. La Bible apparaît comme un livre pas toujours accessible, dont le message se soustrait sans cesse au raisonnement, à la logique humaine. En d'autres termes bien que Macaire soit un illettré, il sait que le sens de la parole biblique est anatreptique, qu'il se donne et en même temps se retire.

Le romancier manifeste son incompréhension à l'égard de certains cultes religieux à travers le personnage de Weyergraf qui ne comprend pas pourquoi il lui est interdit de manger une glace le vendredi saint. Et la colère de son père lorsque ce dernier réalise que son fils n'a pas respecté les règles de ce culte lui semble aussi disproportionnée, insaisissable. Cette violation de la tradition de ce jour particulier dans la liturgie catholique et surtout la réaction du père participent de cette incompréhension. Ce passage est non seulement perceptible dans l'espace romanesque, comme la clôture du sens biblique, à travers le personnage principal, mais il peut aussi être lu à un autre niveau : le hors texte en tant que manifestation des doutes, des interrogations enfantines de l'auteur. L'intertextualité est évidemment une communication, un échange entre un texte et d'autres textes, mais elle nous apparaît également comme un moyen, une possibilité d'exprimer des inquiétudes, voire des certitudes personnelles.

Lire la culture, le savoir littéraire d'un écrivain à partir de ses emprunts nous permet aussi de voir, dans ce cas précis, ce qu'un écrivain pense d'un livre ou d'une citation. Tout ceci nous conduit à penser que l'intertextualité, dans des romans comme ceux qui sont étudiés dans cette thèse, ne peut plus être exclusivement être envisagée comme un jeu littéraire qui pourrait être compris sans prendre en compte l'auteur. Nous pensons, au contraire, que l'auteur choisit des extraits qui ont une signification particulière pour lui et revêtent par ailleurs un sens particulier pour lui.

À ce point venu, l'intertextualité, du moins dans son articulation la plus évidente, doit prendre en compte l'auteur. Autrement dit, nous disons que même dans une étude sur l'intertextualité en tant que jeu avec le langage et avec la culture, l'analyse ne peut pas négliger les motivations du romancier. Mieux encore, il s'agit de voir et de comprendre ce qui conduit un écrivain à citer tel passage d'un autre texte plutôt qu'un autre du même texte. Cette mise en

contexte conduira à constater que la citation prend non seulement une signification particulière dans le nouveau texte, comme le laisse entendre Leiris (« Lorsque je me sentais inapte à extraire de ma propre substance quoi que ce soit qui méritât d'être couché sur le papier, je copiais volontiers des textes, collais sur les papiers vierges de cahiers ou de carnets des articles ou des illustrations découpés dans des périodiques »³⁴¹), mais a un sens par rapport à la vie de l'auteur de lui-même et à son vécu. Dans ce propos de Leiris, la citation est un support pour la mémoire de l'auteur, un recours pour pallier son manque d'inspiration. Elle n'est plus seulement un argument d'autorité dans une argumentation ou un échange, mais un aide mémoire, une assistance pour l'écrivain. Chez Weyergans, elle est aussi un voyage dans son passé, dans son rapport avec sa mémoire littéraire. Ceci nous ramène à ce que nous disions déjà dans le chapitre précédent sur Weyergans, écrivain qui refuse de se laisser embrigader et de voir sa création littéraire bridée par des normes, des règles d'écriture ou d'analyse de textes littéraires. Il y a chez lui une gymnastique cérébrale pour détourner les règles dans le but de ne pas s'enfermer dans une catégorie spécifique d'écrivains ou dans un genre.

La citation n'est cependant pas un échange avec la Bible, mais aussi avec d'autres livres. *La Légende dorée* est aussi l'un de ces livres que les trois écrivains ont inévitablement lus, car le renvoi à celui-ci est récurrent dans les trois romans. Lacarrière, par exemple, tire de ce livre tout l'épisode de la conversion de Marie, de son embarcation dans le navire où elle paie par sa chair sa traversée, jusqu'à cette supplication faite à la vierge Marie afin que cette dernière intercède pour elle et lui pardonne l'ensemble de ses péchés, lui donnant ainsi la possibilité d'avoir accès au temple. Il cite une demi-page de cet épisode de la vie de Marie.

Dans le roman, cette citation a pour fonction d'accentuer la gravité des péchés commis par cette femme. Jacques de Voragine, dans son œuvre, évoque évidemment cette expérience malencontreuse de Marie : la souffrance de cette dernière est perceptible lorsqu'elle relate elle-même son histoire à l'abbé Zosime. Dans le roman, l'auteur amplifie cette souffrance en ne citant pas simplement le propos, mais en donnant à Marie le soin de relater à nouveau cette expérience qui est douloureuse lorsque nous regardons cette nouvelle femme. L'auteur consacre pourtant toute la seconde partie de son roman (intitulée « Corps souviens-toi ») à la vie de débauche de Marie. Ici, toutes les jouissances sont abordées, cette mondaine, cette femme entièrement enchaînée par ses pulsions, ne se refusant à consommer aucun désir. Cette partie est

³⁴¹ Leiris (Michel), *Biffures*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1948, p. 275.

une véritable traversée du péché ; le lecteur peut, à partir de là, comprendre que cette femme est condamnée à séjourner en Enfer après sa mort.

Pourtant, Lacarrière, dès la septième page de la troisième partie, intitulée : « Désert extrême », cite cet épisode. Or, cette partie est consacrée à la moniale, à la Marie expiant depuis bien des années ses nombreux péchés commis dans sa première vie. Cette citation est la porte d'entrée de Marie dans ce qui deviendra son monde ; la quête perpétuelle du pardon, la soumission du corps et de l'esprit à la volonté divine.

Dans *La Légende dorée* son rejet au seuil du temple est violent, ce qui donne à la citation dans le roman sa vocation d'autorité, comme démonstration de la puissance divine qui a finalement transformé la pécheresse en sainte. À l'inverse des citations bibliques qui sont à la portée de tous les lecteurs, celles qui viennent de *La Légende dorée*, des *Moines d'Orient* traduit par l'abbé Festugière et de bien d'autres encore, ouvrages érudits ou difficiles à se procurer, appartiennent rarement à la bibliothèque du lecteur commun. En effet, ces livres sont rarement de ceux que fréquente le grand public. Au contraire, ce sont les spécialistes des questions religieuses et spirituelles qui s'y attardent. En lisant ce roman pour la première fois, le lecteur commun, tout en comprenant bien qu'il s'agissait d'une citation, peine à identifier les sources.

Ce constat nous conduit à souligner une fois encore que Lacarrière est bien un spécialiste de la spiritualité orientale, comme en témoignent ses travaux précédents. Nous pouvons multiplier les exemples de citation dans les trois romans, mais elles auront toutes le même effet, montrer l'ampleur du travail de recherche entrepris par les écrivains. Ceci nous conduit à nous attarder sur un autre type de citation que nous donne Anne-Claire Gignoux : « La mise en exergue nous dit-elle est également possible »³⁴².

Le roman de Lacarrière est organisé autour de quatre parties, et trois d'entre elles s'ouvrent par une épigraphe qui est accompagnée, soit du nom de l'auteur cité, comme Constantin Cavafy pour la seconde partie ou René Daumal pour la troisième partie, soit du titre de l'œuvre source, comme c'est le cas pour l'épigraphe qui ouvre le roman avec l'Hymne gnostique de Nag Hamadi. Ces épigraphes, contrairement aux citations qui viennent conforter une argumentation, un discours, annoncent pour leur part ce qui va advenir du personnage principal dans la partie qui s'ouvre.

³⁴² Gignoux (Anne-Claire), *op.cit.*, p. 54.

Ainsi, le début du premier vers de l'épigraphe de la seconde partie : « Corps souviens-toi comme tu fus aimé », éclaire le titre donné à cette partie, mais aussi annonce la suite, qui se présente comme une synthèse de la vie pécheresse de Marie. Cavafy, dans cet épigraphe, semble chanter le souvenir d'un corps pulpeux, d'un corps aux atouts manifestes, aujourd'hui flétri ; un corps qui aurait perdu toute sa jeunesse, désormais indésirable, pollué et répulsif. Dans cette partie de son récit, Lacarrière évoque lui aussi ce corps de la jeune Marie, ce corps qui suscitait l'amour, qui s'adonnait sans cesse aux plaisirs charnels comme nous pouvons le voir dans cet extrait : « Tu es par terre jambes et bras écartés, tu regardes le plafond – branches et feuilles séchées de palmier. Ta main caresse encore ton sexe encore trempé, écarte les lèvres mauves, masse le clitoris. Ultime gémissement. »³⁴³

Le souvenir du désert évoqué par l'épigraphe de Cavafy, le lecteur le revit à travers l'histoire de la prostitution de Marie telle que la relate la fiction. Pour cette dernière, le corps est un outil de travail et celui-ci, comme tous les autres outils, finit par s'user. C'est l'enseignement que nous apporte Cavafy dans cette traversée du souvenir du corps ; Lacarrière nous le démontre par le biais de son héroïne.

C'est un lien comparable qui s'établit, dans la troisième partie, entre l'épigraphe et le contenu du roman. Daumal parle de la mort, une mort symbolique qui fait référence à la dépossession : dépossession de soi, dépossession des désirs, dépossession du matériel, dépossession de tous les biens de ce monde. Cette mort est symbolique tout simplement parce qu'elle est un hymne à l'oubli du monde et des préoccupations purement charnelles. Cette mort au monde a pour récompense la Vie : celle-ci se fait finalement en Dieu, toutes choses qui vont advenir dans la partie ouverte par cette épigraphe. Marie sera présentée en moniale, en sainte, puisque elle aura pris sur elle de quitter sa condition de prostituée, de quitter cette maison au plafond plutôt curieux, signe de sa grande misère, de quitter Alexandrie ville de toutes les jouissances, de quitter le monde, de mourir à celui-ci afin de vivre éternellement en Christ. Le premier exergue, lui, est en définitive le résumé de l'existence de Marie dans toute l'œuvre, elle dont la vie tout entière est un oxymore : une sainte prostituée.

En somme, dans ces romans, la citation présente deux formes différentes : la citation encadrée par des signes typographiques d'un côté, la citation placée en épigraphe de l'autre. Elle ne revêt pas exclusivement une fonction d'autorité, au contraire, dans ces romans, en dehors de

³⁴³ Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, Paris, JC Lattès, 1983, p. 56.

cette fonction manifeste et indiscutable, la citation et, partant, l'intertextualité, éclairent le projet de l'auteur, tout en assumant une fonction programmatique, ou si l'on préfère, un rôle d'annonciation³⁴⁴, du fait qu'elles annoncent au lecteur ce qu'il adviendra des personnages, en particulier de Marie, dans le récit de Lacarrière. Il apparaît donc que la question du sens de la citation peut excéder la seule sphère textuelle : les citations ne relèvent plus seulement d'un jeu textuel, mais elles représentent une possibilité pour l'écrivain de se dire lui-même, de rendre compte de ses incertitudes antérieures.

Références et allusions.

La référence et l'allusion sont deux modes d'expression intertextuelle qui posent parfois problème. En effet, ils peuvent tantôt être apparents donc hétérodiégétique, tantôt non apparents et par conséquent ne pas être intertextuels. Pour Compagnon, ce sont des formes différentes de citation. C'est ce qu'il laisse entendre en étudiant Montaigne : « Montaigne omettait la note, il n'indiquait pas la référence de ses citations, allégations ou emprunts. Et il faut se demander s'il n'y avait pas là beaucoup plus de rigueur quant au sens »³⁴⁵. En prenant position en faveur de Montaigne, Compagnon met tout particulièrement en évidence combien la référence reste liée à la citation et surtout combien la connaissance des sources est minime dans la quête de sens d'une ablation ou d'un emprunt textuel. Cependant, dans ce travail, nous nous emploierons à traiter des références et des allusions apparentes, c'est-à-dire celles qui renvoient à des textes précis et qui sont repérables dans le texte qui les emploie.

Dans le point précédent, nous avons vu que la référence est aussi décelable que la citation et Samoyault le montre clairement dans ce propos : « La référence peut accompagner la citation pour préciser les sources du texte cité »³⁴⁶. Les références et les allusions dans les trois romans se rapportent majoritairement aux mêmes sources que les citations que nous venons d'aborder.

³⁴⁴ Lorsque nous parlons d'annonciation, nous faisons clairement allusion à cet épisode biblique où l'ange Gabriel vient annoncer à la vierge Marie que de son sein va naître Le Fils de Dieu, Jésus-Christ. Ceci peut être lu dans l'Evangile de Luc chap1 du verset 26 à 38.

³⁴⁵ Compagnon (Antoine), *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, p. 341.

³⁴⁶ Samoyault (Tiphaine), *op.cit.* p. 35.

C'est ainsi que les allusions et les références bibliques traversent de part en part ces trois récits, ce qui se donne par exemple à lire dans l'évocation de l'Ecclésiaste³⁴⁷ dans *Macaire Le Copte*.

L'auteur nomme ce livre de l'Ancien Testament pour justifier de la véracité d'un passage cité précédemment. Contrairement à ce que dit Compagnon sur l'utilité de la référence, dans ces romans, les écrivains se servent de la référence pour faciliter la tâche du lecteur souhaitant vérifier une allusion ou un emprunt. Grâce à cela, le lecteur est par ailleurs conduit à se référer à la Bible, par exemple, ou à tout autre livre source d'un écrivain. Le narrateur du récit de Weyergans poursuit ses références bibliques en évoquant les Evangiles ou le Psaume. Les allusions, quant à elles, prennent la forme d'une réappropriation par les auteurs des événements survenus dans la vie de leurs personnages que rapportent leurs différentes sources. Ici, les passages ne sont pas clairement cités et, surtout, ils sont détournés, comme nous pouvons le voir chez Weyergans lorsqu'il détourne cet épisode de *La Légende dorée* : « En proie à de fortes tentations, il se leva, mit sur ses épaules un gros sac de sable, et marcha ainsi plusieurs jours dans le désert »³⁴⁸. Cette épisode est en effet transformé dans *Macaire Le Copte* : il n'y est plus question d'un sac de sable à traîner à travers le désert, mais d'une jarre qu'il s'agira de remplir et de vider, tout en réitérant ce geste durant toute la nuit, ce éternel recommencement n'étant pas sans rappeler ce rocher que doit continuellement rouler Sisyphe, ou encore le Tonneau des danaïdes dans la mythologie grecque. Mais à l'inverse de ces mythes, où le supplice est éternel, pour Macaire, il s'agit tout particulièrement d'expier ses fautes, de faire taire en lui l'orgueil, la suffisance et l'autosatisfaction. Et dans la source, il s'agit pour le saint de chasser toutes ces tentations qui le conduiraient inéluctablement vers le péché, si ce n'est qu'il pêche rien qu'en étant tenté. S'il ne s'agit pas de citer, le changement ou le déplacement d'un élément d'un texte à un autre ne met pas fin à l'échange entre ces textes. En clair, l'allusion participe de cet échange.

Nous observons ce même phénomène dans *Marie d'Égypte* avec l'ensevelissement de Marie. Dans *La Légende dorée*, Zosime demande à un lion de creuser la terre pour y mettre la dépouille de la défunte : « Cette sainte femme, dit-il au lion, a ordonné que son corps soit enseveli, mais moi, qui suis vieux, je n'arrive pas à creuser la terre et je n'ai pas non plus l'outil adéquat. Creuse la terre, afin que nous puissions enterrer son corps »³⁴⁹. Dans le roman, il n'est plus question d'un abbé qui s'adresse à un lion, mais de deux lions qui, ayant vu la dépouille de

³⁴⁷ Dans La Bible, l'Ecclésiaste fait partie des cinq livres poétiques de l'Ancien Testament, il compte douze chapitres.

³⁴⁸ Voragine (Jacque de), *La Légende dorée*, Paris, Gallimard, 2004, p. 124.

³⁴⁹ Voragine (Jacque de), *ibid.*, p. 300.

la sainte, vont prendre l'initiative de l'ensevelir comme l'auraient fait des êtres humains. Quelles que soient les différences entre le texte source et sa réécriture, il y a tout de même un invariant : le rapport de la sainte avec son environnement, avec la nature ici représentée par les lions. Son séjour au désert semble lui avoir procuré une reconnaissance terrestre au point que son corps inanimé parvient à apprivoiser des bêtes pourtant connues pour leur férocité.

Chédid et Lacarrière font tous deux allusion de la chute du dieu païen Sérapis et à la destruction de son temple : le Sérapéum. Si, dans un premier temps, nous pouvons penser que le second tire cet épisode de la première, dans la mesure où il la cite parmi ses sources, nous pensons pourtant que sa source principale est son propre texte : *Les Hommes ivres de Dieu*. Dans les deux romans, le déroulement de cette chute est le fruit d'une foule de chrétiens surexcités et cependant pétrifiés par la majesté, la splendeur du dieu. Aussi bien dans les sources que dans les deux romans, la destruction de la statue sera le fait d'un soldat zélé dont les premiers coups seront imités par le reste de la foule.

Toutefois, dans le traitement de cette allusion, Chédid se démarque non seulement des sources, mais aussi de Lacarrière, en donnant un nom à ce soldat : Antoine. Cette démarcation opérée par Chédid participe du projet général de la romancière dans son livre. La thématique principale, à savoir le monachisme primitif, est pleinement reprise et traitée, mais la reconstruction des événements connaît une transformation véritable. Certains de ses personnages semblent appartenir à une époque récente, au sens où pour beaucoup, la présence au désert est plus un accident qu'autre chose, une moniale : Marie fait montre d'un esprit maternel en rencontrant Cyre, ce que le début du récit ne laissait nullement présager, lorsque nous voyons sa vie avant de se soustraire dans le désert.

À partir de ces expressions intertextuelles, les trois romanciers mettent autrement en évidence leur travail de recherche. L'échange entre les romans et les sources rappelle au lecteur que tout récit émane d'autres écrits plus anciens. L'intertextualité participe aussi à la mise en évidence du savoir, la connaissance des auteurs. Nous l'avons déjà dit dans ce travail, le monachisme primitif n'est pas le phénomène de la religion chrétienne qui soit le plus connu. Au contraire, celui-ci est presque marginal et quasiment inconnu du plus grand nombre de croyants. En traitant ce sujet, ils portent à la connaissance du grand public ce phénomène qui était jusque là resté connu d'abord des spécialistes, des théologiens. Dans la suite de ce propos nous montrerons l'intérêt pour ces écrivains de remettre en lumière cette expérience personnelle extraordinaire, voire ce qui pourrait les avoir conduit à le faire.

4.1.2. Intertextualité et réécriture.

Ainsi que nous venons de le voir dans le point précédent, l'intertextualité est un commerce, une communication entre un texte et un ou plusieurs autres qui lui sont antérieurs. Cette communication peut consister à notre sens en une réécriture de l'hypotexte³⁵⁰. Mais qu'est-ce que la réécriture ?

En nous référant au dictionnaire *Robert*, la réécriture est l'« action de réécrire un texte pour en améliorer la forme ou pour l'adapter à d'autres textes, à certains lecteurs »³⁵¹. Au regard de cette définition, nous sommes souvent conduit à considérer cette notion évidente, d'un point de vue théorique comme d'un point de vue pratique. Pourtant, son emploi est divers et multiple, comme le laisse entendre Monique Goulet :

Le mot réécriture est de plus en plus employé, et sa définition semble aller de soi. Ainsi durant un colloque de romanistique qui s'est tenu en octobre 2000 à l'Université McGill de Montréal à l'initiative de G. Di Stefano, sur le thème « Traduction. Dérivation. Compilation. Phraséologie », on n'a pas éprouvé le besoin de définir préalablement la notion de réécriture, qui entrait pourtant explicitement dans plusieurs des communications : C. Croizy-Naquet, « Insertion et réécriture : le cas du roman de Troie dans la deuxième rédaction de l'Histoire ancienne jusqu'à César » ; D. Hue, « Psaumes et prières, paraphrases et réécritures » ; R. Van Deyck, « Réécriture du concept poétique dans les Testaments de François Villon ». En réalité, si l'on observe les emplois que l'on fait du mot ici ou là, cette définition ne va pas de soi.³⁵²

L'auteur de ce propos nous fait clairement entendre que la définition que nous pensons très évidente ne l'est pas tant que ça, étant donné qu'il existe finalement des divergences dans les différents usages que les uns et les autres en font. Dans son ouvrage, où elle aborde cette question de la réécriture notamment dans la littérature hagiographique, Monique Goulet montre en effet que cette notion a des accointances synonymiques avec bien d'autres, en l'occurrence avec celles de « remaniement » ou de « remploi », tout en montrant aussi les limites de cette proximité sémantique, notamment dans le domaine hagiographique. Si, comme elle le montre

³⁵⁰ Pour Gérard Genette, l'hypotexte est ce texte qui sert de source à un auteur et qui fait donc l'objet de la réécriture.

³⁵¹ Dictionnaire *Le Robert*, 2012.

³⁵² Goulet (Monique), *Ecriture et réécriture hagiographiques. Essais sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII-XIII^e s.)*, Turnhout (Belgique), Brepols, 2005, p. 20.

clairement dans cet ouvrage, la notion de remploi est empreinte de péjoration, celle de remaniement, bien qu'elle aussi revête une portée péjorative pour certains hagiographes, dans la mesure où, pour eux, elle implique une certaine falsification de l'histoire, nous apparaît intéressante pour notre étude, vu que les écrivains remanient en effet leurs sources.

S'il est vrai que nous partageons avec Monique Goulet cette évidence définitionnelle problématique, il faut dire que Nathalie Piégay-Gros en propose une qui pourrait faire consensus : « La réécriture désigne aussi de manière générale et vague toute reprise d'une œuvre antérieure, quelle qu'elle soit par un texte qui l'imité, la transforme, s'y réfère, implicitement ou explicitement »³⁵³. Cette définition a pour nous le mérite de dire que cette notion s'emploie finalement sans la plus grande précision ; ce que soulignait déjà Goulet dans le propos plus haut cité, en d'autres termes. Mais la particularité ici réside dans le fait que l'auteur montre finalement que la réécriture concerne tout type de document que le remanieur transforme à sa guise, c'est-à-dire en assumant clairement ou pas sa reprise, sa transformation.

La transformation de Vies des pères du désert dans l'espace romanesque.

Dans son travail, Monique Goulet réinterroge la typographie de Genette (*cf. Palimpseste, Littérature au second degré*), dans cette entreprise, elle remplace le terme genettien de « transposition » par celui de « transformation », afin d'éviter les connotations qui découlent du premier comme elle l'explique ici : « Je préfère ce terme à deux de synonymes également proposés par Genette : 1) « transposition », que Genette donne comme un équivalent de « transformation », mais dont l'étymologie connote le passage du texte dans un autre genre ou dans un autre mode ; 2) « remaniement », souvent employé en hagiographie avec une nuance péjorative, parce que, dans une perspective positiviste, une seconde version s'éloigne forcément de la vérité. » La terminologie genettienne sera celle que nous retiendrons dans ce point, étant donné qu'elle fait écho aux variations, aux changements que nous observons dans les œuvres étudiées dans cette thèse. De fait, la première transposition que nous sommes amenés à constater dans ces textes relève du changement générique.

Ce travail dans ces prémices nous aura permis de constater que les vies des pères sont très souvent le fruit des productions hagiographiques. Et, parmi ceux que nous avons cités dans cette

³⁵³ Piégay-Gros (Nathalie), *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996, p. 181.

étude, nous constatons que les vies de ces hommes sont très souvent condensées en quelques pages. Il est très souvent question, dans ces cas, de présenter les exploits ascétiques du père, à partir des données souvent succinctes fournies par les textes sources, par exemple les recueils de vies exemplaires.

En prenant par exemple le cas de *La Légende dorée*, force est de constater que la vie de sainte Marie l'Égyptienne y est évoquée en trois pages (p. 298-300), quand Lacarrière dans son roman lui consacre deux cents pages. Certes, la vie de cette sainte connaît une fortune bien différente dans d'autres ouvrages qui lui sont consacrés et qui ont été étudiés par les romanciers, comme *La Vie au désert des prostituées converties* de War, la *Vie de Sainte Marie Égyptienne pénitente* de Lacarrière, *l'Introduction à la vie de Marie* de Molinier. Ces réécritures n'opèrent pas une transposition dans la mesure où elles restent identiques sur le plan générique aux premiers textes : il s'agit bien d'hagiographies qui s'ouvrent toujours par un prologue dans lequel le remanieur donne les raisons qui l'ont conduit à entreprendre ce travail, puis exposent la vie du saint choisi et, parfois, contiennent un épilogue où se trouve exposé l'enseignement que suggère cette vie.

Or dans les trois romans, la transposition est évidente puisque l'auteur romance, fictionnalise les faits. Excepté Lacarrière, les deux autres ne proposent pas une préface pour expliquer quoi que ce soit. Ils passent directement des récits succincts au roman, ce qui est une transposition au niveau du genre de texte. Pour reprendre la typologie de Genette, le lecteur est tout d'abord amené à constater une transposition quantitative (réduction, augmentation / substitution). Dans le cas présent il s'agit notamment d'une augmentation. En effet, grâce à la forme romanesque, les vies des pères sont étoffées, allongées par les auteurs. Ces derniers amplifient l'existence de leurs personnages en allongeant des épisodes, en insistant parfois sur des détails que l'hagiographe pourrait négliger ou rendre fidèlement.

De plus, les auteurs se permettent aussi de croiser des expériences monacales de moines différents. C'est notamment le cas de Weyergans, qui construit son personnage en croisant la vie des deux Macaire, en s'inspirant aussi sur quelques points de la vie de Pior, dans la mesure où tel est le nom de naissance de son héros. La transposition, dans ces trois romans, conduit à s'éloigner sensiblement des hypotextes. Même Lacarrière, s'il tente de rester le plus proche possible de la vie de Marie telle qu'est racontée par les ouvrages qui lui sont antérieurs, se démarque toujours par un jeu soit sur le déroulement de la vie, soit sur les détails de cette vie qu'il amplifie à sa convenance.

Andrée Chédid, en revanche, semble se livrer à un travail de complète transformation de l'hypotexte, car il est difficile dans son cas de trouver, d'identifier la source de ses personnages féminins notamment. L'hypertexte chédidien semble donner naissance à une nouvelle sainte qu'il s'agirait de voir dans ses débuts de moniale. En clair, Chédid, pour marquer sa distance entre son personnage et celui que transcrivent les hagiographies, prend sur elle de composer, de construire sinon de reconstruire les premières années de vie de cette sainte jusqu'au désert. Cette reconstruction se révèle être un dépassement de l'hypotexte, dans la mesure où celui-ci rend rarement compte de la première vie des saints et se contente généralement, comme nous venons de le dire, de rapporter les mystères accomplis par ces derniers lorsqu'ils sont au sommet de leur expérience. Avec ce retour sur la jeunesse et sur les premiers pas de Marie dans le désert, la romancière dit la difficulté du chemin emprunté par son héroïne. Nous savons que ces difficultés sont très souvent données dans les documents sources, mais très souvent de manière rétrospective, le lecteur devant se livrer à un travail d'imagination et de reconstitution des faits ; dans le roman, en revanche, toute l'existence de débauche et de lubricité du personnage est racontée par le narrateur.

Autre exemple de transformation sensible ; dans *La Légende dorée*, nous pouvons lire les regrets de Marie lorsqu'elle parle de son passé :

Un jour que des gens de la région s'embarquaient pour adorer la sainte Croix à Jérusalem, je demandai aux matelots de me laisser partir avec eux. Mais comme ils me demandaient de payer le passage, je leur dis : « Pour prix de passage, je n'ai rien d'autre à vous donner que mon corps. » Et ainsi ils me laissèrent embarquer et eurent mon corps en guise de prix de passage.³⁵⁴

Dans le roman de Chédid, le remords qui se lit ici est loin d'exister : « Sur le bateau qui s'éloignait du port d'Alexandrie en direction des lieux saints, plus de trois cents pèlerins se pressaient à bord. Marie s'était jointe à eux, non pas par piété, mais pour le plaisir de se trouver durant plusieurs jours en compagnie d'hommes de tous âges, venus de tous bords. Cette multitude, d'où les femmes étaient pratiquement exclues, offrait un large choix à ses désirs. »³⁵⁵ Une transposition est rapidement observable dans ces deux propos : dans le premier, Marie demande le droit de monter alors que chez Chédid, nous avons le sentiment qu'elle monte clandestinement dans ce navire juste pour le plaisir de la chasse. Cette différence relève du fait

³⁵⁴ Voragine (Jacques De), *La Légende dorée*, Préface de Le Goff (Jacques), Paris, Gallimard, 2004, p. 299.

³⁵⁵ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 33-34.

que la première souhaite finalement aller voir les lieux saints : « la Croix », tandis que la seconde n'a d'autre projet que celui d'assouvir ses appétits de luxure. Aussi, alors que les sources ne nous disent pas si tout au long de son séjour au désert Marie a échangé avec d'autres hommes que Zosime, l'imagination romanesque de Chédid la présente intégrée à un groupe, à un trio aux allures quasi familiales. Il y a là une autre forme d'amplification : l'ajout de personnages.

Nous pouvons par ailleurs constater que ces personnages ne sont pas si fictifs que cela pourrait en avoir l'air, puisque leurs noms étoilent en effet le ciel des pères du désert : Andros, Athanasia, Cyre sont aussi des moines et moniales. Cette amplification fait également écho au roman de Weyergans où le nom de Patermouthios par exemple est bel et bien le nom d'un saint moine du désert.

L'histoire de ces moines se donne à lire dans *Les Hommes ivres de Dieu* de Jacques Lacarrière, notamment dans sa deuxième édition. Cet écrivain, à l'image de Chédid, prend aussi une certaine distance avec les hypotextes puisque dans le roman, l'auteur ajoute une thématique familiale, en évoquant la relation quasi fusionnelle entre Pior et sa mère : même devenu moine, Pior ne trouvera pas la force de faire face à cette dernière, préférant rester prostré dans sa cellule que d'avoir le moindre contact avec elle.

Le passage de l'hagiographie à la fiction romanesque fait aussi que l'hagiographie peut d'une certaine manière être considérée comme une production fictive, même lorsque nous lui reconnaissons un substrat historique. En effet, la transposition que nous évoquons implique inéluctablement un autre regard sur l'hagiographie. Le lecteur qui passe du roman à l'hagiographie ne lira pas celle-ci comme celui qui a emprunté la démarche inverse. La fictionnalisation va faire en sorte que le lecteur ne cherche plus à lire en premier ce substrat historique qui traverse toutes les hagiographies, en faisant porter toute son attention sur le récit lui-même.

Cela correspond à une approche contemporaine de l'hagiographie, comme le souligne Monique Goulet : « On a, depuis une trentaine d'années environ, cessé de traquer dans les textes hagiographiques un illusoire réel historique³⁵⁶ ». Si, comme nous le voyons dans ce propos de la critique, la lecture des hagiographies prend depuis quelques décennies une autre orientation, nous pensons que les œuvres fictionnelles consacrées aux Vies des saints vont amplifier ce changement.

³⁵⁶ Goulet (Monique), *op.cit.*, p. 9.

C'est l'intégralité de la vie des saints qui est prise en compte dans les trois romans. Les auteurs poursuivent leur transformation des hypotextes en ajoutant à la vie dans l'espace désertique la vie en ville de leurs personnages. Après leur conversion et leur retrait au désert, les personnages principaux de ces romans ne reviennent presque jamais en ville, excepté Macaire qui accompagne une fois son père spirituel parti rendre visite à la sœur malade, après avoir émis le vœu de revoir Cronios. Ceci met en évidence le fait que la plupart des moines retirés dans le désert profond ne revenaient pas souvent dans cet espace qu'ils avaient quitté. Antoine lui-même n'effectue que deux retours dans la cité, comme on peut le voir ici :

306- Contraint par ses disciples à quitter sa réclusion, il devint le père spirituel de nombreuses « colonies monastiques », dont les plus célèbres sont les cellules de Nitrie et de Scété. Mais en dehors des visites qu'il leur rend et de sa venue à Alexandrie, vers 310 (sous la persécution de Maximin), il ne quitta pas sa retraite. » « Il s'enfonça dans le désert intérieur et établit son ermitage sur le mont Qolzoum, près de la Mer Rouge. Sa retraite n'est interrompue que par un second voyage à Alexandrie³⁵⁷.

Ce divorce avec la ville n'est pas toujours étayé par les sources qui s'attachent particulièrement à la vie au désert. En revanche, dans les trois romans, le lecteur est convié à voyager entre ces deux espaces, comme pour voir simultanément comment la vie se déroule dans l'un comme dans l'autre espace. C'est ainsi qu'à travers le désert, les auteurs peignent une existence de dévotion et de plénitude dans le saint esprit, alors que la ville est perçue pour sa part comme le lieu de la décadence, du chaos, de la violence.

Les trois romanciers portent tous un regard plutôt critique sur le contexte historique qui a donné naissance à cette ruée vers l'aridité du désert, vers la fuite hors de la ville, vers ce retrait radical du monde et de la civilisation. Cette transposition leur permet de mettre en évidence les turbulences que connaissait l'Égypte christianisée. Si la vocation est la raison principale du retrait des pères, il faut aussi faire remarquer que le pays ne connaissait pas la tranquillité. Les trois écrivains insistent clairement sur ce point, comme pour montrer que face à la barbarie humaine, la réclusion n'est pas une mauvaise chose. En outre, choisir le christianisme, pour chacun de ces hommes, c'est aussi se détourner de ses traditions, de ses croyances ancestrales, ce qui, pour les défenseurs de la cosmogonie, apparaissait comme une trahison et un abandon de leur passé.

³⁵⁷ Devilliers (Noëlle), *Antoine le grand père des moines*, Obazine, Abbaye de Bellefontaine, 1971, p. 14.

Face à cette opposition, face à ce clivage de la société égyptienne dans le milieu urbain, le désert devient « la prairie des saints », le seul espace vivable pour eux et, surtout, celui de la rencontre avec Dieu. La réécriture pousse les romanciers à plonger dans l'histoire de la christianisation de ce pays pour donner à la vie de leurs personnages une dimension beaucoup plus importante, beaucoup plus complète. Certaines hagiographies mettent en scène ce clivage de la société égyptienne et les rares retours des moines vers la ville. Dans les deux tours de saint Antoine que nous avons évoqués, il apparaît que ces voyages ne sont pas toujours le fait de sa propre volonté, mais la conséquence d'une situation difficile. Mais en dépit de cela, il en profitait sans cesse pour prêcher la Bonne Nouvelle, afin d'accomplir la mission que Le Christ avait lui-même donné à tous ses disciples : « Allez et faites de toutes les nations des disciples »³⁵⁸.

Les auteurs ne se contentent donc pas de représenter le désert, envisagé comme le seul espace où l'existence monacale était la plus vivace, la plus contraignante mais aussi la plus salvatrice pour ces hommes, comme le font la plupart des sources : ils évoquent également la ville, afin que le lecteur assiste au passage du profane au sacré. La ville est leur milieu initial, c'est-à-dire celui de l'enfance, de l'adolescence et des premiers émois. Cette perspective semble répondre au désir d'humaniser ces figures qui incarnent la sainteté. Leur passé peut en effet être considéré comme les ultimes moments de leur appartenance à l'espèce humaine ; or ce passé est entièrement lié à l'espace urbain. Mieux, dans ces romans, les auteurs tentent toujours de rappeler à leurs lecteurs l'humanité de leurs personnages, même lorsqu'ils sont dans le désert. C'est ainsi qu'ils nous sont parfois montrés en pleine tourmente, habités par la tentation charnelle, comme l'illustrent bien les pensées d'orgueil de Macaire, ou encore ce rapport sexuel que Marie a avec Thémis alors que tous deux sont dans la grotte de Macé le vieil ermite. Mais, même lorsqu'ils sont touchés par le péché, ils se distinguent des autres par le fait qu'ils ne le pensent pas comme une fatalité : ils s'engagent plutôt à le combattre et ne se résignent pas à une acceptation quiétiste du péché.

Pour revenir sur Marie, cette chute est pour elle un moment important, parce que c'est à partir de celui-ci qu'elle va définitivement comprendre si son choix est le fruit de l'appel divin ou si, finalement, les plaisirs de la chair sont plus forts que sa présence dans le désert. Son retrait ultime, accompagné du vœux de silence fait pour permettre à Cyre de déguster une dernière parole avant le sommeil éternel, c'est-à-dire avant son entrée dans le royaume du Père, sont la réponse à ses inquiétudes intérieures. C'est grâce à cette chute qu'elle comprend définitivement

³⁵⁸ *Nouveau Testament*, Matthieu, xxviii, 19.

où est son chemin, son avenir. La vocation monacale qui est la sienne s'avère beaucoup plus puissante que les jouissances mondaines de son ancienne vie de courtisane, au point que même ce rapport sexuel ne représente finalement plus un péché, mais la voie vers l'accomplissement dans le Seigneur.

Dans cette perspective, nous voyons aussi que les deux personnages de Marie chez Chédid et Lacarrière sont sensiblement différents. Alors que chez Chédid, Marie est encore au stade des balbutiements monacaux, chez Lacarrière, il s'agit d'une sainte accomplie, les retours dans son passé étant concentrés dans la deuxième partie du livre : « Corps, souviens-toi ». Nous pouvons par extrapolation penser que ce personnage n'est que la continuité du personnage chédidien. Alors que Chédid ne conduit pas son personnage jusqu'à la béatitude totale, laissant au lecteur le soin d'imaginer ce qu'elle est devenue après s'être définitivement retirée de tout contact avec l'humanité, Lacarrière nous la montre comme elle est donnée dans les différents écrits qui traitent de sa vie.

L'ajout d'autres thématiques à la thématique principale qu'est le monachisme dans ces romans, comme le conflit des croyances, le clivage entre la ville et le désert, la solidarité, la charité et bien d'autres, participe aussi d'une transposition thématique et sémantique³⁵⁹. En effet, en ajoutant d'autres thèmes dans leurs récits, les auteurs élargissent les perspectives des Vies de leurs personnages. Il s'agit d'une transposition thématique dans la mesure où même si l'univers du récit de l'hypotexte n'est pas complètement modifié, il connaît tout de même une extension, puisque le désert n'est plus le seul espace, dans la mesure où il s'oppose à un espace en tous points antagoniste, celui de la ville.

De même, sur le plan sémantique, les motivations de certains personnages des hypertextes sont différentes de celles des modèles. Cyre n'est plus une moniale comme nous le montrent les sources, mais une gamine qui se retrouve dans le désert à la recherche de l'affection que la ville ne lui a jamais offerte, quand Athanasia pour sa part se retrouve aussi au désert pour retrouver son mari Andros. Ces motivations divergent de celles qui se rapportent à l'appel divin, motivation principale de l'entreprise monacale en ce temps, une autre motivation pouvant être la

³⁵⁹ Pour Monique Goulet, il y a deux types de transformation qui affectent directement le sens : la transformation thématique c'est-à-dire celle qui modifie l'univers où se déroule l'histoire ou les événements et la conduite des actions. Elle est dite hétérodiégétique et lorsqu'il y a transformation, et dans le cas contraire elle est dite homodiégétique. La transformation sémantique quant à elle se joue sur la motivation des personnages. On parle de transmotivation lorsqu'il y a annulation des motivations du personnage de l'hypotexte, et de remotivation lorsqu'il y a création de nouvelles motivations dans l'hypertexte. (*Op.cit.* p. 95).

fuite des dettes en ville, notamment des impôts, qui conduisaient beaucoup d'égyptiens à se retirer dans le désert avant même d'être visité par l'Esprit.

Toutefois, même lorsque les trois fictions ne sont pas totalement fidèles à leurs sources, cela n'implique cependant pas un changement total de perspective du point de vue moral ou spirituel. Au contraire, les relectures faites par ces écrivains tendent plutôt à donner une nouvelle vie, une nouvelle jeunesse à ces Vies, ce qui pourrait être rapproché du travail de réécriture produit par Clayton, tel qu'il nous est ici rappelé par Bach : « Clayton ne reprend pas intégralement l'histoire de Jérémie, il la relit d'une certaine façon, la recompose, actualise des potentialités, modifie la perspective première du texte source, bref, il la réécrit en fonction de ses préoccupations³⁶⁰ ». Quand bien même les trois romanciers proposent une lecture nouvelle de Vies des pères, nous voyons que la finalité reste de montrer aux temps présents combien la vie en Christ put être porteuse de paix et de valeurs positives.

La question de la réception de ces œuvres

Si la littérature n'a pas forcément le pouvoir de changer le monde, mais elle doit tout de même permettre d'avoir un autre regard sur celui-ci. De fait, la réécriture des Vies des pères apparaît comme la correction d'un oubli. En effet, en reprenant à leur compte cette thématique et surtout en la romançant, ces écrivains, après avoir observé la quasi absence du monachisme primitif en littérature, réécrivent son histoire sous forme romanesque afin de le rendre accessible au grand public. Le projet semble être de faire en sorte que l'hagiographie ne soit plus l'apanage, l'exclusivité des spécialistes, mais l'affaire de tout lecteur qui voudrait élargir son regard sur les questions de spiritualité. Il s'agit donc d'une invitation faite au lecteur à découvrir, sinon à redécouvrir le mystère de la résurrection du Christ par le biais de la vie des premiers moines.

Mettre en scène des gens qui découvrent le christianisme et qui sont dans l'exaltation, c'est montrer au lecteur d'aujourd'hui combien la religion pouvait autrefois changer l'homme, changer le monde. C'est aussi aller à l'encontre de l'indifférence voire du rejet qui de ces attitudes qui caractérise un monde déchristianisé. Pour beaucoup de spécialistes, ce mouvement vers le désert relève plus de la folie, de l'illumination. Certes, ces hommes et ces femmes qui

³⁶⁰ Bach (Bernard), *Franz Werfel* : « Jeremias. Höret die Stimme, roman de la protestation ou le courage de la confiance », in, *Le Travail de réécriture dans la littérature allemande au XX^e siècle*, *Germanica*, Université Charles-de-Gaule-Lille 3, 2002, p. 24.

fuyaient dans le désert adoptaient des comportements parfois curieux, comme le souligne fort bien Lacarrière dans *Les Hommes ivres de Dieu* : « Ce climat eschatologique et exalté ne fera que s'amplifier dans les siècles suivants et il est très certainement à l'origine de bien des comportements irrationnels et excessifs tel que la vocation au martyre, l'obsession de la virginité et de l'ascèse, la fuite dans les déserts »³⁶¹ Ce constat fortifie l'idée selon laquelle ces hommes étaient en effet habités par le Saint-Esprit car, qu'est-ce donc que le christianisme si ce n'est une folie ? La vie du Christ lui-même n'est pas une folie ? Un homme qui se proclame Fils de Dieu n'est-il pas un fou pour beaucoup d'hommes ? La passion du Christ n'est-elle pas là le couronnement de cette folie ? Ces hommes reclus dans le désert sont assurément des fous, mais leur folie est celle de la vie, de la rédemption, une folie revivifiante. La Parole divine laisse d'ailleurs entendre que c'est par la folie de la prédication qu'ont été sauvés ceux qui croient : « Car puisque le monde, avec sa sagesse, n'a point connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication »³⁶² ? Dans ce contexte, la rédemption du monachisme primitif en littérature peut être lue dans ces textes comme une volonté d'inviter les hommes d'aujourd'hui à faire montre de folie salvatrice. Sans vouloir construire des modèles d'hommes, les hagiographies nous offrent des expériences particulières et posent la question de savoir comment est l'existence de chacun. Le lecteur de ces romans, au regard du changement radical qui survient dans la vie des personnages, est convié à se poser la question du sens de sa vie.

La leçon des auteurs.

À la lecture de ces trois romans, le lecteur est comme mis en présence de trois contestataires ; il se retrouve placé, pour reprendre le terme popularisé récemment par Stéphane Hessel³⁶³, face à trois indignés. Contre quoi s'indignent-ils ? Ces trois romans apparaissent à certains égards comme une réaction des auteurs face à la déperdition de la société contemporaine, face à la crise des valeurs morales qui s'abat sur elle. En donnant ce titre à ce point, nous voulons surtout mettre en lumière le souhait des auteurs de reconstruire une humanité où tous les hommes pourraient être véritablement égaux.

³⁶¹ Lacarrière (Jacques), *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975, p. 21.

³⁶² *Nouveau Testament*, 1. Corinthiens, I, 21.

³⁶³ Stéphane Hessel, *Indignez-vous*, Paris, Editions Indigènes, 2011. Dans ce manifeste, l'auteur laisse entendre qu'il y a un certains de comportements qui doivent aujourd'hui être combattus, qui doivent susciter les indignations de la jeunesse comme cela fut le cas face au nazisme.

Ainsi, dans la majorité de ses romans, Chédid met très souvent en scène des personnages opprimés (la femme et l'enfant) qui se battent pour sortir de la situation qui est la leur. Dans ce roman encore, la femme et l'enfant sont les personnages à sauver. Le désert est alors l'espace salvateur pour les opprimés ici. Il ne s'agit pas pour cette romancière de les présenter comme des individus ostracisés : elle convie au contraire la société à les voir comme l'avenir du monde. Le rapport d'oppression est combattu dans les romans de cette romancière ; quant à l'opprimé, il devient un interlocuteur, une personne qu'il ne s'agit plus de soumettre, mais d'écouter, de comprendre.

Si la femme et l'enfant sont les figures même de l'opprimé dans l'imaginaire d'Andrée Chédid, c'est que l'opresseur est sans aucun doute l'homme. Et dans le roman que nous étudions ici, nous voyons bien que c'est à ce dernier qu'il revient d'avoir une perception nouvelle de cet autrui, c'est à lui de comprendre ces opprimés. Dans sa grotte, Macé doit écouter ces trois femmes et, surtout, comprendre leur présence dans le désert. Pour sa part, Pambô doit accompagner Cyre vers sa dernière demeure quand Thémis, lui, permet à Marie de comprendre que sa vie antérieure est résolument derrière elle et à Athansia, que la sienne est parmi les hommes. Lutter contre l'oppression, chez Chédid, ce n'est donc pas renverser les rapports de domination. Il s'agit surtout de permettre à tous et à chacun de pouvoir profiter avec dignité de son passage dans ce monde. Ceci n'est possible que dans un milieu où l'égalité est manifeste, où certaines personnes savent accompagner les autres dans leurs quêtes. Le désert apparaît comme cet espace propice à l'expression de l'égalité entre les Hommes, et les trois personnages masculins que nous venons de citer sont l'exemple même de ces personnes adjuvants.

La leçon que nous apportent ces trois romanciers consiste à penser que le bien être, l'accumulation de biens au détriment d'autrui n'est que vanité et constitue une chimère. Le capitalisme qui gouverne le monde aujourd'hui tout en ruinant des sociétés humaines entières leur apparaît condamnable et suscite leur indignation, qu'ils s'emploient à faire partager par le lecteur. Le monde ne cesse aujourd'hui de paupériser encore un peu plus le pauvre au lieu de l'aider à sortir de cette souffrance. La protestation qui s'élève dans ces récits n'est pas seulement adressée à ceux qui vouent un culte aux capitaux ou aux fanatiques, aux intégristes qui frappent l'humain dans son intégrité physique. Au contraire, cette critique s'adresse tout particulièrement aux hommes d'église qui attisent les haines entre des communautés religieuses ou qui dévient eux-mêmes du droit chemin.

De ce point de vue, Weyergans peint un exemple de déviation de responsables cléricaux par la mise en scène d'une rivalité malsaine entre deux évêques. Cette critique de l'effondrement des valeurs même dans le milieu clérical n'est pas sans faire écho à tous ces scandales qui éclaboussent aujourd'hui le monde de l'Eglise, sans épargner le Saint-Siège. En clair, si la société peut apparaître décadente d'un point de vue moral, force est malheureusement de constater aussi que cette décadence touche par ailleurs ceux qui sont censés veiller à la pérennisation des valeurs chrétiennes ; toutes choses qui semblent faire de notre monde un avatar de Sodome et Gomorrhe³⁶⁴. Face à la montée du vice et de l'immoralité, doit-on aussi craindre une fin similaire à ces deux villes ? Les écrivains, conscient du danger qui touche les sociétés actuelles, vont trouver des remèdes dans l'histoire de la spiritualité.

Comme le rappelle Paque, il ne s'agit pas pour Weyergans, ni pour les deux autres romanciers, d'exhorter les hommes d'aujourd'hui à se retirer dans un désert physique, comme c'est le cas pour leurs personnages, mais de les inviter à se retirer dans un désert symbolique, ce désert où le partage, la dépossession matérielle pourraient redonner sens à toute existence. Il s'agit de trouver dans la spiritualité une force régénératrice, suivant un schéma de pensée déjà présent au tout début du XXe siècle, par exemple dans l'œuvre de Barrès, analysée par Jean-Michel Wittmann comme une nosographie dont les enjeux seraient les suivants : « Elle analyse les modalités suivant lesquelles l'organisme peut recouvrer son intégrité et le corps peut s'effacer devant la toute puissance de l'esprit, pour permettre à la nation comme au moi de passer de l'anémie à l'énergie spirituelle »³⁶⁵. Nous comprenons que pour Barrès, c'est à travers la quête du divin dans le monde que la société peut être sauvée de la dégénérescence, du culte du moi.

L'Égypte, au-delà même du christianisme, est au fond un exemple de cette existence de partage, comme nous le voyons dans ce propos du Vizir Ptahhotep : « Si tu es grand après avoir été petit, si tu es riche après avoir été pauvre, ne sois pas avare de tes richesses car elles te sont échues comme un don de Dieu (...) : Si tu cultives tes champs et qu'ils fructifient, et que Dieu te donne à foison, n'emplis pas ta bouche sans tenir compte de tes proches.»³⁶⁶. Ne serait-ce pas là la leçon que voudraient véhiculer ces trois écrivains ? Notre société n'a-t-elle pas trop tourné le dos à la charité au point où, aujourd'hui, la charité fait désormais l'objet de campagnes spectaculaires de sensibilisation, notamment dans les médias ?

³⁶⁴ Ce sont deux villes dont la Bible rapporte la destruction et sont en fait le symbole même de la dépravation des mœurs, de l'immoralité et du vice. Cette histoire se donne à lire dans Genèse au chapitre 19.

³⁶⁵ Wittmann (Jean-Michel), *Barrès romancier. Une nosographie de la décadence*, Paris, Honoré Champion, 2000.

³⁶⁶ Pirenne (Jacques), *La Religion et la morale dans l'Égypte antique*, Neuchâtel, La Baconnière, 1965, p. 47.

4.2. MÉMOIRE DE L'ÉGYPTE CHRISTIANISÉE

4.2.1. Des lieux de contemplation : entre anachorèse, cénobitisme et gnosticisme.

L'anachorèse et ses monastères.

Le monachisme primitif, même s'il a été au départ une entreprise individuelle, a fini par prendre la forme d'une entreprise collective, à travers la fondation de communautés monastiques. Si, comme le disent tous les ouvrages consacrés à cette problématique, Saint-Antoine est le père des moines, il se trouve que l'organisation des monastères est tout particulièrement le fait de l'abbé Pachôme. Cette entreprise sera d'ailleurs saluée par Antoine lui-même, ainsi que nous le lisons dans cet extrait :

En septembre 346, Zachée et Théodore descendaient à Alexandrie par le bateau tabénnésiot. Apprenant qu'Antoine était dans sa « montagne extérieure », ils accostèrent et montèrent recevoir sa bénédiction. On nous rapporte sa conversation avec Zachée, lorsqu'il apprit par leurs larmes que Pachôme était mort : « Ne pleurez pas. Vous êtes tous devenus pareil à abba Pachôme. Je vous le dis, c'est un grand service qu'il a prit en charge en réunissant un si grand nombre de frères, et il marche sur la voie des apôtres ». Zachée protesta alors : « c'est toi, plutôt, Père, qui est la lumière de ce monde-ci » tout entier. Mais Antoine répond : « Je vais te convaincre par ma réplique Zachée. Au début, quand je suis devenu moine, il n'y avait pas de coenobium pour éduquer d'autres âmes ; chacun des anciens moines, après la persécution, pratiquait l'ascèse isolément. Ensuite, votre père, sous l'inspiration du Seigneur, a créé ce bel établissement. Il en a bien eu un autre avant lui, nommé Aotas, qui voulu prendre sur lui ce service : mais comme il ne s'y empressa pas de tout son cœur, il n'y réussit pas³⁶⁷

Ce propos de Chitty montre que Pachôme est effectivement le précurseur de la construction de la vie communautaire au désert. Toutefois, ceci nous voudrait en aucune façon dire qu'Antoine, par son action propre ou par l'intermédiaire de ses disciples, n'est pas à l'origine de la construction de certains monastères. C'est notamment le cas du désert de Nitrie

³⁶⁷ Chitty (Derwas J.), *Et le désert devint une cité... Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, Spiritualité orientale n° 31, 1980, p. 71.

où Amoun, disciple d'Antoine, fit bâtir vers 330 un monastère, si l'on se réfère à Chitty. Pour sa part, Weyergans place la fondation de ce monastère cinq ans plutôt, c'est-à-dire en 325 ; cette imprécision n'enlève en rien le fait qu'Amoun travaillait alors sous les ordres de son maître spirituel, afin de permettre aux autres frères de se rassembler. Nitrie, premier monastère des disciples d'Antoine, a réuni jusqu'à environ cinq mille hommes vers 393, ainsi que le dit Pallade. Amoun, si l'on s'en tient aux repères historiques donnés par Weyergans, fondera dix ans plus tard un second monastère : Les Kellia ou Cellules et Macaire Le Grand fondera, pour sa part, le monastère de Scété. Ces trois monastères ne sont pas très éloignés les uns des autres, comme l'affirme Weyergans : « Nitrie, Scété, les Kellia sont très proches géographiquement. Vont aux Kellia les moines qui ne trouvent plus assez de solitude à Nitrie »³⁶⁸, mais aussi les cartes qui situent ces monastères et que nous avons mis en annexe.

Ces monastères diffèrent de ceux fondés par Pachôme du fait qu'Antoine était partisan d'une autarcie totale. En effet, nous voyons à la lumière du propos de Weyergans que les moines antoniens pouvaient quitter un monastère pour aller vers celui qui offre le plus de solitude. En d'autres termes, il convient de comprendre que l'anachorèse est une quête de solitude totale, mais celle-ci se fait de manière progressive. Mieux encore, concernant l'organisation des monastères, on peut même constater que dans ces trois monastères, la vente d'alcool était possible, tandis que chez les Tabénesiotes elle était purement et simplement proscrite.

Si, dans les trois romans, tous les personnages ne semblent pas avoir fréquenté ces monastères, l'intérêt est de voir que les moines n'étaient pas tous des solitaires, ce que montre clairement Chédid à travers la rencontre de tous les personnages chez Macé. Par ailleurs, il nous est aussi apparu important dans ce travail de présenter ces lieux de concentration monastique, notamment ces trois-là, qui apparaissent comme ceux qui ont vu passer le nombre le plus important de moines.

Comme le suggère la citation précédente de Weyergans, ces trois monastères n'avaient pas une même vocation : nous sommes ainsi conduits à penser que Nitrie était plus un centre initiatique, alors que les Kéllia devenaient le lieu même de l'expérimentation de la solitude, le début de l'existence anachorétique. Le personnage de Macaire illustre d'ailleurs fort bien cette trajectoire, puisque après son baptême et son séjour chez ses deux premiers maîtres spirituels, il se rend à Nitrie, puis à Scété, avant de plonger dans la solitude la plus extrême, au point de se

³⁶⁸ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 179.

réduire à l'état de nature : « Il priait toujours, assis ou accroupi, accomplissant des gestes automatiques qui le maintenaient en vie »³⁶⁹.

À travers ce regard sur l'anachorèse, nous comprenons que les antoniens étaient des moines animés par la volonté de dépasser la vie communautaire. Ceci s'explique sans doute par leur liberté qui les contraint quasiment à ne jamais aimer la sédentarisation définitive. Le personnage de Weyergans et même ceux des deux autres romans ne sont presque jamais stables. Cette sorte d'errance ou d'instabilité se lit tout particulièrement chez Macaire Le Grand qui était en perpétuel mouvement, cherchant sans cesse à mettre à l'épreuve sa foi, son érémitisme, ainsi que le souligne Chitty :

Mais pendant dix ans au moins ils furent sans prêtre. Il fallait parcourir quarante milles à travers le désert de Nitrie-et quarante milles sans comparaison avec les vingt milles de chemin très fréquenté de Téréouthis- ; c'était une piste qu'il convenait de connaître comme seul un voleur ne pouvait le faire, si l'on ne voulait pas courir le risque de se perdre dans les sables. Malgré cette distance à couvrir en plein désert, le « vieillard-enfant » (paidariogérôn), comme on l'appelait, avait coutume de se rendre à la messe chez Pambo³⁷⁰.

Ces mouvements, Lacarrière les illustre autrement, par exemple à travers les titres qu'il donne à certaines parties de son œuvre, notamment la première : « Désert premier », et les deux dernières : « Désert extrême » et « Désert ultime ». Les anachorètes sont en perpétuel mouvement et ces titres sont aussi l'illustration de la mobilité. Ils illustrent la progression presque normale des anachorètes à travers leurs monastères. En effet, le désert premier peut être vu comme l'accès à Nitrie, c'est-à-dire à un milieu, un espace propice à l'édification du moine, où il est initié à la vie de solitude, mais au sein d'une communauté.

L'arrivée dans le désert extrême peut être comparé de son côté au passage de Nitrie aux Kellia où, certes, la vie communautaire est encore présente, mais où la solitude devient plus grande, le moine n'étant plus proche des autres. Le désert ultime, quant à lui, conduirait à mener une existence quasi angélique sur terre. À partir de ce stade, l'homme ne se soucie plus de rien, pas même de prier, puisque que cela devient intuitif, instinctif. Les anachorètes visent la solitude totale, ils se retirent pour se consacrer à la prière et à la pénitence loin des hommes. Les trois romans inscrivent les personnages principaux dans une marche progressive vers cette réclusion, ce retrait total et définitif.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 173.

³⁷⁰ Chitty (Derwas J.), *op.cit.*, p. 79.

Le cénobitisme

Nous venons d'aborder l'anachorétisme et de présenter les trois principaux monastères où s'initiaient ceux qui envisageaient cette existence. Nous avons dans un premier temps mis en évidence le rôle joué par Pachôme dans la fondation des monastères. Dans un second temps, nous voulons donc revenir plus longuement sur ce moine et son idéal monastique.

Pachôme est un égyptien Copte, né en 286 en Haute Égypte. De famille païenne, il se convertit en découvrant la générosité des chrétiens qui, même persécutés, restaient disposés à venir en aide aux nécessiteux, y compris à leurs persécuteurs. Face à cet élan d'amour, Pachôme, qui avait été enrôlé de force dans l'armée romaine, va prendre sur lui de conduire sa vie dans cet amour, d'apporter aux autres cette affection manifestée par les chrétiens :

Là, pour la première fois, il apprend qu'il existe sur terre des êtres appelés chrétiens qui se dévouent volontiers pour les autres et se laissent martyriser plutôt que de renier leur foi. Frappé de leur générosité et de leur gentillesse, il les fréquente assidûment et décide, vers cette époque, de se consacrer au Dieu des chrétiens³⁷¹.

Après son baptême en 307, il devient le disciple d'un ermite du nom de Palamon ou Palamin. Lacarrière rend fort bien compte de la rencontre entre les deux hommes en prenant soin de montrer que l'ermite accepte de prendre en charge le jeune moine, tout en se disant qu'il ne tiendrait pas longtemps la vie qu'il souhaite mener : « Il ne va pas tarder à partir, pensa-t-il. Mais Pakôme ne repart pas. Il restera près de l'ancien. Il restera sept ans »³⁷². C'est auprès de cet ermite que Pachôme subit tout l'apprentissage nécessaire pour devenir le moine si renommé qu'il est appelé à devenir. C'est Palamon qui va lui apprendre l'obéissance, l'humilité, toutes les privations qui font l'ascèse : le jeûne, l'éveil dans la prière et d'une façon plus générale la contemplation itérative.

Selon de nombreux textes, l'entreprise cénobitique lui sera révélée par un ange qui lui enjoindra de s'installer dans un village abandonné. C'est ainsi que Lacarrière met en lumière les prémices de cette mission :

Il arriva qu'un jour, selon son habitude, le jeune Pakôme se mit en route à travers le désert, dans la grande et dense forêt d'acacias. Sous l'impulsion de l'esprit, il s'avança à environ dix

³⁷¹ Lacarrière (Jacques), *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975, p. 78.

³⁷² *Ibid.*, p. 79.

milles au point d'atteindre un village abandonné au bord du fleuve, nommé Tabennési. Alors l'idée lui vint d'entrer dans ce village et d'y faire une prière... Comme il prolongeait sa prière, une voix lui vint du ciel, et lui dit : « Pakôme, installe-toi ici et construit ta demeure. Une foule d'hommes viendra à toi et ils donneront profit à leur âme. »³⁷³

Bien que de naissance païenne, Pachôme montre par son existence combien la foi en Dieu transforme les cœurs ; cette transformation est même telle que cet homme a parfois été comparé à Moïse. Dans l'ouvrage de Lacarrière cité plus haut, l'auteur met en évidence les similitudes qu'il y a entre les deux hommes. La construction des monastères va permettre aux nombreux moines qui pullulaient dans les déserts d'Égypte de vivre en communauté monastique. Ces espaces étaient régis par des règles bien précises, qui avaient par ailleurs été dictées par l'ange à Pachôme.

Le cénobitisme consistera donc en une vie dans des monastères dont le modèle était sans doute les cases des villages égyptiens et, particulièrement, les dortoirs dans lesquels avait séjourné Pachôme pendant son passage à l'armée. Si, comme les anachorètes, les cénobites se livraient à des exercices ascétiques très rudes, il faut dire que ces derniers se distinguaient par le fait que pour Pachôme, il était possible de mener une vie de foi en groupe. Cette vision monastique se donne d'ailleurs à lire dans les trois romans comme nous l'avons souligné plus haut.

Dans cette perspective, nous constatons que l'anachorèse et le cénobitisme sont deux manifestations du monachisme primitif plutôt proches l'une de l'autre. Et lorsque nous nous arrêtons sur les œuvres qui justifient cette recherche, nous voyons que les auteurs mélangent ces expériences pour construire leurs fictions. Mieux encore, ils prêtent parfois à leurs personnages des expériences qui appartiennent soit aux antoniens, soit aux pachômiens.

Lorsque nous observons par exemple l'arrivée de Macaire chez abba Cronios, les échanges entre le disciple et le futur maître spirituel nous rappellent directement ceux de Pachôme et de Palamon. Cronios dit par exemple à Macaire : « La vie que tu voudrais mener n'est n'importe quelle vie. Beaucoup sont venus jusqu'ici, prenant le même chemin que toi, un chemin facile, un chemin qui n'est fait que de terre et de pierre. Ils sont partis. Ils n'ont pas pu supporter... Toi tu partiras »³⁷⁴. Pour sa part, Palamon dit à Pachôme : « Cette chose que tu cherches n'est pas n'importe quelle chose. Beaucoup d'hommes sont déjà venus pour cette chose

³⁷³ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 82.

³⁷⁴ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 45.

et ne l'ont pas trouvée. Ils n'ont pas pu la supporter... En été, je jeûne tous les jours et, en hiver, je mange tous les deux jours. Je ne prends que de l'eau, du pain, du sel et je dors rarement »³⁷⁵. Ces échanges quasi identiques entre les deux couples d'ascètes montrent surtout que l'auteur de la fiction a bel et bien pris connaissance de l'existence de Pachôme et de ses exploits ; toutes choses qui ont participé à la composition de son personnage.

Nous retiendrons que dans ces trois fictions, les auteurs ne cherchent pas à établir une différence entre l'anachorèse chère à Saint-Antoine et le cénobitisme de Pachôme. Ce point trouve assurément son explication dans le fait qu'à cette époque-là, cette ascèse n'était pas ainsi désignée. Chez Chédid, l'évocation des couvents apparaît aussi comme une référence à Pachôme qui, en plus des monastères, fit bâtir deux couvents.

Dans le même ordre d'idée, lorsque le narrateur de *Macaire Le Copte* s'interroge ici : « Les moines seraient aussi saints que les ermites retirés dans le sud du pays, plus bas que Panopolis, et dont on disait qu'ils ressuscitaient les morts et marchaient sur les eaux ? »³⁷⁶, cette interrogation et particulièrement la précision géographique font à notre sens référence, de façon allusive, aux moines de Tabennèse et de Faou. Les cartes de l'Égypte monastiques comptent en effet les monastères fondés par Pachôme au nombre de neuf, en les situant au sud de Panopolis. Nous pouvons dès lors dire que ces trois romans portent un regard panoramique sur le monachisme primitif dans nombre de ses expressions, sans toujours chercher à les préciser.

Lacarrière dans son ouvrage sur les Pères du désert montre clairement ces différentes formes d'expression monastique, des stylistes aux stationnaires en passant par les brouteurs et tous les autres. Les auteurs ne donnent pas de précision, ou bien n'attribuent pas à leurs personnages une expression particulière du monachisme, tout simplement parce qu'ils réécrivent ce mouvement en mêlant parfois des expériences particulières. Il nous revient alors de distinguer dans la fiction ce qui appartient à l'anachorétisme ou bien au cénobitisme.

Nous l'avons déjà vu, lorsque Macaire, le personnage de Weyergans, prend sur lui de tout quitter (Nitrie, Les Kellia et même Scété) pour la solitude absolue, il fait là œuvre anachorétique. La réécriture se décline dans ces trois romans comme un exercice cérébral qui consisterait à ne pas s'attacher à rechercher de façon stérile une hypothétique vérité historique. Ce qui relève de l'histoire est remanié pour donner place à une fiction empreinte de réalisme.

³⁷⁵ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 79.

³⁷⁶ Weyergans (François), *ibid.*, p. 39.

Le cénobitisme impliquait donc d'observer les règles du vivre ensemble, Pachôme régissant même les comportements ascétiques qu'il trouvait excessifs. À travers cette volonté de faire vivre la foi à tout le monde dans un même espace, dans un milieu où finalement le groupe serait plus fort, Pachôme n'apportait-il pas une réponse à la question : « Le salut est-il possible collectivement ? »³⁷⁷ La vie cénobitique montre clairement que la foi n'est pas exclusivement liée la solitude. Au contraire, une communauté religieuse reste un moyen pertinent pour permettre à de nombreuses âmes d'entretenir leur foi dans un milieu propice, entourées de personnes animées par le même esprit. Cette propension à la vie collective de Pachôme n'est au demeurant pas sans rappeler l'attitude du Christ lui-même. En effet, il ne faut pas oublier que le Christ vivait entouré de ses douze disciples. Nous pouvons ainsi lire dans cette existence les prémices d'une possible existence spirituelle en communauté.

Le gnosticisme

Il convient d'entrée de convenir qu'aborder le gnosticisme dans ce point peut apparaître étonnant, dans la mesure où les gnostiques ont toujours été taxés d'hérétiques, voire de philosophes. Il nous semble pourtant opportun de nous attarder sur eux, dans la mesure où Lacarrière leur donne un rôle dans son récit. Notre travail porte sur le monachisme et il nous a été donné de voir dans nos lectures que le monachisme primitif revêtait plusieurs formes, dont celles que nous venons de voir dans ce point, c'est-à-dire : l'anachorétisme et le cénobitisme. Il se trouve qu'à côté de cette forme de quête spirituelle et de celle menée de façon plus formelle par le clergé, il se trouve d'autres formes de quête d'absolu, parmi lesquelles figure le Gnosticisme. Nombreux sont les spécialistes qui s'accordent à dire que dans ses débuts, et particulièrement au début du deuxième siècle de notre ère, le gnosticisme se confond presque avec le christianisme : « Il est donc évident nous dit Jakab, qu'il y a eu un temps de « cohabitation pacifique » entre chrétiens gnostiques ou (gnostisants) et les non gnostiques au sein d'une même communauté. Il nous paraît d'ailleurs peu probable (au moins pour le second siècle) que le monde environnant ait jamais fait la distinction entre les diverses sensibilités présentes dans le christianisme »³⁷⁸.

³⁷⁷ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 83.

³⁷⁸ Jakab (Attila), *Église alexandrina : Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles)*, Bern, Peter Lang, 2001, p. 66-67.

Ce rapprochement résulte assurément du fait que la gnose et le christianisme visent tous deux à première vue un idéal commun et qu'ils ont cours dans des espaces communs, ainsi que nous le laisse entendre Lacarrière : « Géographiquement parlant, la gnose primitive se développe sur les mêmes lieux que le christianisme naissant et les religions judaïques : Palestine, Syrie, Samarie, Égypte et Anatolie »³⁷⁹. Cependant, ce mouvement proclamait une vérité que nous qualifierons de contradictoire à celle du christianisme. Quand bien même la quête de l'absolu, de Dieu, est un trait d'union entre le gnosticisme et le christianisme, il se trouve que les premiers manifestaient un réel refus du dogme. Ils sont à l'inverse réceptifs à toute forme de savoir, y compris ceux qui, pour les chrétiens, relèvent du savoir mondain.

La peinture des gnostiques que fait Lacarrière dans son roman nous les présente comme des révoltés, des gens en totale opposition au monde dans lequel ils vivent et qu'ils trouvent moribond, mais aussi avec l'homme qui est à leurs yeux inachevé, en clair, loin d'être une créature digne du Dieu Tout Puissant, jugé lui-même comme étant l'Être parfait. Cette perception de l'homme comme imparfait confère aux gnostiques l'image d'individus méprisants voire condescendants envers les autres. C'est, une fois encore, ce que suggère Lacarrière, qui dit : « Je crois toute l'attitude ultérieure des gnostiques envers l'homme, la société, la race humaine et les mécanismes cosmiques, se fonde sur cette image, cette vision première de l'origine de l'homme, à jamais marqué par sa condition d'immaturation »³⁸⁰. Dans le roman, la perception gnostique de l'échec de l'homme est présentée comme très virulente, voire presque déshumanisante : « Nous vivons au cœur d'une boue de matières, de déjections, défécations, excréments, d'un gâchis de désirs et de gestes avortés, d'un couche de soumissions, démissions devenues une part de nous-mêmes. Ce qui est écaille au reptile, carapace aux insectes, coquille pour le coquillage est sur l'homme, en l'homme, ce sédiment d'impuissance et de résignation qui aboutit à le rendre dissemblable à lui-même »³⁸¹.

Le rapport au plaisir est dans ce roman ce qui permet de caractériser les gnostiques, en les distinguant des anachorètes, par exemple. En effet, alors que la chasteté apparaît impérative dans chez les autres chrétiens, du moins chez tous ceux qui peuplent le désert, il se trouve que les errants des rues et des montagnes prônent pour leur part la fusion des corps, comme le montre

³⁷⁹ Lacarrière (Jacques), *Les Gnostiques*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 57.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 45.

³⁸¹ Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, *op.cit.*, p. 75.

cette invitation faite par Siméon à ses disciples : « Toute terre est terre et qu'importe où l'on sème. La promiscuité des hommes et des femmes, voilà la véritable communion »³⁸².

À travers l'évocation des gnostiques et, singulièrement, à travers celle de leur vision du monde, Lacarrière cherche à montrer que les premiers siècles du monachisme n'ont pas exclusivement été marqués par la croyance en la fin du monde. Il nous rappelle que les gnostiques, finalement rejetés par le reste de la communauté chrétienne, ont su explorer une autre voie. Alors que dans le désert, tous attendent la fin du monde, pour Basilide et pour ses compagnons³⁸³, le monde ne peut connaître de fin, dans la mesure où il n'a jamais réellement débuté.

Nous voyons aussi dans cette peinture une volonté de l'auteur d'exhorter l'homme contemporain à faire preuve d'indépendance d'esprit et à conserver une certaine liberté face à toutes les idéologies qui tendent à l'enfermer dans des groupes étanches pour lesquels seule une vérité est possible. En résumant sa compréhension du gnosticisme dans l'ouvrage qu'il lui a consacré, Lacarrière dit : « Donc pour en finir avec ce problème et bien préciser la pensée gnostique ou du moins la façon dont je les perçois, toutes les institutions, toutes les lois, religions, églises, pouvoirs ne sont que des plaisanteries, des pièges et la perpétuation d'une duperie millénaire »³⁸⁴. Si nous sommes face à une duperie, il faut en sortir en recherchant la vérité dans l'absolu, dans l'inconnu. Replacée dans le contexte de l'ensemble du roman, cette réflexion nous permet de constater que le passage de Marie dans un milieu gnostique ne lui a pas nécessairement réussi. Au contraire, cette expérience l'a simplement conduite à jouir de son corps, en consommant ses désirs sexuels.

Le lecteur doit-il voir là un échec de l'entreprise gnostique ? À notre sens, oui, l'objet du roman étant de raconter le passage du personnage principal de la prostitution à la pénitence. Par ailleurs, le fait que l'auteur place ce passage de Marie parmi les gnostiques dans la deuxième partie de son roman nous apparaît confirmer l'aveu d'échec de cette expérience dans la vie de son héroïne. Cette partie, nous l'avons déjà dit, est consacrée à la vie pécheresse de Marie ; c'est ici qu'est donnée à voir dans le moindre détail à quel point elle s'est perdue dans la mondanité. Il serait très exagéré de dire que Lacarrière accuse lui aussi les gnostiques d'hérésie ; au contraire, il manifeste même une réelle admiration à leur égard, comme nous le suggère ce propos :

³⁸² Lacarrière (Jacques), *Les Gnostiques*, *op.cit.*, p. 70.

³⁸³ Compagnon, terme par lequel sont désignés les membres d'une communauté gnostique dans le roman de Lacarrière.

³⁸⁴ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 37.

Si la décadence consiste vraiment à poser à ses contemporains les questions cruciales que leur posèrent les gnostiques, si elle consiste à voir dans le système, les lois, les institutions les produits d'un mécanisme aliénateur, si elle implique enfin, une attitude de doute, de refus ou d'insoumission à l'égard des systèmes, alors vive la décadence³⁸⁵.

En clair, même si dans le roman l'auteur semble mettre en évidence l'échec des gnostiques, il se trouve qu'à l'instar de ces derniers, il est porté à l'indignation, et qu'il porte un intérêt tout à fait particulier à ces insoumis, à ces contestataires.

4.3 : Etude sur l'onomastique des Pères du désert dans les trois romans.

Dans les études sur l'onomastique, la distinction entre personne et personnage est récurrente tout autant que fondamentale. Celle-ci résulte du fait que nombreux sont les écrivains qui, d'une manière arbitraire, changent les prénoms et les noms de personnes dans lesquels tout lecteur pourrait se reconnaître ou reconnaître une personnalité. Il s'agit là des personnes références. À l'inverse, le personnage peut aussi être le fruit de l'imagination même de l'écrivain. Franck Wagner dit, au sujet de cette tension entre personne et personnage :

De cette similitude partielle et imparfaite entre noms de personnes et personnages découle une caractéristique définitoire de l'onomastique fictionnelle en général, et de l'onomastique romanesque en particulier que l'on peut décrire comme une tension essentielle entre deux pôles contradictoires : aspiration à la vraisemblance d'une part, à l'invraisemblance d'autre part. Le premier pôle correspond aux phénomènes de nominations arbitraires, conforme aux règles onomastiques en vigueur dans le monde réel ; le second aux phénomènes (inversement symétriques) de nomination motivée, voire surmotivée, qui renvoient par métonymie à l'essence fictionnelle de l'univers où ils sont susceptibles d'advenir³⁸⁶.

Cette tension que souligne le critique pose par ailleurs des problèmes de réception dès lors que le lecteur, dépourvu des références culturelles nécessaires, reste tenté de trouver dans le personnage l'existence d'un référent, car la présence d'une identité complète dans une fiction n'est jamais une garantie biographique. Toutefois, Vincent Jouve montre que les personnages

³⁸⁵ Lacarière (Jacques), *op.cit.*, p. 101.

³⁸⁶ Wagner (Franck), *Perturbations onomastiques. L'Onomastique romanesque contre la mimésis*, in, *L'Onomastique romanesque*, Paris, L'Harmattan, 2008.

des romans dits de type balzaciens doivent leur notoriété à leur acte de naissance, à leur identité complète : « L'être du personnage dépend d'abord du nom propre qui, suggérant une individualité, est l'un des instruments les plus efficaces de l'effet de réel. Lucien Leuwen, César Birotteau, David Copperfield doivent d'abord leur densité référentielle à ces noms complets qui miment l'état civil »³⁸⁷. Dans tous les travaux sur l'onomastique, le regard est très souvent porté sur la dimension mimétique de l'état civil, l'identité d'un personnage se déclinant suivant le système officiel : nom-prénom. De fait, un roman dont les personnages ne connaissent pas une identité complète ne peut-il pas être l'objet d'une interrogation sur l'onomastique ? Nous savons que l'absence de nom propre dans une œuvre littéraire pose inévitablement question, par exemple chez Beckett.

La question que nous venons de formuler relève d'un constat que nous avons fait en lisant les trois romans abordés dans cette recherche. En effet, rares sont les personnages qui portent une identité mimant l'état civil tel qu'il se présente pour nous. Les personnages ne portent qu'un seul nom et n'ont pas une identité complète. Nous concevons dès lors que l'on puisse se poser la question de l'intérêt d'aborder ici la problématique de l'onomastique. Pourtant, cette réflexion est tout à fait pertinente dans ce chapitre pour la simple raison qu'elle permet de mettre en évidence une fois encore le travail de réappropriation du phénomène monastique par les auteurs dans leurs fictions.

4.3.1 La réappropriation fictionnelle de certains ascètes par une réécriture des sources

Dans ces trois romans, la majorité des personnages sont des ascètes. Pourtant, nous avons aussi des personnages qui jouent des rôles bien différents, que leur attribuent les romanciers. L'objet dans ce point consistera à voir comment les auteurs font passer ces hommes du monachisme à la quête spirituelle où à un éloignement de celle-ci, et de mettre en évidence la visée de cette entreprise de réappropriation.

Les noms qui retiennent le lecteur se trouvent particulièrement dans le roman de Chérid du fait qu'il ne s'agit pas pour ces personnages d'une construction fictive ou d'un emprunt dans

³⁸⁷ Jouve (Vincent), *Poétique du roman*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 89.

un annuaire, comme c'est parfois le cas chez certains auteurs. Au contraire, qu'il s'agisse de Cyre, d'Athansia ou d'Andros, ces noms appartiennent à l'onomastique des Pères du désert. Ils sont donc connus, grâce aux sources, pour avoir fait l'expérience de la solitude et pour avoir commis des exploits ascétiques. Ces noms, bien que n'étant pas construits en suivant le modèle qui est le nôtre aujourd'hui, sont, nous l'avons compris, vraisemblables ; ce qui est d'ailleurs accentué par l'union d'Andros et d'Athansia qui formaient en effet un couple dans la vie avant d'être réunis dans l'anachorèse, sans jamais se dévoiler l'un à l'autre.

Cette coexistence dans la chasteté au désert, la romancière la tient clairement de ses sources et là, elle ne cherche pas à transformer cette histoire qui, à notre sens, la touche personnellement, dans la mesure où elle exprime véritablement le mystère de Dieu qui habitait les hommes du désert. Toutefois, bien que cet épisode soit vraisemblable, pris dans l'ensemble, le récit apparaît en effet comme fictif du fait que la romancière, nous l'avons déjà souligné, ne se résout pas à reproduire fidèlement ses sources. La romancière va sortir de cette apparence de vraisemblance en imaginant le dernier échange entre les deux anachorètes, en l'occurrence la révélation d'Athansia :

Athansia se penche, s'accroche des deux mains à la couche du mourant et, dans un tumulte d'amour et d'effroi, murmure :

Je suis Athansia !

La grotte entière prend feu. Les yeux encore ouverts d'Andros deviennent démesurés.

Pourquoi ?

Puis rien³⁸⁸

Il se dégage une profonde émotion dans cet échange et, surtout, la souffrance de l'agonisant qui voit dans cette révélation une entrave à la paix éternelle qu'il était censé connaître après la séparation de l'esprit et du corps dans la mort.

La fictionnalisation de ces personnages met en évidence le travail de Chédid car celle-ci, pour ne pas coller au roman réaliste dérivé du modèle balzacien, prend certes les noms de ses personnages parmi les moines et leur attribue des rôles particuliers, tel que celui qu'elle fait jouer au personnage de Pambo. La particularité première de ces personnages est liée à leur âge.

³⁸⁸ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 72-73.

Lorsqu'elle ne les peint pas dans une sorte de progression, comme on le voit avec Marie ou le couple chaste du désert, elle les peint dans la vieillesse ou l'adolescence voire l'enfance, comme c'est le cas pour Cyre. Ce dernier nom n'est d'ailleurs pas sans rappeler celui de l'enfant Cyr, qui fut mis à mort à l'âge de trois ans parce que déjà habité par l'esprit saint que sa mère défendait³⁸⁹.

Quant elle évoque Pambo, elle met en scène un moine : « Un jeune moine replet, à barbe et chevelure rousses, assis sur un buffle, le corps dodelinant au rythme déhanché de son animal, arriva de l'ouest »³⁹⁰ Ce Pambo est loin d'être à l'image de celui dont traitent les sources. En effet, dans celles-ci, il est un personnage empreint de sagesse. Pour Derwas, c'est chez lui que le fondateur de Scété va suivre la messe dominicale comme nous le montre la note (41p.), alors que dans les *Apophtegmes*, c'est particulièrement sa grande sagesse qui est mise en avant :

Un jour, quatre frères de Scété, habillés de peaux de bêtes, viennent trouver le grand Pambo. Chacun lui parla de la bonne action de son voisin, celui-ci n'étant pas là. Le premier jeûne beaucoup. Le deuxième est pauvre. Le troisième une grande charité. Et du quatrième ils disent : « depuis vingt-deux ans, il obéit à un ancien ». Abba Pambo leur répondit : « Je vous le dis, la vertu de ce frère est la plus grande. En effet, chaque frère a obtenu la vertu qu'il voulait posséder. Mais ce frère-là a dit non à sa volonté égoïste, et il fait la volonté d'un autre. Des hommes comme lui sont des martyrs s'ils tiennent bon jusqu'à la fin³⁹¹.

Dans le cas présent, le nom sert plus à faire œuvre de vraisemblance. En s'écartant du modèle offert par le moine des sources, pour en faire un apprenti, l'écrivain montre que l'étude onomastique permet de lire autrement la vérité. La littérature apparaît aussi comme la possibilité de bouleverser les acquis, de transformer tout ce qui semble fixé, figé. À travers l'absence d'une identité mimant l'acte de naissance, la romancière esquisse non seulement un retour dans la spécificité du temps raconté, mais aussi, et c'est le plus important ici, elle montre comment à l'aide d'un nom, l'histoire peut être réécrite.

Weyergans en fait de même avec son personnage principal qui, en devenant moine, prend le nom de Macaire, alors qu'il s'appelait Pior qui, il faut le dire, est aussi le nom d'un moine. En clair, ces écrivains sont complètement plongés dans le temps qu'ils ont choisi de mettre en lumière ; ils jouent avec tous les noms de moines en leur attribuant, comme nous l'avons déjà

³⁸⁹ Cet épisode est évoqué par Jacques de Voragine dans *La Légende dorée* p. 425-426

³⁹⁰ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 164.

³⁹¹ *Les Apophtegmes des Pères du désert*, Série alphabétique, Trad. Jean-Claude Guy, Bellefontaine, 1966, p. 257.

fait remarquer, des rôles qui n'ont parfois rien avoir avec le monachisme. Dans ce dernier cas, il s'agit particulièrement d'une composition de personnage pour arriver au « Personnage » Macaire.

4.3.2. Des personnages personnes

Des Pères du désert fictionnalisés.

Ce titre vise à porter le regard sur ces autres moines qui, dans l'espace romanesque, occupent une place qui est quasiment la même que celle qu'ils ont dans les sources. Autrement dit, après avoir évoqué comment chacun de ces récit mettent en évidence un jeu de réappropriation et, surtout, après avoir évoqué une des ces réappropriations, il convient ici de porter le regard sur ces ermites ; ermites dans ces fictions.

Parmi les trois romanciers que nous abordons dans cette étude, Weyergans est celui qui fait une traversée véritable des noms des moines. Cette onomastique des moines dans *Macaire Le Copte* résulte du fait que dans la formation ascétique du personnage principal, ce dernier est appelé à passer d'un maître spirituel à un autre, d'un ermitage à l'autre. Nous constaterons particulièrement le temps que fait passer l'auteur à son héros à Nitrie et à Scété, environ vingt ans.

Cette évocation des ermites se fait de deux manières. En effet, certains sont tout simplement cités pour étayer un fait ou rappeler un souvenir, comme c'est le cas avec Paphnuce : « Macaire savait que ces relations étaient à présent punies de mort : l'empereur, celui qui s'était agenouillé devant l'ermite Paphnuce et avait baisé son œil crevé tenait à ce que tous ses sujets mènent une vie conforme à la moral »³⁹². L'évocation de l'ermite a pour seule visée d'insister sur la gèneflexion du souverain, qui est la métaphore de la reconnaissance de la puissance divine sur le pouvoir humaine. Le roman esquisse par ailleurs la représentation de certains ermites dans leur quotidien. Il s'agit là d'une mise en scène des moines personnages dans leur existence monacale telle qu'elle est parfois donnée par les sources. Abba Cronios, Abba Paul, Appa Or ou Abba Komai sont ici des maîtres spirituels qui vont d'une manière ou

³⁹² Weyergans (François), *op.cit.*, p. 17.

d'une autre, à un moment ou à un autre du récit, participer à l'édification de Macaire. Chacun de ces personnages est peint dans la fiction sous des traits d'une sagesse inouïe, tout à fait conforme à ce que le lecteur peut retrouver dans les sources.

Il existe ainsi une certaine volonté du romancier de coller à la réalité, en maintenant une fidélité aux sources qui ont nourri son travail. Mais, même dans cette entreprise, le lecteur est toujours un peu dérouté par le fait que les romanciers s'éloignent des modèles offerts par les sources. C'est ainsi que de légères transformations peuvent être observées dans les rapports qu'entretiennent les personnages de la fiction et les sources. Quand les sources font de Paul un disciple de Or, cette relation est rompue dans le roman par un simple changement : Paul devient le disciple de Komaï et non plus de Or.

L'auteur opte pour ce choix tout simplement pour donner plus d'autorité, plus de poids à son personnage qui, tout compte fait, est celui qui est le plus vraisemblable. En effet, il est dans le roman au soir de son existence, ainsi que nous le montrent aussi les *Apophtegmes des Pères du désert* : « On disait qu'Abba Chomaï, sur le point de mourir, dit à ses fils : “Ne demeurez pas avec les hérétiques, ne liez pas connaissance avec des dirigeants, que vos mains ne soient pas ouvertes pour recevoir, mais qu'elles soient ouvertes pour donner” »³⁹³. Cette exhortation du maître à ses disciples à demeurer fidèle aux enseignements qu'il leur a prodigués est une partie de l'unique extrait qui lui est consacré dans cet ouvrage. Cette ultime exhortation, Weyergans la réécrit en ces termes : « Un an plus tard, Abba Komaï, sur le point de mourir, avait quitté sa cellule et s'était allongé près du puits, là où il savait que les autres moines passeraient. Ceux-ci le découvrirent et se lamentèrent. Il demanda qu'on lui enlève son capuchon et que les moines marchent dessus. Il resta toute la journée sans faire des gestes, refusant l'eau qu'on lui proposait »³⁹⁴. L'auteur fait acte de réécriture dans ce passage en laissant l'agonisant enseigner ses disciples pour la dernière fois par l'exemple. Dans les sources, Abba Komaï exhorte ses fils à ne jamais ouvrir la main pour recevoir ; dans le roman, il refuse même l'eau qui lui est proposée par d'autres moines. L'écrivain pense que l'enseignement par l'acte est plus porteur que la parole pour ces hommes, ce qui nous rappelle d'ailleurs que le silence est édificateur. Qu'il s'agisse des sources ou de la fiction, le dernier enseignement de Komaï ne varie pas. Seul le processus de transmission de cet enseignement connaît une transformation.

³⁹³ *Les Apophtegmes des pères du désert : série alphabétique, op.cit.*, p. 314.

³⁹⁴ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 77.

Esquisse du Panthéon des dieux égyptiens dans les trois fictions.

L'onomastique dans ces romans implique de lire l'évocation des dieux égyptiens pour mieux saisir les deux mondes qui s'affrontent dans les récits et, partant, le schisme qui s'opère en Égypte avec l'avènement du christianisme. En effet, les auteurs, pour montrer la pluralité des croyances du peuple égyptien, évoquent, en les nommant, certains dieux du panthéon égyptien. Si cette évocation n'est pas exhaustive, d'un récit à l'autre, ces noms rappellent que l'Égypte, avant de devenir romaine et donc chrétienne, connaissait une pluralité de dieux.

Les trois récits mettent ainsi en scène pas moins de dix divinités. Nous avons élaboré un tableau présentant ces dieux dans les romans que nous avons mis en annexe. Dans ce tableau, nous montrons qu'un dieu est cité au moins une fois dans tous ces récits : Sérapis. Ce dieu apparaît comme une divinité rebelle dans un contexte que nous allons qualifier de crépuscule des dieux égyptiens. Alors que l'Égypte est encline à la christianisation, les divinités locales se retirent : « Anubis, le dieu chacal, l'escorteur des morts, le veilleur d'ombres, se retrouva errant dans la lumière crue du désert, devenu ombre et démon à son tour, hantant les sables de jappements funèbres »³⁹⁵, nous dit Lacarrière en parlant de la déchéance du dieu Anubis.

Sérapis est donc le dernier rempart des divinités égyptiennes, qui cherchent à résister à cette déchéance. En évoquant ce dieu, les auteurs cherchent particulièrement à maintenir le lecteur dans un contexte historique précis. Le christianisme prend de plus en plus d'ampleur, et les croyances égyptiennes, elles, se retirent. Dans les récits, notamment celui de Lacarrière et celui de Chédid, cette résistance de Sérapis est manifestée par la grandeur de sa statue et la majesté qu'elle impose même aux Chrétiens.

Un seul dieu nous dit Lacarrière, ne se résignait pas à quitter l'Égypte, la splendeur de son temple et la fidélité de ses multiples desservants : Sérapis. C'était un dieu composé puisque sur la corolle de son visage-un visage rond, nimbé d'une chevelure luxuriante et bouclé-on pouvait lire toutes les inflorescences de la sève égyptienne, la victoire du soleil sur la nuit, le clair concile des épis de la fécondité. Oui, un dieu confluent en qui se rejoignaient les deux courants les plus impérieux du pays : l'obsession de la mort, la vénération du soleil. Il exprimait à merveille, par ce mélange heureux d'Osiris, du bœuf Apis, de Zeus et du Soleil, ce besoin d'estuaire qui de tout temps hanta les rêves de l'Égypte. Il incarnait aussi le fleuve

³⁹⁵ Lacarrière (Jacques), *op.cit.* p. 22-23.

qui depuis l'origine était comme le sang miroitant du pays, il était un Nil d'or, d'ivoire, de marbre et de porphyre d'où ruisselaient l'abondance et la sérénité.³⁹⁶

Dans cette description de Sérapis que propose le romancier, le lecteur est saisi par la grandeur de ce dieu qui semble à lui tout seul résumer l'Égypte, grâce à toutes les images qui lui sont prêtées et, tout particulièrement, grâce à l'analogie établie entre le Nil et Sérapis, qui justifie d'ailleurs l'emploi des deux noms qui achèvent le propos cité (Abondance et Sérénité).

Cette peinture de la splendeur de Sérapis n'est pas exclusivement le fait des romanciers ; elle est bien présente dans les sources historiques :

Une légende racontée par Plutarque justifie l'apparition de Sérapis en Égypte. Ce récit met en scène Ptolémée 1^{er} qui aurait vu en songe une statue colossale d'un dieu résident à Sinope, ville située sur les rives de la Mer Noire. Cette divinité énigmatique lui aurait demandé de transporter son image à Alexandrie : ce qu'il fit. Dès son arrivée, la statue fut identifiée par des prêtres et des sages comme étant la représentation de Pluton. On lui donna le nom de Sérapis qui, chez les égyptiens, correspond à Pluton, le dieu grec de l'Enfer³⁹⁷.

Dans toutes ces peintures, l'hybridité du dieu Sérapis est toujours soulignée, ce qui sonne d'ailleurs comme une représentation de ce pays qui, comme nous l'avons souligné dans ce travail, était un espace d'échange et apparaissait comme un *melting-pot* antique, où Romains et Grecs pouvaient vivre en toute quiétude et surtout s'intégraient aisément à la société égyptienne. Sérapis est donc ce dieu rebelle tout simplement parce que les Égyptiens et bon nombre de ceux qui avaient pris sur eux d'embrasser la nouvelle croyance croyaient en Lui. Sérapis dans sa splendeur et dans ses ultimes instants représente dans ces récits la confrontation entre deux mondes en Égypte.

Le jeu avec l'onomastique des dieux dans ces récits ne se limite pas à Sérapis et à Anubis. Au contraire, dans ces récits, les noms des dieux sont multiples et permettent aux auteurs de montrer l'attachement des Égyptiens à leurs croyances et, par conséquent, combien la conversion de l'Égypte au christianisme a pu être difficile et reste un phénomène complexe. Les dieux ne sont pas tous évoqués dans la même perspective dans chacun des récits. Lorsque Weyergans évoque Anubis par exemple, c'est surtout l'orientation culturelle des adeptes de ce dieu qu'il cherche à mettre en évidence, cette évocation passant d'ailleurs par le biais du

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 27-28.

³⁹⁷ Beler (Aude Gros de), *La Mythologie Égyptienne*, Paris, Molière, 1998, p. 99.

souvenir, comme en témoigne le rêve où le personnage revoit son père sculpter des statues à l'effigie du dieu des morts.

TROISIÈME PARTIE :

**LA REPRÉSENTATION DU DÉSERT : EXPRESSION D'UNE
DOUBLE MÉTAPHORE.**

Dans cette partie, nous allons étudier la double valeur métaphorique du désert. Il s'agira pour nous de procéder à une interprétation de la représentation de cet espace paradoxal dans les trois romans. Dans cette perspective, cette partie sera organisée autour de deux chapitres. Le premier intitulé « Le désert comme métaphore du cœur » permettra de mettre en évidence la place de cet organe dans la relation de l'Homme avec le spirituel, avec Dieu. À travers ce chapitre, nous verrons que le cœur, à l'image du désert, peut à la fois être non seulement aride, mais encore, apparaître comme le lieu de la célébration de la gloire divine. Autrement dit, nous formulerons l'hypothèse suivant laquelle les romans de notre corpus permettent de saisir la transformation intérieure d'une personne ayant reçu la visitation du Seigneur. Le désert physique ne sera donc plus l'espace premier d'une quête spirituelle, d'un dialogue possible avec Dieu, mais le désert métaphorisé : l'organe moteur de l'Homme. Dans cette perspective du désert comme représentation métaphorique du cœur, nous verrons aussi comment l'Occident chrétien a abordé et aborde encore l'entreprise monacale. Le second et dernier chapitre : « La représentation du désert : métaphore de l'espace littéraire » sera quant à lui, une confrontation entre ces deux espaces que sont le désert et la littérature. Après avoir établi tout au long de cette étude, la complexité et le paradoxe du désert, le moment sera donc venu de mettre en évidence les similitudes qui existent entre l'espace littéraire et le désert à la lumière des trois romans. En somme il s'agira pour nous de voir si l'espace littéraire n'est pas à son tour un espace paradoxal.

CHAPITRE CINQ :
LE DÉSERT COMME MÉTAPHORE DU CŒUR ?

5.1. DE LA SÉCHERESSE DU DÉSERT À CELLE DU CŒUR.

5.1.1. La métaphore comme imitation.

Nombreuses sont les réflexions menées autour de la métaphore comme le souligne Eric Bordas : « Les travaux sur la métaphore sont nombreux, et souvent de très bonne qualité »³⁹⁸. Ce constat devrait nous permettre d'éviter d'établir dans ce point une définition de cette notion, dans la mesure où ce travail de définition a déjà été fait par plusieurs théoriciens. Il reste pourtant clair que dans cette profusion de réflexions, les propositions peuvent parfois se révéler quelque peu différentes les unes des autres. De fait, nous allons, pour les besoins de notre étude, choisir deux définitions.

La première, plus large et que nous qualifierons de conventionnelle, est extraite du Petit Robert : « Procédé de langage qui consiste à employer un terme concret dans un contexte abstrait par substitution analogique, sans qu'il y ait d'élément introduisant formellement une comparaison »³⁹⁹. La seconde, plus portée sur l'anamnèse de la notion sera empruntée à Serge Botet, qui dit :

Etymologiquement, la métaphore renvoie à l'idée de "transport" ; Aristote la concevait comme à une chose d'un nom qui en désigne une autre ; la métaphore est ce qui permet de comprendre quelque chose dans des termes qui désignent quelque chose d'autre⁴⁰⁰.

De ces deux définitions, il ressort que la métaphore est en définitive une comparaison qui n'implique pas la présence d'un mot de comparaison. En retenant cette définition, dans notre entreprise, nous allons voir comment l'évocation d'un espace concret, le désert, peut être une représentation symbolique de l'organe « cœur ». L'évocation du désert se transforme chez ces écrivains en un regard lucide sur la situation de l'Homme vis-à-vis de lui-même, mais aussi, plus particulièrement, de son rapport avec l'Esprit, avec Dieu. Ce regard, on l'aura compris, ne se réduit pas à prendre en compte un phénomène marginal de l'Histoire d'un pays ; au contraire, ce

³⁹⁸ Bordas (Eric), *Les Chemins de la métaphore*, Paris, PUF, 2003, p. 5.

³⁹⁹ *Le Petit Robert*, 2012.

⁴⁰⁰ Botet (Serge), *Petit traité de la métaphore, un panorama des théories modernes de la métaphore*, Strasbourg, Presse Universitaire de Strasbourg, 2008, p. 9.

regard renvoie à la situation présente des écrivains et à leur époque, puisqu'il s'agit de lire ce rapport dans le temps qui est le leur à travers cette rétrospection.

Il n'est pas forcément évident, il faut en convenir, d'établir un rapport analogique entre le désert et le cœur de l'Homme à la lecture des trois romans. Pourtant, le lecteur ne peut manquer de lire, de voir, dans la peinture qui est faite du désert, une sorte de représentation du cœur humain dans certaines circonstances. En effet, les romans, dans de nombreux passages, nous peignent d'abord un espace symbolisé par le vide, le rien et dont la singularité est l'aridité. Cette représentation du désert, bien que relevant du lieu commun, porte en elle une critique ; elle peut renvoyer en effet à la situation de l'Homme qui connaît une « sécheresse de cœur ».

Entendons par cette expression l'absence de tout amour. Dans le second chapitre de la première partie de ce travail, nous avons évoqué l'importance de l'amour dans la vie ascétique. De fait, en peignant un désert marqué par une sorte de nihilisme, les auteurs entreprennent une imitation du foyer des sentiments humains. Le désert apparaît comme une métaphore du cœur lorsque ce dernier n'exprime plus rien, ou plutôt, lorsque la seule expression possible se résume à la méchanceté, à la violence, à la cruauté, à la dureté. Ce dernier terme est d'ailleurs une illustration parfaite de la représentation première que chacun se fait du désert et de son hostilité. Lorsqu'on évoque la dureté du cœur d'un homme, cela implique presque toujours une hostilité envers les autres. Cette image du cœur empli de haine et de rancune traverse de part en part les trois romans ; elle s'impose au lecteur à travers la représentation ou l'évocation de certains personnages, comme le patriarche Bisa, ainsi présenté par Andrée Chédid :

Cette mansuétude inquiétait Jonahan, elle dissimulait à son avis une sombre machination ; il était persuadé qu'un caractère aussi haineux que celui de Bisa ne pouvait demeurer longtemps sans objet. Plusieurs indices lui faisaient craindre une nouvelle attaque ; mais cette fois d'une autre violence et dirigée, semble-t-il contre les païens⁴⁰¹.

L'image du cœur rempli de haine peut aussi être renvoyé par les propos de personnages qui portent un regard sévère sur des groupes qui semblent avoir perdu toute raison, comme nous pouvons le lire dans cet échange :

– Mais que s'est-il passé ? Pourquoi a-t-on tué cette femme ?

⁴⁰¹ Chédid (Andrée), *Les Marches de sable*, Paris, Flammarion, 1981, p. 197.

– Il paraît qu'elle enseignait l'idolâtrie, répondit-elle. Était-ce une raison pour la tuer ainsi ? La tuer comme une bête ? Ce sont des fous ces Frères chrétiens. Ils me font peur. Un jour, ils nous tueront tous, même nous.⁴⁰²

Ces deux extraits montrent que le cœur de l'Homme peut être aussi aride que le désert. Dans les deux propos, derrière le personnage ou la communauté décrite, on peut en effet distinguer des traits caractéristiques du désert. Bisa est haineux, ce qui revient à dire que son cœur ne connaît d'autres émotions que celles qui se rapportent à la violence, à l'hostilité envers ses semblables. La description faite du caractère de ce personnage fait apparaître un champ lexical de la violence qui a pour but de mettre en évidence la sécheresse, l'aridité du cœur de Bisa.

Dans la même perspective, les chrétiens sont qualifiés de « fous » chez Lacarrière et cette folie est accentuée par la crainte de les voir retourner contre leur communauté, ces violences, ces avanies qu'ils infligent encore à ceux qui leur résistent. Les cœurs de ces personnages apparaissent aux lecteurs comme une imitation du désert du fait de leur hostilité envers les autres. Le cœur de Bisa semble être une fournaise de haine ; ce personnage apparaît du même coup comme invivable pour les autres, en l'occurrence les païens. Les personnages de cet acabit sont multiples dans les romans. Les sœurs du couvent où vécut Cyre, la transformation d'Antoine en soldat zélé de l'armée du patriarche Bisa sont autant d'exemples de sécheresse de cœur dans le roman de Chédid.

Cette construction métaphorique du cœur de l'Homme en un espace empreint d'hostilité constitue, pour les écrivains, un moyen de mettre en évidence le climat acrimonieux qui régnait dans cette Égypte d'alors. Tandis que le désert est représenté par certains des dangers encourus par ceux qui s'y risquent (un soleil brûlant, des scorpions, etc.), le cœur de l'Homme apparaît comme un espace pareillement inhospitalier et dangereux, tant celui-ci est inondé d'une haine viscérale, brûlante, dont les effets sur la société sont aussi dévastateurs que le désert et ses dangers.

Les trois romans amènent à penser que cette haine est la conséquence des rivalités entre païens et chrétiens : la haine que chacune des parties éprouve pour l'autre conduit en effet l'Homme à perdre toute raison, tout amour. Par ailleurs, en peignant cette hostilité, les auteurs mettent en évidence le caractère actuel de cette expérience d'autrefois. Dans sa préface, en

⁴⁰² Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1984, p. 120.

présentant le monachisme comme une forme d'intégrisme⁴⁰³, Lacarrière cherche particulièrement à établir la différence entre les moines et tous ceux qui, aujourd'hui, se proclament défenseurs d'une religion quelconque en usant de la violence.

Ce constat dépasse le cadre des trois romans étudiés dans cette thèse. Il faut en effet observer que les auteurs de notre corpus expriment aussi cette inquiétude face à la violence de leur temps dans d'autres productions romanesques. Dans *Trois jours chez ma mère*, par exemple, Weyergans, par la voix de son narrateur, évoque en ces termes l'actualité : « Je viens d'apprendre à la radio qu'un commando de Tchétchènes a pris en otage des centaines de spectateurs dans un théâtre de Moscou et fera sauter le théâtre si la police intervient »⁴⁰⁴.

Le narrateur est ainsi animé par le constat suivant lequel les revendications de nombre de groupes trouvent généralement leur expression dans la violence. Cette violence peut être un mal, comme le montre Chédid avec l'épidémie de choléra qui ravage ses personnages, au Caire, dans *Le Sixième jour*. Cette peinture ou cette représentation métaphorique du désert permet donc aux trois romanciers de sonder le cœur de l'Homme et d'en donner une représentation, négative et pessimiste. Dans ce travail, nous avons déjà évoqué le caractère anémique de la société qui est la nôtre dans la première partie ; en mettant en scène des personnages emplis de haine et de rancœur, ces écrivains semblent exprimer aussi la crainte de voir leur temps sombrer à nouveau dans le chaos tant les clivages entre les uns et les autres semblent inconciliables. Les oppositions entre chrétiens et islamistes, les douleurs du passé, qu'il soit lointain ou récent, les sévices ou les persécutions subies par certaines communautés (Noirs, Juifs...) sont autant des marqueurs de cette inquiétude. Dans cette crainte de l'effondrement total se lit quand même une sorte de critique de la Religion : celle-ci est finalement présentée comme prisonnière des appétits insaisissables de l'Homme. Pour autant, la religion, pour chacun de ces écrivains, est loin de représenter une chose négative en soi ; la récupération et l'interprétation que chacun en fait peut néanmoins se révéler dangereuse pour l'homme.

Pour revenir sur l'imitation métaphorique dans les trois romans, il convient aussi de porter notre regard sur la sécheresse de cœur de certains personnages centraux avant leur conversion. En devenant chrétiens, ils retournent d'une certaine manière vers eux-mêmes la violence que les autres déversent sur les non-croyants. Ce retournement de l'hostilité vers soi-même n'est en rien comparable à ce que nous avons déjà évoqué, vu qu'il s'agit pour ces

⁴⁰³ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 1.

⁴⁰⁴ Weyergans (François), *Trois jours chez ma mère*, Paris, Grasset, 2005, p. 70.

personnages d'une aversion pour leur vie antérieure et nullement pour le prochain. Cette situation antérieure est transitoire dans la vie de Marie, puisqu'elle va finir par subir une transformation radicale et positive, en cessant d'être une prostituée pour devenir l'ange du Seigneur, comme le désert passe, lui, de l'hostilité de vie à la prairie des saints. Il en va de même pour Macaire qui quitte sa situation d'esclave pour devenir d'abord un ermite et, finir par devenir un homme hirsute. Le peu de soin qu'il accorde à son apparence illustre son détachement non seulement vis-à-vis de lui-même, mais surtout vis-à-vis du monde. C'est à partir de cet instant qu'il réalise son engagement devant Dieu : tout oublier. Macaire est passé de l'esclavage à la liberté totale ce que traduit cet extrait : « Il réussissait ce qu'il s'était promis de faire depuis plus de quarante ans : non seulement mourir au monde, mais aussi que le monde soit mort pour lui ». Cette mort bien que symbolique montre la transformation de Macaire dépassant même l'ermite qu'il était. Dans son ouvrage intitulé *Le Désert intérieur*, M. Davy laisse entendre que l'homme doit pouvoir atteindre un état de détachement total y compris avec Dieu pour accomplir la volonté de Celui-ci : « L'homme dit-il, doit devenir libre de toute chose, y compris de Dieu. Par là même il rejoint l'état dans le quel il se trouvait avant la création »⁴⁰⁵. En devenant un homme hirsute, Macaire retrouve cet état originel où il n'y a pas encore une distinction entre la créature et Le Créateur puisque le premier n'existait pas encore. À ce propos Maître Eckhart dit : « Lorsque la créature fut et qu'elle reçut sa nature de créature, Dieu n'était pas Dieu en lui-même. Il était Dieu dans la créature »⁴⁰⁶. Il se dessine clairement comme une unité entre Macaire et Le Dieu qui l'a conduit dans le désert. La sécheresse de cœur qui l'avait conduit dans le pillage des tombes, dans la magie c'est ici transformée en une libération de toute chose, de tout souci. Il se trouve dans une forme de béatitude.

5.1.2. La métaphore comme identification.

La représentation métaphorique du cœur comme désert se traduit dans les trois œuvres par une similarité entre ces deux termes pour ne pas dire entre ces deux espaces. La métaphore se décline comme une identification. Le jeu sur la métaphore est même parfois renversé lorsque les personnages, notamment les personnages principaux, changent leur vie. En effet, à l'inverse de

⁴⁰⁵ Davy (Marie-Madeleine), *Le Désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 147.

⁴⁰⁶ Eckhart (Johannes), *Traité et sermons*, Paris, Flammarion, Int. Alain de Libera, 1993, p. 0000

l'idée première que chacun peut se faire du désert, il se produit dans les trois romans comme une inversion des valeurs, dès l'instant où il devient l'espace par excellence de l'expression ascétique.

Ce passage du désert de la dépossession à une situation d'abondance permet aux écrivains de préparer la transfiguration de leurs personnages. Si le désert est apparu propice à la transmission du message christique pour les moines, c'est que le cœur humain est aussi à même d'exprimer des sentiments d'humilité, d'amour, de compassion et bien d'autres. Dans chacun des romans, il apparaît que le départ pour le désert résulte de deux motivations for distinctes l'une de l'autre. La première met en avant l'appel du Seigneur, comme l'illustre la situation de Marie dont le caractère extraordinaire, pour ne pas dire spectaculaire, n'est d'ailleurs pas sans rappeler celui de Saul dans Les Actes des Apôtres :

Comme il était en chemin, et qu'il approchait de Damas, tout à coup une lumière venant du ciel resplendit autour de lui. Il tomba par terre, et il entendit une voix qui lui disait : Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? Il répondit : Qui es-tu, Seigneur ? Et le Seigneur dit : Je suis Jésus que tu persécutes. Il te serait dur de regimber contre les aiguillons. Tremblant et saisi d'effroi, il dit : Seigneur, que veux-tu que je fasse ? Et le Seigneur lui dit : Lève-toi, entre dans la ville, et on te dira ce que tu dois faire. Les hommes qui l'accompagnaient demeurèrent stupéfaits ; ils entendaient la voix, mais ils ne voyaient personne⁴⁰⁷.

Mais, les appels divins ne sont pas tous de cet ordre et celui du héros de Weyergans est clairement calqué sur celui du Père des Moines, Saint Antoine. En effet, les deux sont touchés par une lecture biblique, l'un dans une église et l'autre auprès d'un vieil ermite. Ces différents appels produisent tous le même effet chez l'appelé : la transfiguration. Le cœur du sujet appelé se transforme et toute sa vie passée se trouve bouleversée, sinon effacée. Le cas de Saul dans la Bible est d'ailleurs très évocateur, comme en témoignent les changements qui se produisirent lorsque, de bourreau des chrétiens, il finit par devenir un apôtre du Christ.

Ce qui se produisit pour Paul advient aussi aux héros de ces romans. Leur cœur passe de l'ivresse de la vie à la vie de dépossession et de parcimonie. Ceci nous fait constater qu'à l'image du désert, un cœur, aussi dur soit-il, peut être fertilisé, dépouillé de toute souillure notamment de la haine, de la dépravation.

⁴⁰⁷ *Nouveau Testament, Actes, IX, 3-7.*

D'autres partent pour le désert non pas parce qu'ils auraient reçu un appel du Ciel, mais par une résolution personnelle. Comme le montre Lacarrière dans *Les Hommes ivres de Dieu*, d'aucuns partent des villes au désert pour des raisons fiscales, quand d'autres y vont pour faire régner la terreur. En dépit de cette dichotomie, c'est en écoutant leur cœur que ceux qui partent au désert prennent la décision de partir, qu'ils soient animés par des raisons ou par de tout autres motivations. En repoussant Marie au seuil de l'église, Dieu ne s'adresse aucunement au corps ou à la sagesse de cette dernière, mais à son cœur. Sa réaction face à ce qui s'avère être une impasse pour elle, est d'ailleurs manifeste d'un incontestable bouleversement émotionnel.

Ce bouleversement se produit suivant une chronologie évidente : d'abord des larmes, qui constituent comme l'étape matinale de la purification non seulement du corps, mais aussi du cœur, puis la reconnaissance d'une sécheresse de cœur par la confession des fautes du passé et, enfin, la résolution d'un changement de vie. En déclinant ces étapes, nous comprenons qu'en définitive, le cœur est en vérité chez ces personnages le point de départ de toute exsudation du péché, le lieu premier de toute pénitence. Le lecteur se trouve donc amené à penser que ces personnages vont au désert tout simplement parce que leur cœur a été au préalable l'image métaphorique du désert physique. La transformation de chacun des personnages centraux des différents romans montre que le cœur est le premier espace de l'Homme auquel Dieu s'adresse.

5.1.3. Du cœur au corps : une sécheresse hyperbolique.

Les auteurs peignent le désert non seulement dans sa dimension réelle en tant qu'espace géographique, mais aussi dans une dimension imagée. Nous venons de voir comment à partir ces écrivains établissent une analogie entre la représentation de l'espace géographique et l'organe moteur de l'être humain, lui-même censé être le siège des sentiments et de la sensibilité. La sécheresse dont il est question à propos du désert renvoie ainsi également à une absence de sentiment, d'émotion : elle manifeste en effet la sécheresse du cœur. Pourtant, la représentation métaphorique du désert ne se limite pas dans ces romans à la seule indexation du pathos des personnages, au contraire, l'aridité chez l'homme peut embraser le corps tout entier ; c'est que nous allons dans ce point désigner sous le terme de « sécheresse hyperbolique ».

Les romans que nous étudions mettent en scène des personnages multiples, emplis de haine et aux aspirations parfois très curieuses. Pourtant, de tous ces personnages, il se trouve que seuls ceux qui soumettent et abandonnent leur existence au Seigneur, apparaissent dans leur totalité semblables à l'espace dans lequel ils font pénitence. Les descriptions qui sont faites de Macaire, de Marie, de Komaï, d'Andros et de bien d'autres insistent toujours sur l'état de déshydratation, de sécheresse, du corps. Dans leur cas, ce n'est pas seulement le cœur qui serait semblable au désert, mais bien le corps dans sa totalité. Mieux encore, lorsque le corps atteint cet état de choses, le cœur, lui, est, comme nous l'avons déjà dit, dépouillé de toute antipathie. La désagrégation du corps fait par ces hommes et femmes transforme la chair en un désert, et tout signe de vie humaine semble les quitter.

Ce processus de *désertification* du corps marque la transformation intérieure de ces « Hommes ivres de Dieu » et, surtout, elle témoigne de leur abandon total à la recherche de la volonté divine. Alors que le cœur s'avère être la porte d'entrée qu'utilise la divinité pour conduire l'Homme vers une vie de dépossession, ces romans nous montrent que la transformation spirituelle implique inexorablement des transformations, voire des mutations physiques. Les deux Marie finissent par perdre toute féminité ; mieux encore, elles ressemblent à des créatures inconnues, quand ce n'est pas précisément au désert lui-même.

Dans le roman de Chédid, le narrateur laisse entendre en parlant de Marie : « J'observe Marie, debout devant moi comme une réplique du désert »⁴⁰⁸. À travers cette mutation physique, l'anachorète perd son humanité pour devenir lui-même l'espace d'expression de l'expérience divine. Certes, le désert est d'abord le lieu où les chercheurs d'absolu viennent confronter leur foi, mais il apparaît aussi ici comme l'espace auquel devrait, en définitive, ressembler cet homme en quête du divin.

C'est ce que nous pouvons lire dans cet extrait de *Marie d'Égypte* :

Elle voulait vivre nue sans habit ni calendrier. Comme le désert. Comme le ciel. Alors, qu'importe depuis quand elle avait gravi pour la première fois le lit de l'oued ! Seul compte pour elle le présent. Et la nudité de son corps. Et celle de l'avenir⁴⁰⁹.

L'identification du corps au désert et au ciel dans ces propos ne se résume plus exclusivement à la simple sécheresse : elle acquiert une portée générale en rendant compte d'une

⁴⁰⁸ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 125.

⁴⁰⁹ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 144.

dépossession totale, incluant le vêtement. Cette perte du vêtement conduit inéluctablement à lire, dans la nudité du corps, ce « rien, ce néant » qui caractérise le désert.

En somme, la sécheresse devient hyperbolique dans ces romans, dans la mesure où l'homme est identique au désert, surtout lorsqu'il parvient à s'oublier totalement. C'est cet état ultime que Weyergans évoque en peignant son personnage principal :

Il ne savait plus sous le règne de quel empereur il vivait. Il ne pensait jamais au Christ mort ou ressuscité. Il ne faisait plus de différence entre la mort et la résurrection. Il avait oublié la mort comme il était en train d'oublier Dieu.

Il priait toujours, assis ou accroupi, accomplissant les gestes son corps réclamait, des gestes automatiques qui le maintenaient en vie. Il n'aimait plus rien. Il ne s'ennuyait jamais⁴¹⁰.

La sécheresse totale du corps conduit donc directement à une séparation d'avec le monde, d'avec le temps, d'avec soi-même.

5.2. L'IMPORTANCE DU CLERGÉ DANS LA PRATIQUE DE LA FOI AUJOURD'HUI.

Cet intitulé peut apparaître mal venu dans un chapitre qui s'interroge sur le désert et surtout la représentation métaphorique qu'elle implique. Cependant, nous voulons rappeler que notre recherche est aussi une interrogation sur la quête spirituelle et donc sur la foi, telles qu'elles sont évoquées dans ces romans consacrés à l'entreprise monacale. Pour cette raison, il convient donc de s'interroger sur le clergé et sur sa représentation dans ces romans.

5.2.1. Qu'est-ce que le clergé ?

D'une manière générale, le clergé est l'« Ensemble des ecclésiastiques d'une église, d'un pays, d'une ville »⁴¹¹. Dans l'ouvrage *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, il est précisé :

⁴¹⁰ Weyergans (François), *Macaire Le Copte, op.cit.*, p. 173.

Dans son acception canonique, le mot désigne l'ensemble des ecclésiastiques (ou clercs au sens strict), quel que soit le degré de la hiérarchie où ils sont placés. En ce sens, le clergé se distingue du « peuple » chrétien (les laïcs), de par l'institution divine⁴¹².

À ces définitions générales, nous voulons ajouter celle de Monseigneur Pierre Ruffin :

Le clergé est le corps social des clercs. Corps séparé du reste de la société de par sa vocation particulière. Il est composé des Evêques, des Prêtres, des Diacres et des Moines. Il existe deux types de clergé : le clergé séculier et le clergé régulier⁴¹³.

Dans la suite de ce propos, nous établirons la spécificité de chacun de ces deux clergés. Pour l'heure, il convient de faire remarquer que cette définition permet d'avoir un regard plus précis du clergé en ce sens qu'elle permet d'identifier précisément ses membres. S'il est vrai que dans les fictions que nous étudions, le clergé n'est pas toujours nommé, des allusions y sont souvent faites à travers l'évocation, soit des prêtres, des Evêques, des Abbés ou des sœurs, notamment chez Weyergans et Lacarrière. C'est d'ailleurs à travers la représentation des évêques que fait Weyergans qu'il nous est apparu opportun de porter notre regard sur le corps ecclésiastique.

Le clergé séculier

Il est l'instance qui regroupe les diocèses et les paroisses ; en d'autres termes, c'est l'organe qui dirige les églises et veille à leur bon fonctionnement en les regroupant. Dans une société qui se déchristianise à grande vitesse et qui fait sans cesse retentir la menace de disparition de la religion qu'évoque Girard, le clergé séculier réfléchit aux conditions nécessaires pour que la Parole christique sourde toujours et les met en œuvre. Cette entreprise est loin d'être facile tant les âmes qu'il a pour mission de garder ou de ramener dans la maison du Seigneur se révèlent insaisissables, comme le montre l'Abbé Léon Manet en évoquant l'expérience d'un curé :

⁴¹¹ *Le Petit Robert*.

⁴¹² Jacquemet (Gabriel), et al. *Catholicisme, Hier Aujourd'hui Demain, II, Bethléem-Confrères*, Paris, Letouzey et Ané, 1949, p. 1216.

⁴¹³ Monseigneur Ruffin Pierre est l'Evêque de Metz depuis 1987. Il nous a accordé un entretien le 24 septembre 2013 à notre demande. Nous voulons lui témoigner notre reconnaissance pour sa disponibilité et pour toute l'aide qu'il nous a apportée.

Le curé de Fromont, qui desservait aussi Burcy et Rumont, écrit sur son registre paroissial, pour l'année 1885 : le dimanche 12 juillet-son premier dimanche dans ce pays-il n'y avait à la messe de Burcy que les deux enfants de cœur et le bedeau ; à Fromont, seulement deux ou trois personnes ; le dimanche suivant, à Rumont, deux enfants de cœur et le bedeau. A l'assomption, le curé note avec tristesse qu'un petit sermon préparé pour la circonstance n'a pu être donné nulle part, personne ne s'étant présenté. Le jour de Noël, il n'y avait qu'une personne à la messe : celle qui offrait le pain bénit. Le 5 mai 1888, Mgr de Bricy, évêque de Meaux, vient à Fromont donner la confirmation. C'était un samedi. Il parla quarante minutes sur l'observance du dimanche, le lendemain, il n'y avait qu'une personne à la messe, et c'était... la bonne du curé ! Aussi, en 1889, le pauvre curé achève tristement son registre par ces mots : Il faut vraiment être condamné aux galères pour rester dans ce pays⁴¹⁴.

Ce constat date certes de la fin du XIX^e siècle ; il laisse toutefois transparaître cet effritement de la religion dans certains endroits, dès cette époque. Celui-ci confirme par ailleurs l'inquiétude formulée par Girard sur la possible voire probable disparition à venir de la religion. *A contrario*, ce même propos corrobore la contestation des prédictions de Girard par Mgr Ruffin en ce sens qu'en dépit des nombreuses répressions contre les religions dans l'Histoire, celles-ci ont toujours pu se renouveler pour réussir parfois à redevenir encore plus fortes. Ce constat s'applique très bien à la christianisation de l'Égypte alors idolâtre, représentée dans les romans.

Parler de la déchristianisation de la société aujourd'hui apparaît comme une évidence, notamment en France, où le catholicisme ne cesse de reculer. Cette régression est loin de concerner exclusivement les individus qui désertent les paroisses : il touche également – et parallèlement – les vocations sacerdotales. Il y a là de quoi inquiéter au plus haut point le clergé séculier ; à preuve, les chiffres donnés par Jean-Marie Guénois dans un article consacré à la chute des entrées au séminaire :

Il y a une courbe que l'Église de France n'aime pas regarder. Elle est inquiétante pour son avenir : en douze ans, le nombre de candidats au sacerdoce a chuté de 29,2 %... Celui des entrées en premier cycle de séminaire de 31,7 %. Alors que, dans les années 1990, le nombre

⁴¹⁴ Manet (Léon), *La Vie commune et le clergé séculier, hier et aujourd'hui*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1932, p. 14.

total de séminaristes en France dépassait la barre des mille candidats, ils sont seulement 691 en 2012⁴¹⁵.

Les chiffres de cette chute sont vertigineux ; ils sont de nature à confirmer la menace de disparition du catholicisme et donc l'urgence pour l'Eglise de trouver les mots pour parler aux jeunes et surtout pour susciter les vocations. L'auteur de cet article ne s'arrête d'ailleurs pas à ce constat ; il poursuit en mettant évidence des exemples de réussite cléricale. Il préconise ainsi une véritable remise en cause de l'Eglise, inspirée par ceux qu'il cite comme exemples de réussite :

Et des personnalités qui ont refusé il y a vingt ans, seules contre tous, cette théologie sans issue (telles que le cardinal Lustiger pour le diocèse de Paris, Mgr Bagnard à Belley-Ars, Mgr Madec puis Mgr Rey à Fréjus-Toulon) ont aujourd'hui des séminaristes et des prêtres. De même, les communautés nouvelles ou de jeunes congrégations religieuses qui ont fait le choix de l'identité catholique il y a deux décennies n'ont cessé de croître. Le cas le plus emblématique est celui de la Communauté Saint-Martin. Ces prêtres en soutane, décriés et rejetés dans les rangs dominants de l'Eglise de France il y a encore peu, viennent d'ouvrir un immense séminaire (*Le Figaro Magazine* du 14 décembre). Ils captent à eux seuls 10 % des candidats au sacerdoce⁴¹⁶.

Dans *Macaire Le Copte*, la représentation qui est faite des responsables cléricaux réduit parfois ceux-ci à une mondanité totale, ce qui, sous la plume de Weyergans, manifeste sans aucun doute une volonté délibérée de montrer que la déliquescence de l'Eglise tire son origine de la tête de celle-ci. C'est ce que suggère par exemple cet extrait :

Il ignorait que l'évêque d'Antioche avait payé une fille publique pour qu'elle débauche, pendant le concile, l'évêque de Cologne. Il ignorait qu'un autre concile avait interdit aux esclaves de devenir moines, afin de protéger les intérêts des riches qui avaient besoin de main d'œuvre. Un évêque qui encourageait les esclaves à quitter leur maître venait d'être excommunié.⁴¹⁷

En mettant en évidence ces ecclésiastiques qui ont choisi la marginalité pour redonner à l'Eglise de France un souffle nouveau, Guénois montre que réformer cette église n'est pas une

⁴¹⁵ Guénois (Jean-Marie), *L'Eglise cherche à stopper la crise des vocations*, in www.lefigaro.fr/actualite-France/, 08/02/2013

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 172.

entreprise populaire. Aussi nous voyons bien à travers le dernier extrait que nous venons de citer que, sortir du moule c'est prendre sur soi le risque de s'exposer à des sanctions, voire à des représailles. Certes, ces propos relèvent de la fiction, mais il faut aussi avoir la lucidité de reconnaître que l'Eglise se trouve aujourd'hui au centre de nombreux scandales. Nous conviendrons avec Mgr Ruffin que l'Eglise n'est pas seulement faite de cela et heureusement, le clergé à travers l'Histoire n'a de cesse mené des actions fortes pour redynamiser la foi catholique en France, ce qui se traduit tantôt par des regroupements de prêtres en sociétés particulières ainsi que nous le voyons avec Les Prêtres de Saints François de Sales⁴¹⁸, tantôt en responsabilisant des jeunes afin que ceux-ci parlent de Dieu à d'autres jeunes.

Le clergé séculier se doit donc de se mobiliser pour toujours repousser aux calendes grecques cette disparition qui semble inexorable. La jeunesse doit être sensibilisée afin que retentisse en elle l'appel divin. Jean-Paul 2 avait d'ailleurs tout au long de son pontificat fait de la jeunesse son principal auditoire ainsi qu'en témoignent les nombreux discours consacrés à ces derniers. Cet appel de la jeunesse à évangéliser le monde fait en effet comprendre à quel point le Pape comptait sur cette jeunesse pour le bien et surtout pour l'avenir de l'Eglise :

Je vous appelle donc, jeunes du monde entier, et je vous envoie, comme le Christ a envoyé les apôtres, avec la force qui vient de la Parole du Christ lui-même : l'avenir de l'Eglise dépend de vous ! L'évangélisation de la terre au cours des prochaines décennies dépend de vous ! Vous êtes l'Eglise ! Rendez l'Eglise jeune, maintenez là jeune par votre présence enthousiaste, en lui imprimant en tout lieu vitalité et vigueur prophétique. Le Christ a besoin de vous pour proclamer la vérité, pour apporter l'annonce du salut sur les chemins du monde, il a besoin de votre cœur généreux et disponible pour manifester à tous les hommes son amour infini et miséricordieux ! Soyez des animateurs ! Sensibilisez les jeunes de votre âge, vos communautés ! Allumez partout la flamme de la foi !⁴¹⁹

Le souverain pontife l'avait compris, le catholicisme comme les autres religions d'ailleurs, doit pouvoir accorder aux jeunes une place particulière car c'est à eux qu'incombe le

⁴¹⁸ Fondé en 1875 par l'abbé Henri Chaumont, La société des Prêtres de Saint François de Sales est une association de prêtres diocésains qui n'exige pas de ses membres un engagement canonique. (Cf. *Le Clergé diocésain face à son idéal*, Paris, Les Editions du Vitrail, 1949). Cet ouvrage récence un certain nombre d'initiative de la même nature et dont la visée est de permettre aux prêtres de se soutenir dans la prière et surtout d'être plus efficace dans l'œuvre de Dieu.

⁴¹⁹ Jean-Paul II, Discours aux jeunes, Octobre 1985, notredamedesneiges.over-blog.com/

devenir de la communauté. Les Journées Mondiales de la Jeunesse⁴²⁰ sont une des plus frappantes illustrations de cette volonté de mettre de la lumière sur la jeunesse catholique du monde.

Au regard de tout ce qui précède, nous pensons que le clergé séculier doit faire de la jeunesse son cœur, l'organe moteur de son avenir. Une Eglise ne peut espérer prospérer qu'en ayant une jeunesse enthousiaste, dynamique et surtout reconnue et soutenue par la hiérarchie cléricale.

Le clergé régulier.

Ce clergé est un regroupement de moines en communauté et qui sont soumis à une règle de vie. À la différence du clergé séculier, le clergé régulier est en recherche permanente d'une existence d'absolu. Autrement dit, les moines sont des personnes qui prennent sur eux l'engagement de l'image de Christ ou d'un autre modèle très souvent tiré des Ecritures. Et, comme nous le montrent les trois œuvres, les moines sont généralement des laïcs qui se résolvent, à la suite d'un appel divin, à se soustraire du monde. Ainsi, Macaire est un esclave en cavale, Marie une prostituée repentie, alors que saint Antoine, bien qu'étant issu d'une famille chrétienne, n'a aucune responsabilité sacerdotale lorsqu'il prit le chemin de la solitude.

Cette étude sur le monachisme primitif met bien en lumière la différence fondamentale qui existe entre ceux qui décident de rentrer dans les ordres et ceux qui se retirent du monde, qui choisissent la claustration, la réclusion, ou tout simplement la vie du désert. Il est par ailleurs clair aussi que la conversion des âmes par le biais de l'évangélisation n'est pas le centre de leur dévotion. Seule la quête du Seigneur et une fidélité totale à celle-ci par le biais de l'observance des règles et surtout, à travers une existence austère faite de prière, de méditation et de privation, fonde leur entreprise. Comme nous le montrent les différents personnages des trois romans, la connaissance, l'abandon total à Dieu est le but ultime du monachisme. Lorsque nous considérons le personnage de Marie, nous comprenons que le divorce d'avec le monde et ses plaisirs, la destruction de l'enveloppe physique, sont pour elle des voies d'élévation spirituelle. Toutefois, bien que l'évangélisation du monde ne soit pas leur mission première, rien n'exclut chez les

⁴²⁰ Les JMJ sont un rassemblement de jeunes chrétiens catholiques initié par Le Pape Jean-Paul II en 1986. Il a eu lieu à Paris du 18 au 24 août 1997 et a réuni environ 1.5 millions de jeunes. Dont environ 500000 jeunes français (ce dernier chiffre est donné par Guénois dans l'article que nous avons cité plus haut).

moines (qu'il s'agisse des tous premiers moines qui sont peints dans les fictions ou ceux d'aujourd'hui) de toujours porter un regard compatissant sur le monde qu'ils ont quitté. S'il est vrai que, dans les œuvres, ce sont particulièrement les gens du monde qui vont vers le désert trouver auprès des anachorètes et autres moines l'aide que le monde n'a pu leur apporter, les ouvrages sources que nous avons fréquentés tout au long de cette étude nous ont permis de voir qu'il arrivait que les hommes du désert partent pour le monde annoncer la Bonne Nouvelle.

Dans le roman de Lacarrière, l'accent est dans ce sens porté sur les gnostiques qui traversaient régulièrement les villes pour annoncer la fin du monde. Dans le monachisme Occidental, Saint Bruno, par exemple, s'attache à partager avec ses amis rester dans le confort du monde (nous entendons ici ceux qui sont dans les ordres séculiers), les fruits d'une existence monastique, solitaire. C'est ce qui se donne d'ailleurs à lire dans cet extrait :

Quant aux biens et aux douceurs que donnent la solitude et le silence du désert à ceux qui en font leur héritage, ceux-là seuls les connaissent qui les ont expérimentés. C'est là que des hommes généreux peuvent à loisir se replier dans leur intérieur, habiter avec eux-mêmes, cultiver sans relâche le germe de toutes les vertus, et goûter au sein du bonheur les fruits du paradis. C'est là qu'on possède ce regard serein qui permet de voir Dieu ; là, on travaille dans des loisirs occupés ; là, on se repose dans une activité exempte d'agitation et de trouble ; Dieu reconnaît que soutiennent pour lui ses athlètes courageux, et il leur donne, comme récompense la paix ignorée du monde et la joie du Saint-Esprit⁴²¹.

Au regard de cet extrait, le moine apparaît conduit par un élan fraternel qui le pousse à toujours chercher à travers son abnégation et sa quête d'absolu, la conversion du monde, et, dans le cas présent, à convier tout un chacun à faire le vœu monastique afin de jouir des plaisirs du Ciel et non ceux de la terre, qui n'ont pour corollaire la damnation éternelle. Même si le destinataire de cette lettre est un dévot, Bruno laisse pourtant entendre que le service véritable que l'on puisse faire pour Dieu consiste à plaire exclusivement à ce dernier et, par conséquent (c'est nous qui le disons), il ne suffit pas d'appartenir à un ordre religieux pour sauver son âme du châtement. Les moines sont animés par un désir véritable de voir le monde entier plonger dans la contemplation véritable. Les écrits des moines n'ont donc pour visée principale que de montrer au monde combien il est important de donner sa vie à Dieu. Ils ont compris que la quête des vertus qui plaisent à Dieu est une lutte quotidienne :

⁴²¹ *Le Chartreux, Origines, Esprit-Vie intime*, Imprimerie de Parkminster, 1927, p. 23-24.

Bruno avait donné l'exemple de toutes les vertus. Sa foi était restée vierge... son espérance ferme... sa charité ardente. Son humilité avait été profonde ; il avait fui les honneurs ecclésiastiques que d'autres acceptent avec empressement et même cherchent avec avidité. Son détachement avait été complet ; il avait choisi la pauvreté pour sa fiancée. Son zèle avait été brûlant... Il avait pratiqué la mortification à un tel point que le nom de Chartreux, qui semble être celui de l'austérité même, suffit à lui seul pour effrayer la sensibilité et la mollesse. Il avait fleuri le désert, se vouant à des privations qui auraient illustré les solitudes de l'Égypte et de la Thébàïde⁴²²

C'est ainsi que l'abbé Berseaux parle de la fidélité de Bruno dans sa quête des fruits, des vertus qui plaisent à Dieu. Le souci des moines de voir d'autres âmes se donner à Dieu se lit aussi dans la vie de Saint Benoît qui nous est rapportée par Nesmy, où nous pouvons entre autre lire ce qui suit :

Benoît, qui n'avait pas cherché cette publicité, s'y adapte de bonne grâce, et, en échange des vivres que ces gens de plus en plus nombreux lui apportent, il prend souci de leurs âmes et leur parle de ces réalités surnaturelles qui sont toute sa vie.⁴²³

Il convient par ailleurs de faire remarquer que la cléricisation du monachisme est une construction purement occidentale, en dépit du fait que, dans l'Égypte des premiers siècles, nous observons les premiers regroupements de moines en communauté, avec l'exemple du cénobitisme pacômien. Ici, les moines demeurent des laïcs, des personnes qui cherchent à vivre une relation particulière avec Dieu directement sans jamais nécessairement appartenir à un ordre sacerdotal. Cependant, le monachisme occidental, lui, sera fortement et directement lié à l'Église, car ses tenants seront pour beaucoup des responsables sacerdotaux en quête de solitude. Le fondateur de La Chartreuse acceptera d'être au service du Pape Urbain II. Cette cléricisation du monachisme découle à notre sens du fait que les premiers moines d'occident sont d'abord, comme nous le verrons plus loin, des intellectuels et très souvent des gens formés par l'Église. C'est auprès de l'évêque de Grenoble que Bruno ira chercher un lieu où vivre la solitude : la Chartreuse.

Aujourd'hui, force est de constater que la plupart des monastères sont liés à des diocèses. L'indépendance monastique que nous observons dans le monachisme primitif prend en Occident un caractère particulier de par cette appartenance qui, pour nous, révèle une forme de révérence,

⁴²² *Le Chartreux, Origines, Esprit-Vie intime, op.cit.*, p. 31.

⁴²³ Nesmy (Dom Claude J.), *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris, Seuil, 1959, p. 17.

de soumission, lorsqu'il ne s'agit d'une nouvelle forme de cléricisation. Sans vouloir remettre en question cette orientation occidentale du monachisme, nous constatons simplement que les laïcs ici semblent dépossédés de leur expression de la vie charismatique éloignée du conformisme religieux qui anime la hiérarchie sacerdotale. Toutefois, cette cléricisation du monachisme en Occident n'a en aucune façon conduit à un changement radical de l'entreprise monacale. Au contraire, le monachisme occidental s'est particulièrement appuyé sur le monachisme oriental. En effet, la règle de Pacôme tout comme l'érémisme antonin, seront au fondement du monachisme occidental, comme en témoigne la double existence cénobitique et érémitique du Chartreux.

5.2.2. De la responsabilité de la laïcité dans la déchristianisation de la France.

Il nous paraît intéressant de consacrer ce second point du présent chapitre au rôle du clergé, même si celui-ci semble occulté par les romans que nous étudions. Ce choix nous permet en effet de comprendre la résurgence ou, disons simplement, la publication quasi simultanée de trois œuvres abordant la même thématique. Nous convenons qu'adopter ce parti, alors que le clergé n'est pas représenté dans les trois romans, engage dans une autre voie que celle de l'analyse proprement littéraire, mais c'est aussi la condition pour mesurer les enjeux éthiques et idéologiques engagés par ces romans.

Il est en effet permis de penser que les apparitions sporadiques de certains représentants de la sphère ecclésiale dans ces ont vocation à susciter la curiosité du lecteur sur les rapports entre les moines et les représentants de l'Eglise en Egypte et, partant, dans tout l'Orient. Le but n'étant pas en soi de parler de l'Orient, nous pouvons estimer que les auteurs invitent implicitement leurs lecteurs, français et occidentaux, à porter leur regard sur la situation actuelle de l'Eglise en Occident et plus particulièrement en France, espace d'édition de ces romans. Après avoir observé les composantes du clergé et, surtout, après avoir mis le doigt sur la crise de foi que connaît ce pays, il s'impose à nous de comprendre le rôle qu'a pu jouer la laïcité dans cette crise.

Ce regard posé précisément sur la laïcité trouve sa justification dans l'histoire même de cette doctrine. En effet, celle-ci à très souvent pris la religion comme un monstre à abattre. Avant

d'aller plus loin et dans un souci de clarté, il convient tout d'abord de définir la laïcité, présentée dans Le Lexis comme une « Doctrine visant à la neutralisation de diverses conceptions religieuses et philosophiques (dans l'enseignement en particulier) »⁴²⁴. Pour « le premier théoricien de la laïcité »⁴²⁵ Fernand Buisson : « Elle est le résultat du "lent travail des siècles" où les "diverses fonctions de la vie publique", les diverses institutions se sont "peu à peu distinguées, séparées les unes des autres, affranchies de la tutelle étroite de l'Église". Ce processus relève longtemps d'une sorte de "préhistoire" de la laïcité »⁴²⁶. Ces deux définitions présentent la laïcité comme une libération du dogmatisme clérical pour donner naissance à la libre pensée, ce qui résulte assurément du fait que cette doctrine est avant tout fille de la Révolution française. Pourtant la laïcité a par ailleurs ses détracteurs, en l'occurrence les défenseurs de l'Église. C'est ainsi que G. Combe fait cette observation : « Il n'y guère de mot qui prête à plus d'équivoque que le mot "laïque". Aussi les ennemis français du christianisme en ont-ils joué avec une dextérité sans pareille, préoccupés qu'ils étaient de faire passer leur doctrine dans l'opinion sans éveiller trop de susceptibilité. Car "Laïque" de soi, ne s'oppose pas à "religieux" »⁴²⁷. Cette focalisation de Combe sur le substantif laïque permet d'avoir une autre vision de la laïcité, une vision faite non pas exclusivement de neutralité ou de libération simple, mais de violence à travers notamment l'utilisation du qualificatif « ennemis ». À l'inverse, les deux premières définitions tendent à montrer que la laïcité n'est en rien une interdiction, comme le rappelle par ailleurs Jacques-Olivier Boudon :

La laïcité ne signifie pas négation des religions, mais au contraire définition d'un strict partage entre ce qui ressortit du domaine du public et ce qui appartient à la sphère du privée, ce qui n'empêche du reste pas les religions de se prononcer sur les questions de société. La séparation est cependant bien réelle. Elle est désormais admise partout, dans la mesure où elle ne remet pas en cause la liberté de conscience et de culte⁴²⁸.

Pour bien d'autres en revanche, la laïcité n'est rien d'autre qu'une démarche déchristianisation de la France, comme le montrent notamment certaines offensives menées au nom de la liberté contre le catholicisme, à la fin du XIXe siècle : « En 1864, le gouvernement

⁴²⁴ *Le Lexis, Le Dictionnaire érudit de la langue française*, Paris, Larousse, 2009.

⁴²⁵ Nous empruntons cette désignation à J. Baubérot qui l'utilise dans pas moins de deux ouvrages en l'occurrence dans *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2000, p. 4 et dans *Les Laïcités dans le monde*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2007, p. 4.

⁴²⁶ Buisson (Ferdinand), Cité par Baubérot (Jean), in *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2000, p. 4.

⁴²⁷ Jacquemet (Gabriel), et ali. *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, vi, Interrogations-Latran*, Paris, Letouzey et Ané, 1948, p. 1644.

⁴²⁸ Boudon (Jacques-Olivier), *Religion et Politique en France depuis 1789*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 7.

autorise la création d'un journal consacré à la lutte contre le catholicisme, l'Avenir national, animé par Alphonse Peyrot, auteur d'un mot que Gambetta rendra fameux en 1877, "Le cléricalisme, voilà l'ennemi" »⁴²⁹.

La spécificité française de la laïcité

La laïcité à la française est une suite de controverses, et de variations. De l'idée de neutralité à celle de la séparation, elle est parfois arrivée à celle d'interdiction ; c'est ce qui conduit P. Emonet à laisser entendre que :

À cet athéisme social, voilé sous les noms divers de laïcité, de neutralité ou même de respect des consciences, les partisans du laïcisme tendent à donner un caractère sacré et obligatoire, à en faire une sorte de religion et d'Eglise à rebours. Il prend ainsi différentes attitudes et revêt, suivant les circonstances, comme un quadruple caractère : il est anticlérical, anticatholique, antiecclesiastique, antireligieux, pour devenir à son tour, par une nécessité immanente, justement, tout ce qu'il condamne, une sorte de clergé, d'Eglise, de religion, mais en caricature, c'est-à-dire une secte usurpatrice, accapareuse, despote⁴³⁰.

La laïcité à la française qui se voudrait un divorce, une rupture avec le dogmatisme, se transforme elle-même au regard de ce propos, en un dogme. Plus encore, son acharnement contre la religion à parfois été d'une violence particulière contre les prêtres, après 1789⁴³¹. Si aujourd'hui, il n'est plus question de ce type de violence, il faut dire que la laïcité joue un rôle non négligeable dans la déchristianisation vertigineuse de la société française. Quand bien même l'ensemble des théoriciens actuels de la laïcité cherchent toujours à accorder le *prima* à la dimension libératrice de la laïcité (entendons ici la liberté de conscience), il reste que la spécificité de la laïcité dans ce pays est de postuler la difficile, voire l'impossible cohabitation avec la religion. Autrement dit, au regard des discours qui sont tenus sur la liberté de culte ou d'opinion, mais aussi sur la sphère publique et privée, une sphère exclusivement publique tend à se créer en France, où la religion disparaîtrait, le domicile familial et les derniers lieux de cultes étant les seuls espaces dits privés. Et même là, il se trouve encore des pesanteurs notamment pour

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁴³⁰ *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, vi, Interrogatins-Latran*, Paris, Letouzey et Ané, 1948, p. 1646.

⁴³¹ À ce propos, Boudon évoque dans l'ouvrage que nous avons cité plus des chiffres qui mettent bien en évidence ces violences. Nous pouvons entre autre lire les violences physiques faites aux prêtres « entre 2000 et 3000 morts », les abdications ou les mariages forcés, p. 15.

l'islam considéré comme le dernier venu en France et surtout comme le nouvel ennemi de la laïcité à la française. La liberté de conscience tant chantée par les tenants de cette doctrine risque alors de se transformer en refus de la liberté d'autrui de disposer de lui-même, le voile islamique devenant en France non pas une expression de la foi, mais une manifestation de la domination de la femme. L'islam est parfois même taxé d'occupant en témoigne ce propos de M. Le Pen : « Maintenant, il y a dix ou quinze endroits où de manière régulière un certain nombre de personnes viennent pour accaparer les territoires. C'est une occupation de pans du territoire, des quartiers dans lesquels la loi religieuse s'applique, c'est une occupation. Certes y'a pas de blindés, y'a pas de soldats, mais c'est une occupation tout de même »⁴³². Après les préoccupations sur la question du foulard lancée en 1988 et toutes les tentatives de résolution au nom de la laïcité, les politiques français s'attaquent idéologiquement à la laïcité en tentant de réduire à néant toute expression religieuse. Ce type de déclaration n'est pas de nature à faire naître en France un rapport de neutralité ou de séparation entre la sphère publique et la sphère privée. Par contre, la vision idéologique de la laïcité qui prévaut actuellement tend à mettre en exergue la dimension conflictuelle de cette notion, ce que ne cessent d'ailleurs de rappeler nombre d'intellectuels qui traitent de la laïcité en France. C'est ce que dit notamment K Talin : « Si l'on s'appuie sur la dimension idéologique, on aura tendance à privilégier l'aspect conflictuel »⁴³³. Mais comment ne pas s'appesantir sur cette dimension quand nous savons que le débat sur la laïcité en France est presque toujours le fait d'une récupération politique ? La laïcité à la française tend en effet le plus souvent à stigmatiser voire à ostraciser l'autre.

La difficulté de la laïcité française à notre sens relève tout simplement du fait que la sphère publique comme nous l'avons souligné se généralise et ne semble plus avoir véritablement de limites. Cette absence de bornes fait surgir chez les garants de la sphère publique un droit de contrôle, de gestion même de la sphère privée : c'est à eux qu'il revient par exemple d'accorder des permis de construire de lieux cultuels. La séparation nous semble plus être l'expression de la super puissance de l'état sur l'Eglise. L'hymne à la liberté de conscience se transformant en un chant du silence de religion. Lorsque Girard évoque cette imminente disparition de la religion, nous pensons avec lui que la laïcité du moins en France prend une très grande part dans cette menace. Nous pensons par ailleurs que cet ostracisme dont est victime la religion explique aussi la question de la crise des valeurs que nous avons abordée dans le second

⁴³² Le Pen (Marine), propos cité par *Le Point.fr* du 11/12/2010.

⁴³³ Talin (Kristoff), « Les évêques français et la laïcité entre attestation et contestation », in *La Laïcité une valeur d'aujourd'hui, contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, p. 189.

chapitre de ce travail et qui constitue l'horizon de création et de réception des trois romans étudiés dans la thèse.

La laïcité ou le triomphe de l'athéisme.

Ce que nous percevons tous comme étant la garantie de la liberté de conscience révèle par ailleurs le triomphe de la technique, de la science sur les valeurs. Que nous soyons pour la séparation ou pas, du moins nous constaterons que tout le monde souscrit à celle-ci ; nous pouvons cependant constater que cette neutralité, cette séparation de la sphère publique de celle privée, ont eu pour corollaire le recul des valeurs morales dans les sociétés contemporaines, au profit d'une liberté que nous qualifions d'ostentatoire. Si la liberté de conscience que réclame la laïcité est une avancée, il se trouve cependant que cela a entraîné l'émergence de l'athéisme dans la société française. Les discours sentencieux sur la religion ont pour principale conséquence de faire naître la défiance envers celles-ci. La religion devient dès lors une menace pour la liberté, pour la science et donc pour les avancées de tout type qu'espère notre ère. Pourtant, lorsque nous revoyons chaque société y compris celles qui sont parfois considérées comme primitives, la croyance en une entité suprême a toujours permis de véhiculer et de garantir des valeurs morales. C'est, d'une certaine manière, ce que rappellent indirectement les trois romans.

5.2.3. La redynamisation du Message christique par l'écriture apologétique.

Les trois romans par le biais de l'expérience monacale mettent en exergue des valeurs que notre époque semble avoir perdu. Dans le second chapitre de cette recherche, nous avons évoqué certaines de ces valeurs. Dans ce point, l'objet ne consistera donc pas à revenir sur celles-ci. Mais, Après avoir évoqué non seulement avec Girard mais aussi avec Mgr Ruffin Pierre la menace qui pèse sur la religion en général et particulièrement sur le catholicisme, il nous est apparu nécessaire de voir si la publication quasi simultanée de ces romans n'apportait pas dans leur trame une forme de remède à cette déperdition. Ceci dit, il convient de redire que la seule évocation même du monachisme primitif dans notre temps se lit déjà comme une démarche consistant à mettre en évidence une réception particulière de la Parole, du Message divin.

Le roman apologétique comme témoignage

À la lecture des trois romans, il n'est pas donné de voir une revendication d'appartenance ou d'une prise de position en faveur d'une quelconque religion de la part des trois auteurs. Au contraire, même pour le cas spécifique de Weyergans qui a connu une éducation que nous qualifierons de catéchétique, une certaine distance est prise avec la religion. Ce qui est en jeu dans ces romans ce n'est donc pas la foi des écrivains ou une recherche sur un athéisme supposé. Le choix qu'ils portent sur un phénomène spécifique et qui a cours dans toutes les religions aujourd'hui laisse transparaitre un questionnement sur la société actuelle. Face à un monde où les valeurs sont en perpétuelle déliquescence, l'artiste et précisément le romancier ici se trouve dans l'impérieuse urgence d'interpeler l'homme. Interpellation à prendre conscience de la désagrégation de la société et surtout du retrait inquiétant de la religion avec tout ce qu'elle peut avoir de bénéfique. Il n'est pas question dans ces romans de chanter un hymne à la religion mais, de faire le témoignage de ce qu'elle a de vertueux. Ce qui se traduit par exemple chez Chédid par la peinture qui est faite du personnage de Macé sur qui il est dit : « Le vieil ermite, me semble-t-il, a dépouillé la religion de ses viscosités comme de ses triomphes. Pour cheminer dans cette vie-qui m'a toujours parue restreinte, parce que en était exclue une si grande part de l'humanité-Macé s'est fait humble comme l'amour »⁴³⁴. Ce personnage est à lui tout seul la démonstration des bienfaits de la religion lorsque celle-ci est dépouillée de toute expression fanatique. La religion n'est pas pour Macé un instrument de domination mais le moyen d'atteindre l'amour. En devenant une forme de représentation symbolique de l'amour, ce personnage est dans l'œuvre de l'auteur l'incarnation de cette injonction christique : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés. Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. »⁴³⁵. Macé est sous la plume de la romancière un témoignage de la liberté d'esprit que peut susciter la religion.

Il convient aussi de revenir sur le terme même de témoignage qui pourrait en effet susciter des interrogations. Car son acception religieuse peut laisser entendre un certain militantisme. En effet, pour P. Haudebert : « Le témoignage ne se limite pas à une relation de faits ou d'événements concernant Jésus, paroles ou gestes, mais il se veut l'expression d'une conviction personnelle en faveur de laquelle le témoin s'engage. Dans l'attestation croyante, « il ne s'agit plus seulement de rapporter des faits (...) mais de dire et de justifier la vérité, d'obliger

⁴³⁴ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 99.

⁴³⁵ *Nouveau Testament*, Jean, XV, 12-13.

en quelque sorte de rendre justice »⁴³⁶. Dans les trois romans que nous lisons, il ne s'agit pas pour les auteurs d'imposer une vérité ou de tenir le rôle de pasteur ou de prédicateur pour chanter le monachisme ou d'une manière générale la religion. Ceci n'est pas leur rôle. Il leur revient de lever le voile sur ce qui apparaît comme une décadence et, ils n'ont pas la prétention de la corriger. Démarche que Bouvier relève d'ailleurs chez La Bruyère :

Il sait que beaucoup de baptisés ne connaissent pas leur "religion et ses devoirs", mais cela ne le conduit qu'à inviter les prédicateurs à ne dédaigner de leur faire "des catéchismes" et non à se mêler lui-même. A chacun son métier : le sien est "de faire un livre" qui soit une peinture de l'homme à travers le tableau des "mœurs de ce siècle"⁴³⁷.

À la lumière de ce propos, obliger ou rendre justice ne sont pas la vocation d'un écrivain et surtout pas du romancier. Il se sert de son art pour mettre en lumière la condition humaine. Il révèle dans le cas précis de ces romans la décadence et les travers de l'instrumentalisation de la religion. Ce témoignage n'est à aucun moment une injonction faite au lecteur d'adhérer à un mouvement ou d'entreprendre la démarche spirituelle des personnages. Au contraire, celui-ci est convié de trouver dans ces œuvres une approche différente de la religion, un rapport au monde particulier. La portée testimoniale que nous évoquons ne se présente pas non plus comme une adhésion systématique puisque dans l'espace même des romans, il nous est donné à lire une sorte de distance entre l'ermite et l'homme en général : « J'ai retrouvé ma ville. Je ne peux pas habiter loin d'une métropole. Étrange contradiction qui me fait "de cité", mais y vivant à l'écart, jaloux de mon exil intérieur »⁴³⁸ nous dit le narrateur de Chédid. Il est comme pris entre deux forces qui l'attirent et le repoussent en même temps. Cette relation anatreptique que donne à lire ce personnage narrateur est l'expression de la difficulté de l'homme d'aujourd'hui à pouvoir s'ostraciser totalement de l'humanité. En d'autres termes, le témoignage consiste à dire qu'il n'est pas aujourd'hui besoin de fuir complètement le monde pour faire l'expérience de l'amour de Dieu. Il s'agit surtout d'inviter l'homme à avoir la capacité de ne pas tolérer la moindre injustice d'où qu'elle vienne. Il n'est pas question de défendre aveuglément une communauté mais de toujours s'assurer de la liberté de chacun. Chez Lacarrière par contre, il se dégage quand même comme le désir de faire de Marie le modèle d'une vie d'espérance : « Ainsi nous dit-il, la

⁴³⁶ Mathon (Gérard) et ali. *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, xiv, Sida-Timothée Aelure*, Paris, Letouzey et Ané, 1996, p. 860.

⁴³⁷ Bouvier (Michel), *La Conversion dans le chapitre des esprits forts, seizième des Caractères de La Bruyère*, in *La Conversion religieuse*, Paris, Imago, 2000, p. 83.

⁴³⁸ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 242.

vie de Marie l'Égyptienne nous permet de lire le récit de ses dépravations comme le livre des grâces à venir »⁴³⁹. La décadence peut-on entendre ici n'est pas une fatalité puis que Marie a pu passer d'une morale chaotique à la sanctification. L'écriture apologétique en témoignant d'une autre possibilité de vivre la religion nous apparaît comme un moyen de redynamisation du message christique aujourd'hui.

Du désert intérieur

Le monachisme primitif avait pour démarche principale la fuite de l'espace urbain pour le désert. Ce mouvement nous l'avons vu dans ce travail faisait de la ville un espace incompatible avec une expérience mystique, ascétique authentique. Cette incompatibilité au regard des trois romans résultait non seulement des multiples tentations consécutives à cet espace (prostitution, dépravation, corruption...) mais aussi de la difficulté de s'abandonner totalement à l'ascèse. Toutefois, ces mêmes romans explorent d'autres possibilités de retrait à travers certains personnages. Ce retrait ne passe plus par un mouvement physique de passage d'un lieu à un autre, mais par la traversée de l'intériorité. En clair, dans ces romans, certains personnages apparaissent comme des oasis au milieu du désert et surtout, se situant dans l'entre deux : désert et ville. Ils ne sont ni partisans d'une réclusion extrême, ni partisans d'une existence métropolitaine absolue. Thémis, personnage narrateur des *Marches de sable* est de ces personnages. Il connaît une relation anatreptique non seulement avec la ville, mais aussi avec le désert. L'évocation de la jalousie qu'il éprouve pour son « exil intérieur » est une forme de rupture que l'auteur de ce roman établit entre l'extrême rigueur de l'entreprise érémitique et la recherche d'un autre possible. Cet autre possible s'entend dans ce personnage comme l'affirmation de l'homme en tant qu'espace premier et majeur de toute quête spirituelle. Cette conception de l'homme se trouve par ailleurs clairement établie dans l'œuvre de Weyergans : « Le Dieu que tu cherches, c'est toi. Si tu cherches Dieu ailleurs, la route sera longue et stérile. »⁴⁴⁰. Le désert intérieur que Thémis nomme pour sa part « exil intérieur », constitue un dépassement de la réclusion physique, un dépassement de cet élan quasi systématique de la fuite du monde entreprise par les ermites. Le prêche du désert intérieur s'avère par ailleurs être une volonté de toucher le maximum de personnes à l'inverse de l'érémisme qui est marginal. M-M Davy à qui nous avons emprunté ce titre montre que la

⁴³⁹ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. IV.

⁴⁴⁰ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 150.

liberté que les Pères du désert trouvaient en se retirant du monde, aujourd'hui, elle peut être atteinte non plus en se retirant physiquement, mais en se retirant dans son intériorité. Dans la présentation qu'elle fait de son ouvrage, elle laisse entendre que les Pères du désert eux-mêmes avaient annoncé l'exploration de l'intériorité comme démarche future vers Dieu :

La vocation des hommes nouveaux-dont l'ère s'annonce et a déjà commencé-sera d'être voués au « sanctuaire de l'homme intérieur ». Ces derniers mots appartiennent au Pères du désert de Gaza. Tout se produit. La nouveauté est que ce « sanctuaire » ne sera plus fréquenté par une faible minorité choisissant le désert extérieur comme lieu d'élection, mais par un grand nombre vivant parmi la foule tout en se tenant dans le désert du dedans⁴⁴¹.

Par le désert intérieur, un autre rapport entre le monde et l'ermite s'instaure. Comme nous le laisse entendre ce propos, la foule ne constitue plus une entrave à la réalisation du cherche d'absolu. Au contraire, Davy nous montre dans son ouvrage que le retrait, qu'il soit physique ou intérieur est une purification de l'être. Or, purifier un homme revient à le dépouiller de toutes ses aberrations. Et quand l'homme est dépouillé, Chédid nous le montre par le biais de Macé qui s'ouvre au monde et ne connaît plus l'intolérance. Ce dépouillement est certes dans le roman la conséquence d'une traversée physique du désert, mais, l'exil intérieur évoqué par Chédid poursuit la même perspective. En clair, le désert quel qu'il soit est une démarche vers la transformation de l'être tout entier. « Au désert, l'homme est tout d'abord invité à subir une cure de désintoxication, comme on le ferait dans certaines stations thermales pour le corps. Il va désencombrer sa mémoire, son mentale et son cœur et se débarrasser ainsi de tout savoir conceptuel. Tel est au départ sa principale ascèse »⁴⁴². Dans une société encline à la déchristianisation, l'exploration du désert intérieur constitue une démarche vers l'Amour libérateur. Cette entreprise favorise non seulement l'expression érémitique en restant présent parmi les autres, mais aussi et surtout elle implique la « Nouvelle Naissance »⁴⁴³ au sens biblique du terme. Nous entendons ici la capacité qu'a La Parole de purifier l'esprit de l'homme. Le désert intérieur a donc la particularité d'être moins contraignant que ne pouvait l'être la vie érémitique. Comme nous le voyons à travers le personnage de Thémis, le retrait en soi libère de toute dépendance idéologique : « J'y gagne, en retour, d'être affranchi des sautes de l'opinion,

⁴⁴¹ Davy (Marie-Madeleine), *Le Désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 11.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 130.

⁴⁴³ Voir à ce propos l'Évangile selon saint Jean chapitre 3, versets 1 à 21.

du flux et reflux des styles et des coutumes, des variations de la renommée »⁴⁴⁴. Cette liberté dont jouit ce personnage est par ailleurs celle à laquelle aspire le romancier.

5.3. LE MONACHISME OCCIDENTAL AUJOURD'HUI.

Comme l'indique son intitulé, nous traiterons dans ce point de l'expression monacale en Occident et tout particulièrement en France. Cette concentration sur l'espace français trouve sa justification dans le fait que les romans étudiés dans cette thèse, tout en ayant pour objet fondamental le monachisme oriental, ont été écrits et reçus dans un cadre occidental, francophone sinon français. Il convient de comprendre ce que peut représenter le monachisme français pour bien comprendre les enjeux engagés par ces romans qui parlent du passé pour exprimer une critique du monde contemporain où eux-mêmes et leurs lecteurs évoluent.

5.3.1. Des lieux monastiques aujourd'hui en Occident.

Le monachisme occidental, à l'inverse de ce qui a bien pu se passer dans les débuts de l'orient chrétien et particulièrement érémitique et monastique, est une entreprise communautaire. Certes, nous l'avons dit dans ce travail, le monachisme oriental a aussi connu une dimension communautaire non seulement sous l'influence du cénobitisme pacômien, mais aussi chez Antoine (Nitrie, Kellia et Scété). Saint Benoît, le Père du monachisme occidental, a fondé de nombreux lieux de vie communautaire tels que des prieurés, des monastères à l'instar de celui du Mont-Cassin⁴⁴⁵ qu'il dirigera jusqu'à sa mort.

La vie de solitude en Occident ne semble pas être un retrait total de l'humanité, mais répond à la volonté de construire une nouvelle communauté d'hommes considérés comme des athlètes du Christ. Du Patriarche des moines d'Occident à aujourd'hui, la vie communautaire sera particulièrement marquée par la construction de monastères, d'abbayes et d'autres lieux

⁴⁴⁴ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 243.

⁴⁴⁵ Le Mont-Cassin fut fondé autour de 529 de notre ère par St. Benoît et se situe entre Naples et Rome.

consacrés à la vie en communauté spirituelle. Si la crise de foi que nous avons évoqué plus haut a bel et bien touché le clergé séculier, force est aussi de constater que les communautés monastiques n'ont pas été épargnées.

Les monastères

La France reste aujourd'hui encore un pays qui connaît de nombreux monastères où il est encore possible de mener une existence solitaire au sein d'une communauté. Parmi ces lieux, un retient tout particulièrement notre attention au regard de son histoire et surtout de sa notoriété en matière de contemplation : Le Chartreux.

Fondé par Saint Bruno au XII^e siècle, la Grande Chartreuse est un des plus vieux monastères de France. En dépit de toutes les difficultés qu'a connu et que connaît encore le catholicisme, l'Ordre des chartreux est resté fidèle à la rigueur voulue par son fondateur au point où la seule évocation de cette montagne est aujourd'hui synonyme d'existence extrême. C'est à cette fidélité qu'elle doit d'ailleurs son caractère éternel et inébranlable dans le temps ainsi qu'en témoigne cet extrait :

L'ensemble de ses Règles présente une sagesse si grande que l'Ordre des Chartreux a pu traverser les époques les plus critiques de notre histoire sans subir aucune atteinte ; il est le seul, existant depuis huit cents ans, qui n'ait jamais eu besoin de réforme ... Ce que les chartreux étaient au XII^e siècle, ils le sont encore de nos jours, sauf pour quelques modifications purement accidentelles, comme Dom Le Masson, l'un des plus illustres généraux de l'Ordre, l'a prouvé contre les objections qui étaient faites de son temps⁴⁴⁶.

Ce monastère apparaît aussi comme une synthèse parfaite entre la vie érémitique et celle cénobitique. Le silence et la prière sont des règles d'or pour faciliter la contemplation. Le Chartreux est une expérience monacale tout à fait digne du monachisme primitif que nous décrivent les trois auteurs. En effet, les moines de ce monastère sont dans une posture d'abandon de soi et du monde qui n'est pas sans nous rappeler l'expérience de héros des fictions. Aussi, nous comprenons que le fondateur a lui-même été inspiré par l'expérience des déserts d'Égypte et de Palestine.

⁴⁴⁶ Saint Hugues, cité dans *Le Chartreux, Origines, Esprit-Vie intime*, Imprimerie de Parkminster, 1927, p. 23-24

Nous mettrons en annexe une liste – non exhaustive – de monastères encore actifs, afin de mettre en lumière la vitalité de l’activité monastique en France en dépit de la crise de foi que nous avons évoqué dans ce point. Cette vitalité montre, si besoin était, que la réalité décrite dans les romans trouve encore un écho dans la réalité actuelle, ce qui contribue à lui donner tout son sens.

La montagne espace propice à la retraite spirituelle

La montagne a toujours occupé une place particulière dans l’expérience spirituelle. En effet, c’est sur la montagne de Dieu à Horeb que Dieu se révèle à Moïse ; c’est aussi sur une montagne (Sinaï) que les dix commandements lui sont révélés. Dans la Bible, l’évocation des montagnes est multiple et elle est parfois présentée comme le lieu où sera construite la demeure du Seigneur. Il s’agit précisément de la montagne de Sion ainsi que nous le lisons ici :

Il arrivera, dans la suite des temps, que la montagne de la maison de l’Eternel sera fondée sur le sommet des montagnes, qu’elle s’élèvera par-dessus les collines, et que les peuples y afflueront. Des nations s’y rendront en foule, et diront : venez à la maison du Dieu de Jacob, afin qu’il nous enseigne ses voies, et que nous marchions dans ses sentiers. Car de Sion sortira la loi, et de Jérusalem la parole de l’Eternel. Il sera le juge d’un grand nombre de peuples, l’arbitre des nations puissantes, lointaines...⁴⁴⁷.

Le monachisme occidental ne semble pas échapper à cette symbolique de la montagne. Au contraire, dans l’espace occidental, la montagne se substitue clairement au désert oriental qui se distinguait de l’espace urbain de par la solitude et les conditions d’existence extrêmes. Ici aussi, les villes, à l’instar de ce qui se faisait en Egypte, n’offrent pas aux ascètes la solitude parfaite. Nous observons de ce fait un déplacement, pour ne pas dire une réattribution de ce qui faisait la spécificité du désert vers la montagne. Ce point est illustré par ce propos de l’évêque de Grenoble s’adressant à Bruno : « La région que le Ciel semble vous destiner est un lieu désert, situé dans les hautes montagnes ; on l’appelle Chartreuse. Il est vaste sans doute, mais sans habitants ; les bêtes sauvages y font leur demeure. Pour vous faire comprendre d’un mot ce site est affreux, je vous dirai qu’il ressemble à une prison et non à un lieu habitable ; et je ne crois pas que, sans une assistance de la Providence divine, on puisse y demeurer longtemps ».⁴⁴⁸ La

⁴⁴⁷ Ancien Testament, Michée, IV, 1-3.

⁴⁴⁸ Saint Hugues, *op.cit.*, p. 12-13.

montagne est clairement présentée comme un espace hostile, inapproprié à l'existence humaine. De plus, dans le cas spécifique du Chartreux, il apparaît comme un lieu révélé c'est-à-dire choisi par Dieu lui-même, ce qui n'est pas sans rappeler le désert, aussi bien dans la Bible que dans les romans que nous étudions.

Ce caractère inhospitalier voire hostile de la montagne en fait un espace propice à la mise à l'épreuve de la foi : il est nécessaire pour ceux qu'y vont d'être oints du Saint-Esprit, qui est désigné, dans le propos cité plus haut, sous l'expression « Providence divine ». La montagne occupe une place importante dans le christianisme car, comme nous venons de le dire, cet espace est évoqué avec récurrence dans Les Saintes Ecritures. Dans le Propos de Hugues, nous pouvons en effet voir Le Chartreux comme une demeure de Dieu tant la montagne revêt cette symbolique. Mais en dehors de cela, il convient de faire remarquer que cet espace est particulièrement celui à partir duquel se font les révélations divines. Construire des monastères sur des montagnes, c'est certes montrer l'intérêt que Dieu porte à ces lieux, mais c'est surtout, dans le cas présent, la garantie d'une vie ascétique particulière et par tant, la confirmation de la séparation d'avec le monde.

Le monachisme occidental est donc très lié à la montagne. De nombreux monastères y ont été bâtis, aussi bien en France que partout ailleurs, comme par exemple au Mont-Cassin, où Saint Benoît fit bâtir un monastère. Cette prépondérance de la montagne dans le monachisme occidental résulte du fait que c'est un espace qui garantit aux moines et aux moniales la solitude qu'ils recherchent particulièrement, la difficile accessibilité éloignant en effet les moines des besoins immédiats du monde. Tout comme le désert en Orient, la montagne s'affirme comme un espace de séparation entre le monde et ses multiples tentations d'un côté, et les athlètes du Seigneur de l'autre. Elle soumet ses derniers à une posture contemplative manifeste et leur impose non seulement l'humilité, mais encore le silence nécessaire pour la réalisation de toute quête spirituelle. La peinture faite des ascètes dans les trois romans découle souvent de la rigueur de leur existence au désert et rend compte des mortifications dont les corps sont l'objet.

La situation n'est pas fondamentalement différente pour les moines d'Occident. Là encore, les moines de l'Ordre du Chartreux sont une parfaite illustration de cette existence d'abandon total. Leur vie est quasiment identique à celle des ermites d'Egypte : « Les anges seuls, témoins invisibles de leur vie mortifiée, pourraient raconter les prodiges de pénitence accomplis par les vaillants solitaires ; leur ferveur n'était égalée que par leur joie, et l'une comme l'autre, dit Sirius, avaient leur explication dans la présence de Bruno « qui donnait à tous

d'excellents conseils et d'admirables exemples, et tempérait par sa douceur la rigueur de leurs austérités, en répandant à profusion autour de lui les trésors de bonté, qu'il puisait dans la contemplation de l'amour divin »⁴⁴⁹. Cette symbolique du désert dans le monachisme occidental résulte aussi du fait que dans la Bible même, elle est un point où Dieu habiterait, comme l'insinue le propos que nous venons de citer. La place de la montagne dans les mythes est d'ailleurs non moins importante : nous pensons particulièrement à l'Olympe dans la mythologie Grecque, qui n'est rien d'autre que le sommet où résideraient les dieux.

5.3.2. Esquisse d'une nosographie des contestations du monachisme.

Le monachisme Egyptien constitue pour nous une réaction des chrétiens face aux multiples persécutions et autres interdictions qui avaient cours en ce temps là. Il est certes fondé sur un réel désir, une conviction profonde de découvrir Dieu, mais la situation ségrégationniste qui prévaut à l'époque a poussé beaucoup de chrétiens à trouver refuge dans le désert. Dans ce contexte, il s'agit d'une volonté de préserver ce qu'on pourrait appeler sa « santé chrétienne » : le départ pour le désert est en effet une volonté de fuir la corruption du monde pour atteindre quelque chose de l'ordre de la béatitude. Si aujourd'hui encore le monachisme reste encore une question de « santé chrétienne » y compris en Occident, il ne s'agit plus de quitter le monde à cause des violences physiques faites aux croyants, mais particulièrement pour fuir les maux qui n'ont cessé de miner le monde et en l'occurrence la corruption des âmes : « Il connaît, lit-on au sujet de Saint Benoît, alors la double tentation, si fréquente à cet âge et en ce milieu, d'une culture trop profane et des séductions de la femme »⁴⁵⁰. Il convient donc diagnostiquer quelques-uns de ces maux qui conduisent encore des hommes et des femmes à chercher Dieu loin de la société, dans la réclusion.

⁴⁴⁹ *Le Chartreux, Origines, Esprit-Vie intime, op.cit.*, p. 14.

⁴⁵⁰ Nesmy (Dom Claude J.), *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris, Seuil, 1959, p. 5.

L'idolâtrie un mal du siècle.

Parmi les nombreux maux qui touchent les sociétés modernes et du point de vue même des auteurs étudiés dans cette thèse, il faut bien sûr compter l'argent. Dans son ouvrage sur les pères du désert, lorsque Lacarrière parle de l'idolâtrie, en son chapitre VII, il met particulièrement l'accent sur les pratiques cultuelles païennes ; en témoigne cette déclaration de Clément d'Alexandrie que nous rapporte Lacarrière :

Comment a-t-on pu diviniser ainsi des statues, des objets insensibles ? Il m'arrive de ne pas le comprendre et de plaindre leur de folie les malheureux qui s'y sont égarés. Certains animaux n'ont pas tous leurs sens, comme les vers et les chenilles, d'autres sont aveugles ou infirmes, comme les taupes et les musaraignes. Et pourtant, ces animaux diminués valent mieux que des statues stupides. L'huître n'a ni vue, ni ouïe, ni voix, mais elle vit, elle croît, elle subit les influences de la lune. Les statues, elles, sont impuissantes, inertes, insensibles⁴⁵¹.

Ces pratiques païennes sont incomprises et incongrues pour les chrétiens de ce temps là. Aujourd'hui, il est clair que le paganisme connaît une renaissance, un renouvellement manifeste ainsi que nous venons de le faire remarquer dans les points précédents de ce chapitre. Cette résurrection du paganisme a pour principe fondamental l'idolâtrie de l'argent. Du moins, c'est ce que suggèrent nos romans, qui établissent plus ou moins nettement un rapport entre le monachisme primitif et la pauvreté, le dénuement matériel : « Le moine dit Macaire, ne doit rien posséder de personnel, conclut Macaire. La possession est ce qu'il y a de pire. Je pourrais te dire : tu verras plus tard. Je te dis : comprends-le tout de suite »⁴⁵².

Le monachisme occidental n'a pas dérogé à cette règle de dépossession matérielle. Au contraire, son retrait dans des lieux inhabités illustre la détermination de vivre loin des convenances du monde ; disons même que le monachisme occidental cherchera à vivre entièrement l'expérience orientale à travers la quête de l'extrême pauvreté. A ce sujet, I. Gobry fait l'observation suivante :

L'Ouest de la France fut fertile en fondations, à l'origine des ermitages. Le principal inspirateur de ce mouvement fut le bien heureux Vital de Mortain, qui suscita en 1099 l'ordre de Fontevraud, avec cette particularité que l'autorité cet ordre mixte revint à

⁴⁵¹ Lacarrière (Jacques), *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975, p. 143.

⁴⁵² Weyergans (François), *op.cit.*, p. 136.

l'abbesse de Fontevraud, les prieurés masculins lui étant soumis comme les féminins. Autre disciple de Vital, Géraud de Salles parsema le Sud-Ouest de petits monastères, qui constituèrent les éphémères congrégations de Cadouin, de Granselve et de Dalon. Saint Etienne de Muret fonda dans le Limousin en 1078 l'ordre de Grandmont, qui compta cent cinquante et une maisons, saint Etienne d'Obazine, dans la même région, vers 1130, celui d'Obazine. Tous ces instituts avaient en commun la pratique d'une terrible ascèse et d'une très grande pauvreté⁴⁵³.

La dernière phrase de ce propos vient en effet confirmer l'idée selon laquelle le monachisme occidental a dès le départ cherché les mêmes mortifications que le monachisme oriental. Certes ce propos de Gobry renvoie plus particulièrement au Moyen Age, alors qu'il s'agit ici d'évoquer le temps présent. Cette rétrospection est néanmoins nécessaire, vu qu'aujourd'hui encore, il existe des monastères qui pratiquent l'extrême pauvreté, ce que met d'ailleurs en évidence le journal *La Croix* dans sa livraison du 23 juillet au 31 août 2013. En effet, ce numéro met la lumière sur huit monastères en France et en Belgique et nous permet par exemple de découvrir le monastère de Poligny. L'auteur de cet article dit en parlant des nones qui y vivent :

Dès les fondements, Claire puis Colette l'avaient pressenti. Ainsi, le choix de la pauvreté et du dépouillement – les clarisses, ordre mendiant, ne possèdent aucun bien et vivent d'aumônes – est au cœur même de la relation à l'autre. « *Nous ne pouvons nous renfermer sur nous-mêmes car nous avons besoin des autres pour vivre*, rappelle ainsi Sœur Claire Élisabeth. *Ainsi la recherche de l'humilité, de la pauvreté est à la base du lien.* ». En entrant, juste après le parloir, un sas reste ouvert pour les dons que les habitants viennent déposer en toute discrétion. « *C'est à travers la pauvreté que l'on trouve la fraternité* », complète Sœur Anne-Marie, 30 ans, la plus jeune religieuse du monastère⁴⁵⁴.

S'il est vrai que le monachisme s'est parfois soustrait du monde pour ne pas se laisser tenter par les attraits de celui-ci, il faut bien constater néanmoins que de nombreux monastères sont situés dans les villes, ce que laisse d'ailleurs aussi entendre cet extrait de *La Croix* sur Poligny. L'exemple offert par ces sœurs montre que le monachisme aujourd'hui continue à établir des rapports qui existaient déjà entre les reclus et la société. Elles sont dépouillées de tout attachement à l'argent et bannissent toute idée d'accumulation matérielle. Leur vie est confiée à la volonté divine et, non moins important, à ce qui reste de la générosité du monde. Par leur

⁴⁵³ Gobry (Ivan), *Le monachisme chrétien en Occident*, www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/, janvier 2001.

⁴⁵⁴ Lamoureux (Marine), « La pauvreté joyeuse », in *La Croix*, n° du 23 juillet au 31 août 2013, p. 10.

réclusion, les moines dénoncent l'idée moderne de la surpuissance matérielle sur la résurrection de l'âme, sur l'Amour de Dieu. Ils nous font par ailleurs remarquer que la société qui est la nôtre est soumise à cette nouvelle divinité qu'est l'argent. Cette soumission est telle que l'Homme semble avoir fait de l'argent son maître de telle sorte que tout rapport avec autrui aujourd'hui est toujours motivé par un intérêt particulier et plus précisément financier.

Le monachisme n'a certes pas pour mission première la contestation du monde, comme nous le lisons dans cet extrait : « Cependant, son but premier n'est pas la protestation et le refus, mais une libération ; la contestation n'est qu'une conséquence de cette recherche spirituelle »⁴⁵⁵, Il reste que face à un monde qui se désagrège à grande vitesse, le retrait apparaisse comme une forme de contestation : écrire des romans sur le retrait du monde, sur la retraite spirituelle, c'est donc choisir un sujet qui porte en lui une contestation des modes de vie contemporains.

Le dénuement monastique est pour nous une manifestation évidente d'une critique de l'idolâtrie et de la domination matérielle et financière qui ont pris possession du monde. C'est ce que ne manque d'ailleurs pas de souligner T. Monod lorsqu'il écrit, « Nous sommes possédés par nos possessions »⁴⁵⁶, démontrant ainsi encore un peu plus la dépendance et surtout la soumission de l'Homme aux biens matériels. Au regard de ce constat, le monachisme apparaît porter sur le monde un regard désabusé, désabusé par cette incapacité que manifeste l'Homme à réagir autrement face à cette idole, le Veau d'or.

Le monachisme et la volonté de se retirer dans le monde en allant au désert manifeste la volonté de continuer à entendre l'appel de Saint Matthieu, auquel notre époque est devenue sourde :

Ne vous amassez pas de trésors sur la terre, où la teigne et la rouille détruisent, et où les voleurs percent et dérobent ; mais amassez-vous des trésors dans le ciel, où la teigne et la rouille ne détruisent point, et où les voleurs ne percent ni ne dérobent. Car là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur.⁴⁵⁷

Aujourd'hui, la richesse matérielle est devenue la quête principale de chaque Homme au détriment de la contemplation, au détriment de la quête du royaume des Cieux, alors même que Les Ecritures disent : « Cherchez premièrement le royaume et la justice de Dieu ; et toutes ces

⁴⁵⁵Jacquemet (Gabriel), et ali. *Catholicisme, Hier Aujourd'hui Demain, mission-œcuménisme* (Première Partie), Paris, Letouzey et Ané, 1982, p. 506.

⁴⁵⁶ Monod (Théodore), *Le Chercheur d'absolu*, Paris, Gallimard, 1997, p. 20.

⁴⁵⁷ *Nouveau Testament*, Matthieu, VI, 19-21.

choses vous seront données par-dessus »⁴⁵⁸. Cet état de fait vient ici mettre encore un peu plus de lumière sur la crise de foi qui frappe ce temps, que les trois romans mettent indirectement en lumière, en invitant à se souvenir de ce qui est au fondement de l'expérience spirituelle du monachisme.

Des rapports éphémères entre les humains.

Plus l'Homme court vers plus de biens, plus ses rapports avec le reste de la société sont hypothétiques, éphémères. L'argent au lieu de fortifier les relations entre les humains a entraîné avec lui un désir de consommation outrancier qui fait qu'aujourd'hui plus grand-chose n'est durable. De même, le couple ne se fonde plus sur une vision à long terme. Même dans le couple la fidélité se raréfie, les mariages éclatent souvent cependant que se multiplient les familles monoparentales. La multiplication de ce type de famille suggère que même les relations amoureuses sont aujourd'hui, avant toute chose, un produit de consommation. Face à cette déchéance des notions de fidélité, de durabilité, les moines font donc office d'exemple tant leur vie en communauté est fondée sur un projet durable, un projet qui serait éternel puisque la vie présente prépare déjà à celle d'après. La vie communautaire même pour les moines n'est pas toujours une sinécure en témoigne ces propos d'une sœur de Notre-Dame de Beaufort :

Les moniales dominicaines vivent selon la règle de saint Augustin qui commence ainsi : "Tout d'abord, pourquoi êtes-vous réunis sinon pour habiter ensemble dans l'unanimité, faisant qu'un cœur et une âme en Dieu." Défi exigeant quand il s'agit de vivre toute sa vie avec les mêmes sœurs. "On doit se fatiguer pour vivre ensemble, reconnaît Sœur Maël-Dominique qui garde un souvenir heureux du temps où elle était professeur d'histoire. Nous avons tellement de défenses à faire tomber. Mais la vie commune ouvre en nous un espace de compassion et de tendresse qui nous permet, avec nos limites, d'aimer l'autre, qui a aussi ses limites".⁴⁵⁹

La fidélité n'est pas seulement problématique dans le couple mais dans tous les rapports. Il est aujourd'hui difficile de parler de fidélité en amitié par exemple. Là encore, le monachisme fait le témoignage du contraire. Dans *Le Chartreux*, le lecteur découvre une histoire fabuleuse d'amitié entre Saint Bruno et Laudin ; mieux que ça, cet ouvrage peint un homme qui tient

⁴⁵⁸ *Ibid.*, VI, 33.

⁴⁵⁹ Sauto (Martine de), « Notre-Dame de Beaufort, château de la foi, Monastères en été », 4/8, in *La Croix*, 3-4 août 2013, p. 2.

particulièrement à préserver de bons rapports avec les personnes qu'il a fréquentées comme le Pape Urbain II, qui fut son élève à Reims et pour qui il quittera sa solitude pour répondre à sa sollicitation, ou avec ceux de ses amis n'ayant pas choisi la solitude. Parler de solitude au monde aujourd'hui ne revient pas à notre sens à évoquer l'idéal monastique. Il s'agit plutôt de faire remarquer que dans un monde où la croissance démographique ne cesse de progresser (comme le fait remarquer T. Monod : « Car il va tout de même falloir prendre les choses au sérieux, quand on nous promet que dans 900 ans-demain pour les biologistes ou géologues- aux taux actuels de l'accroissement démographique, il y aura 60 milliards de bonhommes sur terre »⁴⁶⁰), l'isolement des humains, notamment dans la société occidentale qui est celle des auteurs des trois romans, devient un véritable phénomène de société. Alors que la population mondiale de fait ne que croître, les humains se retrouvent de plus en plus isolés sur eux-mêmes.

Ceci qui n'est qu'une conséquence de l'individualisme croissant de notre temps, donnée majeure qui devient un sujet de réflexion pour notre époque et pour les romanciers d'aujourd'hui, comme Michel Houellebecq, inspiré par un sociologue contemporain comme Gilles Lipovetsky, l'auteur de *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* (1989)⁴⁶¹. On conçoit dès lors l'intérêt que peuvent trouver les lecteurs d'aujourd'hui à retrouver des personnages engagée dans la voie du monachisme. Alors que les sociétés monastiques s'organisent en communauté pour s'ouvrir aux autres, le monde, lui, tend à condamner l'individu à cette existence égoïste. Le monachisme tel qu'il est peint dans les œuvres et tel qu'il est aujourd'hui vécu remet en question cette société de consommation où seul l'intérêt individuel est recherché. Le bonheur ne consiste pas nécessairement à penser à autrui mais toujours et exclusivement à soi. Certes, la décision de se retirer du monde peut apparaître comme une décision non pas seulement individuelle mais bien individualiste, puisqu'elle vise d'abord le salut de l'âme du reclus, mais elle se fait aussi pour les autres. Logiquement, les trois romans de Lacarrière, Chédid et Weyergans mettent bien l'accent sur l'ambition du monachisme de chercher le salut de toutes les âmes, conformément au message christique sur l'évangélisation du monde. Certains monastères en France et en Europe datent de plusieurs siècles et pourtant, ils attirent toujours de nouveaux fidèles, malgré ce contexte général de déchristianisation. C'est évidemment sur cette fascination des contemporains pour la vie monastique que jouent les romanciers en choisissant de peindre de tels personnages.

⁴⁶⁰ Monod (Théodore), *Et si l'aventure humaine devait échouer*, Paris, Grasset, 2000, p. 16.

⁴⁶¹ Voir notamment Sabine van Wesemael, « L'ère du vide », *RiLUnE*, n° 1, 2005, p. 85-97, et Éric Fassin, « Le roman noir de la sexualité française », *Critique* n° 637-638, juin-juillet 2000, p. 604-616), qui analysent notamment la « critique de l'individualisme sexuel » développée par Houellebecq.

5.3.3. L'Occident : une idée nouvelle du moine ?

Cette interrogation peut sembler conduire à une impasse. En effet, répondre par l'affirmative c'est à notre sens remettre en cause les origines orientales du monachisme occidental, que les pères de cette entreprise assument clairement. À l'inverse, répondre par la négative, c'est aussi fermer les yeux sur l'apport de l'Occident sur le monachisme. En somme, et là réside l'intérêt de ce point, le monachisme occidental est une forme de synthèse entre l'idéal établi par les pères du désert et une volonté de donner au monachisme une autre idée du moine. Il ne s'agira donc pas de revenir sur l'influence du cénobitisme ou de l'érémisme, puisque nous avons déjà vu comment l'Occident est parvenu à unir ces deux attitudes monastiques dans un même lieu. Il ne s'agira pas non plus de faire remarquer que les règles qui régissent les monastères occidentaux sont pour la plupart inspirées des règles déjà établies en Orient notamment par Antoine et Pacôme. Il s'agira pour nous de voir dans un premier temps, un trait commun aux deux espaces monastiques et dans un second, d'établir une des grandes singularités du monachisme occidental.

Le travail dans l'espace monastique

Qu'il s'agisse du monachisme oriental ou occidental, force est d'observer que ces deux espaces engagent les moines à adopter les mêmes attitudes. Il faut dire que chez les moines, il y a deux manières fondamentales de se comporter face à la question du travail : il y a les moines mendiants et ceux qui travaillent. Cette observation montre donc que le monachisme occidental n'a pas cherché une remise en question de ces attitudes en cherchant à gommer l'une ou l'autre des démarches. Ces deux démarches sont d'ailleurs toujours bien vivantes en France. En effet, nous trouvons aussi bien des ordres mendiants ainsi que nous le montre le quotidien *La Croix* à propos des Sœurs de Poligny :

Dans certains ordres, chez les bénédictins par exemple, on travaille pour être autonome. Nous à l'inverse, souhaitons être dépendantes des autres, cela fait partie de notre charisme, explique Sœur Claire Elisabeth. Dieu s'est fait pauvre pour faire

grandir l'humain... Notre dépendance fonde notre relation aux autres. Ainsi, gratuité et pauvreté sont profondément ancrées dans notre mode de vie⁴⁶².

Les Clarisses font de la pauvreté le fondement de leur abandon total à Dieu. C'est bien à ce don de soi à Dieu que fait sans nul doute écho le personnage de Marie dans *Les Marches de sable*, qui ne travaille pas pour se nourrir. De même, on peut lire dans *Macaire Le Copte* : « Le vrai trésor du moine, c'est sa pauvreté »⁴⁶³. Cette attitude manifeste une réelle quête d'humilité de la part de ces ordres qui, à travers leur situation de nécessiteux montrent l'importance de chaque être humain pour son prochain. Dans le cas des Sœurs pauvres de Poligny, par exemple, il se dégage un échange charitable entre ces dernières et les populations environnantes. Alors que les populations font preuve d'un véritable élan de générosité envers ces Sœurs même en ces temps de crise, elles bénéficient à leur tour non seulement des intercessions, mais aussi des dons que Dieu accorde aux sacrifices de ces Sœurs. Comme l'illustre le propos de la Sœur précédemment citée, les bénédictins eux prônent le travail des moines afin que ceux-ci demeurent indépendants.

Les romans étudiés ici insistent sur cette dimension de la vie monastique. Dans son roman, Weyergans met un accent particulier sur le travail des moines, à travers les différentes activités que peut mener son personnage principal. On le voit notamment fabriquer des pains pour tous les moines, mais aussi des paniers qui sont vendus afin de collecter de l'argent qui est par la suite distribué aux nécessiteux. L'érémisme antonin accorde une place prépondérante au travail et nombreux sont aujourd'hui des produits issus du travail des reclus. Ainsi, à Cîteaux par exemple la production de fromage est une activité qui occupe pleinement les Frères et elle se révèle porteuse de bénéfices, comme le suggère cet extrait : « Fini le temps où les Frères assuraient eux-mêmes toutes ces tâches, et bien d'autres : la cuisine, le potager, l'exploitation forestière. "Nous nous sommes recentrés sur ce qui apporte le plus de valeur ajoutés à savoir la transformation du lait" »⁴⁶⁴. Dans une société où la quête effrénée de la rentabilité pousse très souvent les industriels vers des pratiques abusives, les productions monastiques apparaissent comme une garantie d'authenticité auprès des consommateurs ; d'où la création du label « Origine monastique garantie » afin de faciliter la traçabilité des produits de l'artisanat monastique et de les distinguer des autres produits. Par là on voit bien que la vie monastique et le

⁴⁶² Lamoureux (Marine), *op.cit.*, p. 12.

⁴⁶³ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 131.

⁴⁶⁴ Priol (Pierre-Yves Le), « Cîteaux, la source cistercienne », *Monastères en été* (6/8), *La Croix* n°39659, 17-18 août 2013, p. 10.

travail accompli par les moines répondent à une véritable soif d'authenticité qui s'exprime à tous les niveaux, du plus élevé au plus prosaïque, dans la société occidentale d'aujourd'hui. Cela montre encore, s'il était besoin, que le sujet traité par nos romanciers, apparemment si éloigné du mode de vie de nos contemporains, renvoie à leurs inspirations profondes.

Au regard de tout ceci, nous retiendrons que le monachisme, en Orient ou en Occident, accorde une place bien spécifique au travail, qu'il s'agisse de faire preuve d'humilité en se réduisant au besoin, à la nécessité, ou que cela passe par une activité manuelle non seulement pour demeurer autonome, mais aussi et surtout pour pouvoir faire l'aumône à ceux qui en ont le plus besoin. Nous constaterons par ailleurs que même à Poligny, le travail est tout de même présent à travers le jardinage et la fabrication des bougies : « Une fois la bougie fabriquée et refroidie, les pétales apposés, Sœur Yolande les plonge une dernière fois dans la paraffine pour protéger le décor, "Je m'y suis reprise à cent fois pour arriver à trouver la bonne température pour une finition harmonieuse. C'est un chemin d'humilité" rit la religieuse. »⁴⁶⁵.

L'érudition des moines : une singularité occidentale

Le monachisme occidental prend sa source dans le monachisme oriental. Pourtant, en considérant de plus près cette expérience entre ces deux espaces, il est facile de constater que le monachisme oriental est le fait de personnes illettrées, alors qu'en Occident, il sera conduit par des intellectuels. Ne sommes-nous pas là en présence de l'une des grandes singularités du monachisme occidental ? L'érudition des premiers moines occidentaux ne souffre aucune contestation : « Le Patriarche des moines d'Occident »⁴⁶⁶, Saint Benoît, a étudié les belles-lettres, alors que Saint Bruno était d'une érudition incontestable ainsi que, l'illustre cette présentation de lui : « Saint Bruno dont la vie est peu connue, fut l'un des hommes les plus éloquents et les plus érudits de son siècle, comme le prouve les 178 *Titres ou Eloges funèbres*, composés au moment de sa mort et qui sont parvenus jusqu'à nous »⁴⁶⁷. Bruno n'est pas simplement un homme brillant mais il est d'une érudition exceptionnelle. D. Gorce en évoquant la conversion de Saint Jérôme mettra la lumière sur le conflit entre érudition et lecture sacrée chez ce dernier :

⁴⁶⁵ Lamoureux (Marine), *op.cit.*, p. 10.

⁴⁶⁶ Nous empruntons cette appellation à Dom Claude J. Nesmy dans son ouvrage intitulé *Saint Benoît et la vie monastique*, p. 3.

⁴⁶⁷ *Le Chartreux, Origines, Esprit-Vie intime*, Imprimerie de Parkminster, 1927, p. 5.

Il pose par les faits, les termes extrêmes du problème de sa conversion aux lettres chrétiennes, celui-là même qu'on voudrait envisager ici avec quelque ampleur, en observant dans ses détails, la douloureuse crise d'âme qui devait transformer un érudit profane en un savant chrétien. A vrai dire, jamais intelligence ne paraît s'être montrée plus longtemps réfractaire à la lecture de la Bible que celle de Jérôme ; jamais culture antique et christianisme ne se heurtèrent plus violemment que dans cette âme sincère avec elle-même⁴⁶⁸.

Cette dimension de Saint Jérôme est également largement soulignée ; il est ainsi présenté : « Prêtre. Un des quatre grands Docteurs de l'Eglise latine. Ascète, il fut propagandiste du monachisme. Bibliste et érudit, il a laissé une traduction latine des Ecritures devenue, grâce au concile de Trente, l'officielle Vulgate. Il fut zélé pour l'Eglise, polémiste violent »⁴⁶⁹. Les auteurs qui traitent de Saint Jérôme nous rappellent que l'érudition de ce dernier relève tout d'abord du savoir profane. Pourtant, lorsque nous considérons les autres moines que nous avons évoqués, nous constatons que ces derniers ont souvent bénéficié d'une formation cléricale.

Ce qui distingue à notre sens le monachisme occidental de celui de l'Orient, c'est donc le fait que ce dernier fut initié par des laïcs, quand en Occident, se seront d'abord des ecclésiastiques qui prendront le chemin de la solitude. À l'inverse du monachisme oriental qui visait le rachat de l'âme par la recherche de Dieu, en Occident, la recherche de Dieu passe aussi par la formation d'un esprit critique, par une connaissance de toute chose. Cette orientation du monachisme vers l'érudition vient une fois encore mettre en valeur la qualité de l'enseignement religieux, du moins en ces temps là. Il n'était pas exclusivement basé sur La Parole du Seigneur mais au contraire, il apportait un savoir large, ainsi qu'en témoigne l'érudition des moines que nous venons d'évoquer. Dans le même ordre d'idée, nous constatons qu'en ces temps-là, il existait par ailleurs un enseignement profane de très grande qualité, Saint Jérôme ayant récolté les fruits de cette formation avant de découvrir la lecture du sacré.

Le désert Égyptien n'était pas que physique ; si l'on considère le savoir, ou plutôt l'ignorance, de ses occupants, il était aussi un désert intellectuel. L'illettrisme de certains des personnages que nous rencontrons dans les récits illustre cet état de fait. Le monachisme occidental se distingue donc de son modèle par le fait que l'orient monastique est singulièrement

⁴⁶⁸ Gorce (Denys), *La Lectio Divina, des origines du cénobitisme à Saint Benoit et Cassiodore, 1 Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Paris, Librairie Auguste Picard, 1927, p. 3-4.

⁴⁶⁹ Jacquemet (Gabriel) et ali. *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, VI Interrogatoire-Latran*, Paris, Letouzey et Ané, 1947, p. 702.

laïc, avec très peu rapports avec le clergé. Les principales entreprises monacales orientales ont été prises par Antoine et Pachôme, alors que le premier est complètement illettré, même s'il fait reconnaître que ce dernier a laissé des enseignements en Copte à Antoine. S'il est vrai que ces initiateurs de la vie au désert ne sont pas comme les Occidentaux, des ecclésiastes, force est cependant de constater qu'ils sont très souvent sollicités par tous y compris pas des évêques :

Plus souvent, peut-on lire au sujet d'Antoine, il reçut des visiteurs, de tout genre et de tout ordre : ascètes attirés par sa réputation, malades ou possédés désireux d'être guéris ; prêtres ou évêques venus pour solliciter ses prières ou prendre ses conseils, simples curieux, attirés par l'espoir de rencontrer un homme prodigieux. Saint Athanase fut au nombre de ceux qui eurent à plusieurs reprises le bienfait de son entretien et il lui devint assez cher pour qu'il lui légât son manteau en peau et la vieille couverture sur laquelle il dormait⁴⁷⁰.

Antoine et Pachôme étaient clairement des hommes dont l'influence spirituelle était sollicitée même des responsables cléricaux. Au regard du rapprochement entre Antoine et Athanase qui était, par ailleurs, évêque d'Alexandrie pendant environ 45 ans (328-373), nous comprenons aussi que si le monachisme oriental n'était pas commandé par le clergé, il y avait une reconnaissance de ce dernier pour les convictions et surtout pour la spiritualité des ascètes. Le monachisme oriental, bien que n'étant pas une expérience entreprise nécessairement par des érudits comme en Occident, va être d'une telle puissance spirituelle que des érudits le reprennent à leur compte.

Athanase, qui a entretenu des rapports aussi bien avec Antoine qu'avec Pachôme, est d'ailleurs celui qui, d'une certaine manière, initie l'Occident au monachisme en enseignant l'entreprise monacale égyptienne aux occidentaux : « Athanase prolongea son séjour à Rome : il put, de la sorte, se créer d'utiles relations, et même, grâce à quelques moines qui l'avaient accompagné, initier les Occidentaux à la vie ascétique telle qu'on la pratiquant en Egypte »⁴⁷¹. Athanase était, à l'instar des premiers Occidentaux, un homme de lumière et surtout un responsable clérical influent dont le respect pour l'ascétisme se traduit non seulement par ses écrits à ce sujet, mais surtout par ses rapports avec le père du monachisme oriental (Saint Antoine).

⁴⁷⁰Jacquemet (Gabriel) et ali., *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, 1, A-Béthel*, Paris, Letouzey et Ané, 1948, p. 665.

⁴⁷¹*Ibid.*, p. 977.

L'Occident ou la cléricisation du monachisme

À la suite de ce qui vient d'être dit, il convient de souligner que la cléricisation des moines est aussi une des particularités du monachisme occidental. Les premiers moines Occidentaux, en tête desquels, Saint Benoît lui-même, sont des hommes d'Eglise, formés par elle. Les rapports entre Urbain II et Bruno montrent combien le sommet de l'Eglise Catholique régente pour ainsi dire la vie monastique en Occident. Alors que les moines d'Orient se tiennent plutôt à l'écart de vie ecclésiale, en Occident, la cléricisation fait du monachisme une partie intégrante de l'Eglise. En Orient, en revanche, ce sont très souvent les moines qui sont visités par des membres du clergé, comme nous le montre d'ailleurs l'évocation de la visite de l'évêque d'Alexandrie à Macaire : « Macaire abandonna le monastère, où il avait cru se fixer, peu après la visite de l'évêque d'Alexandrie, qui arriva avec d'autres prélats »⁴⁷².

En peignant des personnages ascétiques très peu cultivés, voire des illettrés comme Macaire, les romanciers font observer cette particularité du monachisme oriental. Certes, nous trouvons des exemples de moines lettrés, ou du moins sachant lire et écrire, comme c'est le cas de Macé dans le roman de Chédid, mais pour ce qui est des personnages principaux, force est de constater qu'il n'en va pas de même : les deux Marie ont été réduites à la prostitution très jeune, cependant que Macaire, lui, a été condamné à l'esclavage alors qu'il n'était même pas encore sorti de son adolescence.

Ces romans permettent ainsi de voir qu'en Orient, il ne suffisait pas d'être instruit pour espérer mener une existence ascétique. En sus de cela, tous ces personnages n'ont pour ainsi dire aucune connaissance véritable du clergé lorsqu'ils prennent le chemin du désert. C'est la curiosité qui conduit Marie devant une église et, frustrée de ne pas pouvoir y entrer, elle s'abandonne à Dieu sans jamais être baptisée. Tous ces romans conduisent donc à observer cette distance entre monachisme et clergé en Orient. Il s'agit évidemment d'un point important, propre à éclairer l'intérêt de nos romans et de leurs personnages pour les romanciers et pour leur public : ce sont l'expérience spirituelle du désert, de la retraite, du monachisme, qui peuvent toucher le lecteur d'aujourd'hui, alors même que ce dernier se désintéresse de l'Église en tant qu'institution.

⁴⁷² Weyergans (François), *op.cit.*, p. 136.

CHAPITRE SIX :

LA REPRÉSENTATION DU DÉSERT :

UNE MÉTAPHORE DE L'ESPACE LITTÉRAIRE.

Dans cet ultime chapitre de notre entreprise heuristique, nous allons établir la relation qui existe entre ces deux espaces que sont le désert et la littérature. Comme le titre peut déjà le laisser entendre, il s'agira tout particulièrement de mettre en évidence la représentation métaphorique de l'espace littéraire à travers l'évocation du désert dans les trois romans. De ce fait, nous organiserons ce chapitre autour des trois questions suivantes : la littérature n'est-elle pas un espace de réclusion ?, l'espace littéraire serait-il un lieu d'exil ?, le romancier ne doit-il pas être considéré comme un ermite en pleine contemplation ?

6.1. LA LITTÉRATURE ESPACE DE RÉCLUSION.

6.1.1. L'écriture : conversion de l'écrivain

Dans les trois romans que nous étudions, les auteurs font du désert l'espace dans lequel leurs héros se retirent afin de mener une existence diamétralement opposée à celle qu'ils ont vécue antérieurement. Ces derniers deviennent des reclus, des moines, des ascètes, après avoir connu une existence très souvent marquée par l'excès de plaisirs ou d'autres attractions dites mondaines. À la suite de toutes ces mutations dans la vie de ces personnages, nous dirons avec Françoise Laure : « D'après la valeur première du verbe *converter* en latin, suivi de *ad* et de l'accusatif, *convertir* désigne ici un changement d'orientation et un retournement qui intéresse l'être entier, *metanoïa* et *epistrophê* »⁴⁷³

Dans ce travail, à la lumière de ces romans, nous nous sommes attaché à montrer que cette réclusion avait pour préalable un appel divin et que c'est par la suite, et au prix de nombreux sacrifices dans cet espace qu'est le désert, que l'ermite atteignait sa plénitude. Dans le présent chapitre, il s'agira de voir que l'espace littéraire, à l'instar du désert, exige de l'écrivain un certain nombre de renoncements pour devenir à son tour le lieu d'un accomplissement. En d'autres termes, l'écrivain ou, plus précisément, le romancier doit réaliser des transformations dans sa vie afin de parvenir à publier ses œuvres.

⁴⁷³ Laure (Françoise), « La Conversion dans la Vie de sainte Marie l'Égyptienne de Rutebeuf », in *La Conversion, La machette revue de littérature comparée*, n° 3, Montpellier, 2004, p. 121.

L'inspiration : un appel pour l'écrivain ?

Pour devenir moine, il est nécessaire de recevoir un appel divin, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Dans les romans, cet appel s'est parfois produit de manière extraordinaire voire prodigieuse tant le raisonnement humain semble dépassé par la force des événements. C'est tout particulièrement le cas du personnage de Marie chez Chédid et chez Lacarrière. Cette incapacité du personnage à franchir une porte grandement ouverte peut apparaître à tous comme le fruit d'une imagination fictionnelle des auteurs, alors que cette expérience ne semble pas avoir été contestée dans le temps. Nous convenons que cela a profondément participé à la construction de l'expérience de Marie en mythe de « la sainte prostituée ». Dans l'article que nous venons de citer, F. Laurent qualifie d'ailleurs d'hyperbolique la conversion, sinon la vie de Marie. Pourtant, nous retiendrons particulièrement que c'est ce prodige qui a transformé sa vie. C'est à partir de cet instant que le personnage prend sur lui la décision de changer de vie, de quitter la courtoisie pour se laisser guider par Le Seigneur, ce qui donne tout son sens à cette affirmation de J.-L. Blaquart : « Se convertir, c'est rompre avec un modèle culturel, mais c'est aussi, indissociablement, adhérer à un autre, au nom duquel s'effectue le changement »⁴⁷⁴. En effet, dans le récit de Chédid, Marie va rompre avec son passé de courtisane, de prostituée, qui s'inscrit dans une tradition familiale, pour devenir une « anachorète éprise d'absolu ». De la même façon, dans ce point, nous voulons voir si le romancier lui-même, pour les besoins de son entreprise scripturale n'est pas soumis à la même nécessité. En d'autres termes, pour écrire, ne doit-il pas être appelé à faire preuve de renoncement ? Tout le monde peut devenir moine, tout comme tout le monde peut devenir écrivain, à condition, semble-t-il, de consentir aux sacrifices que cela comporte. Force est ce pendant de constater que tout le monde ne devient pas écrivain ou moine, même quand le désir de devenir l'un ou l'autre habite un homme ; une autre force est en jeu, l'appel de dieu pour le moine et donc l'inspiration pour l'écrivain.

Parmi les différentes définitions de ce terme, le Larousse dit : « Enthousiasme, souffle créateur qui anime l'écrivain, l'artiste, le chercheur : Chercher l'inspiration »⁴⁷⁵. L'inspiration est donc un transport qui touche un écrivain à un moment ou à un autre. Dans *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain* V, il nous est également donné à lire ce qui suit : « Le langage courant appelle inspiration l'illumination de l'artiste qui crée, en tout domaine. L'inspiration est aussi

⁴⁷⁴ Blaquart (Jean-Luc), « Nos traditions de conversions approche philosophique et théologique », in *La Conversion religieuse*, Paris, Imago, 2000, p. 17.

⁴⁷⁵ *Le Petit Larousse illustré*, 2011.

l'âme de la découverte scientifique »⁴⁷⁶. Dans ces deux définitions, nous voyons transparaitre une dimension mystique dans le geste créatif, qu'il soit artistique ou scientifique ; l'inspiration est présentée comme une illumination alors même que nous savons que ce dernier mot renvoie inéluctablement à celui de révélation. Le moine, nous l'avons dit, reçoit un appel et c'est au travers de cet appel que lui est révélée la direction à donner à son existence. Le personnage de Marie n'entend-il pas une voix qui lui dit : « Si tu passes le Nil, tu y trouveras le repos »⁴⁷⁷ ? De même, pour créer, le romancier doit être saisi par cette lumière créatrice. Les trois auteurs montrent par le biais de leurs personnages qu'après cet appel, il revient au moine ou à l'ermite de répondre à l'appel et de réaliser sa révélation. Nous voyons les moyens mis en place par les différents personnages pour atteindre cette réalisation voire à dépasser l'objet de leur présence au désert. Nous l'avons déjà dit, Macaire finit dans un oubli total. Pour l'écrivain, les choses ne fonctionnent pas si différemment que ça puisque, après l'illumination initiale, il doit pouvoir compter sur son imagination pour donner forme à cette force créatrice qu'est l'inspiration. L'imagination permet à l'écrivain de donner une forme à cette inspiration. En clair, en sus de l'inspiration, le poète doit être habité d'une imagination fertile, car c'est par elle qu'il parvient à atteindre son but. En parlant de l'inspiration, Weyergans dit : « L'imagination, fonction aveugle mais indispensable, source fondamentale »⁴⁷⁸. Pour le romancier, l'imagination est indispensable au point où dans le même roman, il suggère de craindre l'illumination, l'enthousiasme en un mot l'inspiration : « Je n'oublierai jamais mon voyage au Japon. Emporté par l'enthousiasme, j'écrivis une carte postale envoyée de Kyoto : "Le Japon casse ma vie en deux." L'enthousiasme est à éviter dans les romans. Rien ne se démode plus vite. Se mettre à écrire avec enthousiasme devrait suffire. »⁴⁷⁹. Cette distance avec l'inspiration naît sans doute du fait que pour lui, il est impératif de prendre la mesure de cet enthousiasme en y apportant ce qui finalement va constituer la particularité du romancier, du poète. Ceci explique par ailleurs pourquoi cet écrivain, dans de nombreux romans, revient très souvent sur la difficulté ou plutôt sur le manque d'inspiration, aussi appelé le syndrome de la page blanche, que connaissent tous les écrivains.

Tel est notamment le cas dans les romans où il prend pour narrateur un écrivain. François dans *Trois jours chez ma mère* se trouve acculé par ses éditeurs, qui attendent chaque année un nouveau roman de lui ; Eric Wein, dans *Je suis écrivain*, est confronté à la même difficulté. Le romancier va toutefois se démarquer de l'attitude érémitique ou monacale fondée sur la

⁴⁷⁶ Jacquemet (Gabriel), et ali., *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, v, Gibier-Interraciale*, Paris, Letouzey et Ané, 1962, p. 1912.

⁴⁷⁷ Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1984, p. 138.

⁴⁷⁸ Weyergans (François), *Je suis écrivain*, Paris, Gallimard, 1989, p. 67.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 132.

claustration, le cloisonnement, en enrichissant son imagination par le spectacle qu'offre le monde.

Une fois de plus, nous allons recourir à Weyergans pour illustrer cette démarche de l'écrivain : « Son nouveau livre sera bientôt en librairie. Il met du temps à écrire : il faut dire qu'il passe plus de temps à se promener qu'à rédiger. S'il ne se promenait pas, comment ferait-il pour renouveler son stock d'idée ? »⁴⁸⁰ Cette interrogation d'Eric Wein met en lumière la nécessité du poète de fertiliser son imagination en allant au contact du monde, en lisant les récits de la vie quotidienne des personnes de toutes sortes. Si pour nombre d'écrivains, cette lecture du spectacle qu'offre le monde se traduit par des notes consignées dans un carnet, pour beaucoup d'autres, le plus important des carnets reste leur mémoire. Lacarrière en offre une parfaite illustration, lui qui a pu donner ce titre fort évocateur : *Un jardin pour mémoire*, à un livre où le romancier replonge dans son adolescence pour montrer comment la guerre l'a changé, comment l'adolescent a été transformé en adulte par la guerre et son cortège de malheurs.

Au regard de ce qui précède, dans les trois romans, il est permis de considérer que le désert constitue une représentation de l'espace littéraire puisque pour les écrivains, écrire c'est toujours déjà recourir à une force supérieure, que nous avons appelée l'inspiration et qui est par ailleurs une : « Influence divine ou surnaturelle, par laquelle l'homme aurait la révélation de ce qu'il doit faire, dire, penser... »⁴⁸¹. Mais, comme nous l'avons montré, l'écrivain ne se contente pas de l'inspiration, puisqu'il ne recourt pas seulement à l'imagination et à la mémoire qui peuvent, il convient aussi de le dire, relever de la recherche. Pour autant, il ne s'agit évidemment pas de regarder le moine comme un simple exécuteur de l'appel divin. Tout comme l'écrivain, le moine et l'ascète sont aussi des chercheurs, des « chercheurs d'absolu » comme le dit un titre de T. Monod. Il y a donc bien une analogie entre le désert et la littérature, liée aussi à la nécessité pour l'écrivain de se plonger dans la solitude pour produire.

La solitude une nécessité pour l'écrivain

Dans cette société qui est la nôtre, l'échange et particulièrement la communication sont très abondantes. Dans ce travail, nous avons déjà parlé de la place qu'occupe la parole dans cette société. C'est cette hyper communication qui, par ailleurs, fait de la solitude une attitude perçue

⁴⁸⁰ Weyergans (François), *op.cit.*, p. 61.

⁴⁸¹ *Le Lexis, Le Dictionnaire érudit de la langue française*, Larousse, 2009.

aujourd'hui comme négative. Il ne s'agit pas pour autant de célébrer cette attitude qui est, nous le savons, porteuse de souffrances. De ce fait, l'objet est de voir comment la solitude peut, à l'inverse de ce que pense le commun des mortels, être source de création et se révéler fertile. Dans les romans que nous étudions, les moines, les ascètes quittent le monde ; ils se retirent soit dans des lieux clos, soit dans le désert afin d'être attentifs à la volonté de Dieu. À travers l'expérience ascétique, les écrivains peignent une autre vision de la solitude. En effet, ils ne cherchent pas à se marginaliser ou à s'isoler des autres. Au contraire, il est plus question dans cette démarche de vivre ses convictions, comme le montre bien cet extrait :

Le solitaire par vocation n'est jamais indifférent aux autres, l'ermitte chrétien n'est pas réellement coupé de la société, encore moins de l'église. Son choix se porte sur une certaine façon de vivre son rapport aux autres, et d'interpréter son rôle dans la communauté des hommes et des croyants. Conscients des méfaits d'une solitude absolue, les anachorètes d'Égypte reconnaissaient la nécessité de communiquer entre eux⁴⁸².

Les ermites ne sont donc pas totalement coupés du contact avec les humains, même quand ils passent des années entières sans en croiser un, comme cela se produit pour le personnage central de l'œuvre de Lacarrière. Cet auteur revient d'ailleurs sur l'expérience hors des villes des Gnostiques dans ce roman et montre une vie communautaire particulière. Le cénobitisme pachômien qui est aussi abordé dans les trois romans illustre cette existence communautaire dans la quête de l'absolu, atteint par le biais de la solitude. Autrement dit, si notre époque perçoit généralement la solitude comme une pathologie, comme une menace, c'est surtout parce que l'homme a aujourd'hui tendance à se retrouver seul même au milieu des autres ; or dans ce cas spécifique, il s'agit à notre sens plus d'isolement que de solitude. Ainsi vue, la solitude de notre temps est presque toujours subie : elle apparaît comme une marginalisation d'autrui, alors même que le monde se trouve dans une ère d'ouverture sans précédent, dans cette hyper communication qui est censée briser les distances, les barrières ethnico-culturelles...

Dans son ouvrage consacré à l'histoire de la solitude, G. Minois dit : « La solitude des siècles passés était la solitude du désert, l'isolement physique. La nouvelle solitude est la solitude au sein de la foule, solitude d'autant plus insidieuse qu'elle est refoulée. La société

⁴⁸² Mathon, (Gérard) et ali. *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, XIV, Sida-Timothée Aelure*, Paris, Letouzey et Ané, 1996, p. 256.

contemporaine, qui fait tout pour la camoufler, ne cesse en fait de l'accentuer »⁴⁸³. La solitude aujourd'hui apparaît comme une invention de la société de consommation qui ne cesse de pousser l'homme dans un isolement assourdissant tant elle produit l'illusion à ce dernier d'être toujours parmi les autres. Cet état de fait résulte notamment de l'apparition des nouveaux outils de communication ; Minois pense en effet que le monde contemporain, tourné vers le progrès des technologies de la communication, a produit cette situation qu'il ne cesse de consolider. Certes, la solitude mise en évidence dans les trois romans peut à juste titre être perçue comme une entreprise narcissique, dans la mesure où l'ermite prend une véritable distance avec son ancienne existence pour donner la primauté à son nouveau dessein. Cet aspect se donne à lire dans certains échanges qu'a le personnage de Macaire avec les personnes de son passé : « Il vivait là depuis quatre ou cinq mois quand son frère cadet Amoun, qui pensait encore que la lune était l'œil du dieu borgne Horus, retrouva sa trace. Il espérait que Macaire le nourrirait et l'abriterait. Il était prêt à se convertir au besoin et à devenir moine, pour échapper à l'esclavage. Macaire le renvoya »⁴⁸⁴. Mieux encore, la conversation qu'il a avec son ami d'enfance devenu ânier montre que l'ascète révoque la filiation terrestre et met en avant le lien avec Dieu. Mais qu'à cela ne tienne, nous ne partageons pas nécessairement l'assertion freudienne selon laquelle : « L'ermite tourne le dos à ce monde, il ne veut plus rien avoir à faire avec lui »⁴⁸⁵. Ce repli sur soi peut donc apparaître narcissique au non croyant en ce sens qu'il suscite chez ce dernier une lecture de la négation du rapport social. Ce n'est pourtant pas le cas : cette attitude n'est qu'un moyen pour l'ascète de fertiliser dans le royaume des cieux l'appel terrestre.

Comme nous venons de le voir avec Minois, la solitude des hommes du désert ne doit pas être considérée comme une forme d'isolement, mais comme une quête de communion avec Dieu. Les moines ne peuvent pas espérer suivre Dieu en étant sans cesse dans le bavardage. Aujourd'hui encore, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les moines recherchent le silence et pour cela, ils fuient les villes pour s'enfermer dans la solitude des monastères. La solitude, même aujourd'hui, dans un monde où règnent les nouvelles technologies de la communication, n'est pas qu'une menace ni une maladie : elle est aussi régénérescence, ressourcement, renouvellement de soi. L'écrivain, à l'instar de l'ermite, a besoin de se mettre à distance de l'agitation, de s'enfermer sur lui-même, de fuir le bruit assourdissant du monde pour parvenir à produire. Cette solitude n'est donc pas celle qui est imposée, subie. Elle relève d'une démarche que nous qualifierons de cathartique, du fait qu'elle permet à l'artiste de se dépasser,

⁴⁸³ Minois (Georges), *Histoire de la solitude et des solitudes*, Paris, Fayard, 2013, p. 449.

⁴⁸⁴ Weyergans (François), *Macaire Le Copte*, op.cit., p. 22.

⁴⁸⁵ Freud (Sigmund), *Le Malaise dans la culture*, in *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 1994, t. 18, p. 285.

de créer. Si l'ermite fuit le monde, c'est aussi parce que ce dernier rend difficile sa concentration ; il n'en va pas différemment de l'écrivain : « Avant, je veux et je dois finir mon livre. Et ne pas m'endormir en pleine nuit ! Mes nuits ne sont pas faites pour dormir. C'est le seul moment où mon entourage humain et canin m'autorise à travailler »⁴⁸⁶. Ce propos du narrateur écrivain de *Je suis écrivain* montre en effet la nécessité pour l'écrivain de se trouver à certains moments face à lui-même. Au regard de ceci, l'écriture est une entreprise solitaire sinon narcissique, puisqu'elle exige quasiment le poète à vivre un temps soit peu hors de la société afin de soliloquer devant sa page blanche.

Dans son étude sur Jean-Pierre Camus, Baecque aborde d'ailleurs cette dimension de l'écriture en évoquant la volonté de l'évêque de garder ses écrits rien que pour lui-même : « Par l'image du lieu clos et nombre du cabinet, nous dit-elle, ce récit rétrospectif matérialise, dans son prolongement métonymique, l'idée de for privé, de retrait intérieur. Et, ce faisant, il représente l'écriture du livre comme une expérience proprement narcissique, d'entretien de soi à soi »⁴⁸⁷. La solitude de l'écrivain ici n'est pas une solitude qui résulterait d'une incapacité à communiquer, mais celle qui relève de la méditation, qui est en somme une forme de retraite spirituelle. L'espace littéraire ou, du moins, la production littéraire, fait de l'écrivain un être souvent en conclave avec lui-même. Se replier dans la perspective de donner naissance à une œuvre poétique fait que le poète est un solitaire. Ecrire étant une démarche personnelle, voire narcissique, l'espace littéraire tient là encore une similitude avec le désert qui, dans les trois romans que nous abordons, est le lieu où le narcissisme érémitique se déploie. De plus, le narcissisme de l'écrivain, à l'instar de celui de l'ermite, ne répond pas à une volonté de raturer le monde, de l'effacer complètement ou de le nier. Au contraire, l'écriture est un acte de partage. Baecque après avoir observé cette dimension narcissique du geste scriptural, décèle aussi derrière ce même geste un désir de l'effacer : « Elles se donneraient à lire comme les indices, dans le présent de l'énonciation, d'une tentative d'éviction du narcissisme inhérent à l'acte même d'écrire, et d'un effort pour faire de l'écriture le lieu d'une expérimentation de l'amour de soi »⁴⁸⁸. En somme, l'écriture romanesque est préalablement une démarche individuelle, personnelle, voire narcissique. Il en va d'ailleurs de même pour l'écriture d'une manière générale : qu'elle soit poétique, philosophique... l'écriture est avant tout une entreprise qui suppose, au moins pour un temps, la solitude, ce que soulignait déjà Montaigne à son époque :

⁴⁸⁶ Weyergans (François), *Je suis écrivain*, op.cit., p. 37-38.

⁴⁸⁷ Baecque (Sylvie Robic de), *Le Salut par l'excès, Jean-Pierre Camus (1584-1652), la poétique d'un évêque romancier*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 33.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 48.

C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée que je ne m'y suis proposée aucune fin, que domestique et privée. Je n'y ai eu nulle considération de ton service, ni de ma gloire. Mers forces ne sont pas capables d'un tel dessein. Je l'ai voué à la commodité particulière de mes parents et amis : à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bientôt) ils y puissent retrouver aucun traits de mes conditions et humeurs, et que par ce moyen ils nourrissent plus entière et plus vive la connaissance qu'ils ont eue de moi. Si c'eût été pour rechercher la ferveur du monde je me fusse mieux paré et me présenterais en une marche étudiée. Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice car c'est moi que je peins. Mes défauts s'y liront au vif, et ma forme naïve, autant que la révérence publique me l'ont permis. Que si j'eus été entre ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de nature, je t'assure que je m'y fusse très volontiers peint tout entier, et tout nu. Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre : ce n'est pas raison que tu emploies ton loisir en un sujet si frivole et si vain. Adieu donc, de Montaigne, premier de Mrs mille cinq cent quatre vingt⁴⁸⁹.

Ce propos qui ouvre le livre premier des *Essais* de Montaigne apparaît comme un retour sur soi. L'écriture a été pour l'essayiste une occasion de se peindre, de parler de lui. Pourtant, ce qui au premier abord constitue une démarche apparemment narcissique, est par la même occasion un chemin de partage. Les amis et la famille sont pour lui les principaux bénéficiaires de cet échange, de cette peinture de soi d'où le lecteur pourrait apparaître exclu. Mais en consacrant cette ouverture à ce lecteur oublié, Montaigne écrit déjà pour être lu par cet inconnu. En s'adressant à lui ainsi, il le convie tacitement à saisir le projet qui est le sien. En clair, il est vrai qu'écrire est d'abord un acte individuel, personnel, puisque tous les écrivains affirment le faire d'abord pour eux-mêmes : « J'écrivais pour moi, pour savoir si, oui ou non, j'en étais capable »⁴⁹⁰ laisse entendre J. Echenoz. Pourtant, derrière cette expression personnelle se dégage tout de même une volonté de partage dès l'instant où la production est lancée. La transformation en produit culturel de ce qui est personnel suppose à notre sens un désir de témoignage à travers cette expérience privée. Ceci, une fois encore, nous renvoie à l'existence en dehors du monde des moines et ermites qui, à tout prendre, sont dans une posture de partage, puisque l'idéal qui est le leur consiste à voir le monde changer.

⁴⁸⁹ Montaigne (Michel de), *Essais*, I, Paris, Imprimerie Nationale Editions, 1998, p. 45.

⁴⁹⁰ Echenoz (Jean), *Je m'en vais*, suivi de *Dans l'atelier de l'écrivain*, Entretien réalisé par G. Winter, P. Griton et E. Barthélémy, Paris, Editions de Minuit, 1999, p. 241.

L'atelier de l'écrivain : une image du désert ?

Dans sa quête d'une relation privilégiée avec Dieu, l'ascète se retire du monde et des hommes et choisit de s'enfermer dans le désert afin de mener à bien sa quête. Cette retraite, dans les trois romans, se prolonge dans le désert et donne lieu à l'évocation de certains espaces spécifiques. C'est ainsi que Chédid, par exemple, loge Andros et Athanasia dans une grotte, alors que Weyergans, pour sa part, conduit son héros dans des hypogées. Pour ces personnages, ces lieux revêtent un aspect tout à fait particulier puisqu'ils y vivent, y méditent, y recherchent le Christ, mais encore s'y isolent résolument du monde.

Dans une scène de *Macaire Le Copte*, le lecteur peut voir comment la porte de l'hypogée du personnage principal est transformée en une sorte de parloir. C'est aussi le lieu qui permet à Macaire de ne pas repartir dans son passé en permettant l'accès de ce sanctuaire à sa mère. Ces lieux sont pour ces hommes non seulement des espaces où ils sont soumis à la tentation, mais aussi et particulièrement ceux à partir desquels se fait leur fortification et leur édification. De fait, ici, il s'agit de savoir si dans le cas de l'écrivain, le travail d'écriture est possible dans tous les milieux qui s'offrent à lui ? En lisant ce propos du narrateur de *Trois jours chez ma mère* : « Je regrette la pièce où j'ai fini d'écrire tous mes livres »⁴⁹¹, la réponse à notre interrogation est claire. Le travail d'écriture nécessite des conditions de concentration qui soient favorables et qui d'une certaine manière, peuvent stimuler l'imagination. Dans ce propos, ce lieu l'écrivain le désigne sous le vocable de pièce. Ici, nous l'appellerons atelier, en référence en effet à l'espace de création d'un artiste que J. Blanc et F. Jaillet définissent comme suit :

L'atelier est un lieu ambivalent, comme l'indiquent d'ailleurs les mots qu'utilisent les historiens de l'art anglophones pour en parler. Certains évoquent le mot de studio pour faire référence au studium et au studiolo. L'atelier est ainsi assimilé à un espace d'étude, c'est-à-dire au lieu de construction d'un savoir, d'une culture fondée sur le libre exercice de l'intelligence. D'autres, au contraire, parlent de l'atelier comme d'un workshop, un terme qui, lié à l'allemand werkstatt, au néerlandais werkplaats, mais aussi à l'italien bottega (qui évoque le français boutique), valorise la dimension manuelle et marchande de l'atelier. C'est un lieu où l'on travaille (work), et où, éventuellement, on vend ses œuvres en « faisant boutique » (shop). Les mots français le disent encore : l'atelier, dérivé du terme d'astelle

⁴⁹¹ Weyergans (François), *Trois jours chez ma mère*, *op.cit.*, 2005, p. 92.

(« petit morceau de bois ») désigne au XVI^e siècle un « tas de bois », puis le lieu de production des artistes⁴⁹².

Au regard de cette définition et au regret déjà annoncé par le personnage de Weyergraf dans le propos cité plus haut, l'écrivain est un artiste et, comme tout artiste, il a besoin d'avoir un espace qui soit le sien, où il développe des réflexes particuliers.

Sans faire de l'atelier un lieu ésotérique, il doit bien être considéré comme un sanctuaire⁴⁹³ dans lequel se déploie l'imagination créatrice de l'artiste. Ici, l'automatisme, les gestes itératifs relèvent en effet du quotidien et donc des habitudes de l'artiste, de l'écrivain. Pour certains, la moindre intrusion, le moindre changement peut revêtir des conséquences fâcheuses. Nous pensons particulièrement à la capacité de concentration lorsque qu'il y a un déplacement d'objet. À ce propos, Weyergans nous offre une fois encore une illustration du rapport quasi charnel qu'un écrivain peut avoir avec son atelier :

Pour lui, c'était un martyre de voir ses invités dans les pièces où il travaillait et rangeait ses affaires. Il lui fallait ensuite des heures pour réussir à se concentrer de nouveau dans son propre appartement où d'autres étaient venus le distraire de ses pensées et avaient laissé, comme autant d'effluves magnétiques, les traces de leurs préoccupations qui n'avaient souvent rien de commun avec les siennes⁴⁹⁴.

L'auteur montre à travers ce propos que l'espace de création est pour lui un espace exclusif, où seul lui-même doit avoir accès ; c'est aussi ce que disent J. Blanc et F. Jaillet en parlant de l'atelier de Vinci :

Y entrer, c'est tenter de pénétrer dans les arcanes d'un espace que le maître a presque toujours cherché à dissimuler aux yeux des curieux, n'ayant eu de cesse de se prémunir contre tout ce qui pouvait l'écarter de ses travaux et de ses réflexions et conservant au cœur de ses nombreux carnets les secrets de sa savantes peinture et de sa pensée artistique⁴⁹⁵.

L'atelier est un lieu individuel, personnel, ce que rappelle cet extrait de *Je suis écrivain*. Mieux encore, il revêt une portée que nous qualifierons de mystique chez Vinci, tant son antre

⁴⁹² Blanc (Jan) et Jaillet (Florence), *Dans l'atelier des artistes, les coulisses de la création de Léonard de Vinci à Jeffe Koons*, Paris, Beaux-Arts, 2011, p. 7.

⁴⁹³ Ce terme est à entendre dans le sens de cette définition : « Le sanctuaire est un endroit sacré séparé de l'espace profane marqué par les activités ordinaires de l'existence » (cf. *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, XIII, *Rites-Sida*, p. 796).

⁴⁹⁴ Weyergans (François), *Je suis écrivain*, *op.cit.*, p. 123.

⁴⁹⁵ Blanc (Jan), Jaillet (Florence), *op.cit.*, p. 19.

est quasi impénétrable pour tout étranger. Ces deux extraits, en plus de montrer que l'atelier est ou doit être un sanctuaire, permettent surtout de constater que pour les artistes, l'intrusion, la violation de cet espace est démobilisatrice et éloigne généralement des préoccupations fondamentales, c'est-à-dire celles qui relèvent directement de la production artistique.

Dans le roman de Chédid, le vieil ermite Macé reçoit Thémis et les trois femmes dans une grotte constituée de différentes cavités, qui permettent d'établir une certaine intimité entre les occupants. La romancière, à travers cette division de la grotte, montre la nécessité de l'inviolabilité de l'espace privé du vieil homme, qui apparaît ici comme l'image de l'artiste, représenté juste auparavant dans son atelier. En effet, même en recevant des visiteurs, celui-ci se doit de conserver inviolé son espace de méditation, de concentration. En un mot, cet espace qui, à un moment ou à un autre de la journée, lui permettra de mener à bien son travail, doit rester privé. Au regard de ceci, nous voyons une fois de plus comment le désert sert de prétexte aux romanciers pour peindre l'espace littéraire. La production romanesque et, plus généralement, littéraire, implique la création d'un microcosme propre à l'écrivain, un espace interdit aux intrus du fait que ces derniers y apportent leurs préoccupations et les odeurs tentatrices de l'extérieur, ce qui a pour conséquence d'éloigner l'artiste de son travail.

6.1.2. La retraite spirituelle : une quête de transcendance

La retraite spirituelle est une démarche au cours de laquelle un homme se retire du reste de la société afin de s'interroger sur le sens même de son existence, sur la direction à donner à celle-ci. D'une manière générale, elle est une entreprise propre aux milieux religieux et se définit ainsi qu'il suit : « Période de temps durant laquelle des fidèles se retirent, sinon de leurs demeures, du moins de leurs occupations habituelles, pour réfléchir sur leurs devoirs envers Dieu et prier »⁴⁹⁶. Toutefois, la retraite spirituelle est une démarche qui se généralise de plus en plus, à tel point que les non-croyants aussi trouvent en elle des réponses aux interrogations engendrées par leurs situations. Cet engouement autour de la retraite spirituelle naît sans doute des bénéfices que procurent le retrait, la méditation et l'introspection ; c'est ce qu'Albert Mun ne manque d'ailleurs pas de révéler, lorsqu'il dit :

⁴⁹⁶ Jacquemet (Gabriel), et ali., *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, IV, Elsbaan-Gibbons*, Paris, Letouzey et Ané, 1956, p. 910.

Nul, s'il n'en a fait l'expérience, ne sait ce que valent trois jours passés dans la méditation, arrachés au bruit, à l'agitation, au souci des affaires... J'ose affirmer qu'il n'y a pas, pour la vie privée comme pour la vie publique, pour les devoirs de la famille comme pour les fonctions sociales, pour les hommes d'Etat comme pour le simple particulier, de forte et de plus salubre préparation⁴⁹⁷.

La retraite n'est certes pas une finalité en soi, mais elle offre l'opportunité à tous ceux qui s'y essaient, de se préparer à conduire autrement leur existence. Il s'agit particulièrement de se renouveler, de « recharger les batteries » pour mieux aller de l'avant. Le propos de Mun le montre clairement, toute personne quelle qu'elle soit, trouverait dans cette entreprise une pleine satisfaction. L'écrivain à cet effet n'est donc pas une exception, à ceci près que la posture scripturale pourrait déjà être considérée en elle-même comme une retraite spirituelle : il convient en effet de se demander dans quelle mesure le romancier n'est pas en fait un reclus.

L'écriture : un renoncement de soi

Ces quelques définitions de la retraite spirituelle font ressortir clairement l'idée d'un renoncement à soi-même et à ses habitudes, au moins de façon temporaire, dans la perspective d'accomplir un changement dans sa manière d'être au monde, à autrui et à soi-même. Cette entreprise présente ainsi une double dimension, d'abord spirituelle et ensuite sacrificielle. La retraite revient toujours, un tant soit peu, à modifier ses habitudes, notamment en ce qui concerne l'alimentation et les autres privations nécessaires à ce moment. Comme le laisse entendre A. Gamichon : « Le silence, l'acte conscient, la lecture d'un texte spirituel, une nourriture frugale..., tout cela constitue une véritable ascèse pour nous qui sommes habitués aux gratifications immédiates et dopés aux performances sociales ! »⁴⁹⁸. Ecrire ne consiste certainement pas à prendre une distance avec tout ce qui est commun, habituel, contrairement à la ce qui nous est dit ici de la retraite, mais l'acte d'écrire implique bien un renoncement aux satisfactions immédiates, notamment sur le plan matériel. En effet, la création en général, la création littéraire dans le cas qui nous préoccupe, relèvent particulièrement des plaisirs de l'esprit. Or, ce type de plaisir implique pour le sujet créateur de reléguer au second plan toute satisfaction charnelle, afin de

⁴⁹⁷ Mun (Albert Comte de), *Cité dans Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, IV Elesbaan-Gibbons*, Paris, Letouzey et Ané, 1956, p. 913.

⁴⁹⁸ Gamichon (Alain), Cité par Mazelin-Salvi (Flavia), *Faire une retraite spirituelle chez soi*, www.psychologies.com

laisser libre cours à l'esprit. Sacrifices qui se donnent clairement à lire dans cette exclamation du narrateur des *Marches de sable* : « Souvent l'écriture résiste, la feuille blanche me rejette, les mots refusent de s'y laisser piéger. Quel désir alors de s'y soustraire, d'échapper à cette besogne ardue, de fuir dans des plaisirs plus légers ! »⁴⁹⁹. En traitant de la place prépondérante qu'occupe l'atelier dans l'activité créatrice, cela nous aura permis de comprendre que c'est dans cet espace que l'artiste se soustrait, qu'il renonce à lui-même pour laisser son imagination le conduire. Il se dégage de fait une distinction entre un « moi » qui se voudrait général, et, un « moi » créateur. Celle-ci résulte du fait que pour l'écrivain tout comme pour l'artiste en général, c'est ce dernier « moi » qui fait abstraction des satisfactions immédiates et surtout, qui se préoccupe exclusivement de la création artistique. La dimension sacrificielle de la retraite spirituelle que met en évidence Gamichon apparaît clairement comme le quotidien de ce « moi » puisqu'il est toujours en pleine ascèse. Ce qui conduit d'ailleurs Weyergans à comparer la vie du poète à un chemin de croix : « J'aurais plutôt comparé la vie du poète à un chemin de croix,- Un chemin de croix permanent. »⁵⁰⁰ En utilisant l'adjectif « permanent », le romancier voudrait surtout insister sur le caractère continu du labeur de l'écrivain. Aussi, nous lisons dans cette comparaison les difficultés de l'activité scripturale et donc la nécessité pour tout écrivain de se renouveler. Dans un autre roman, il affirme aussi : « Le travail intellectuel se paye en renonçant à des satisfactions immédiates »⁵⁰¹. Ce qui revient à dire qu'écrire est pour lui une retraite spirituelle, un repli sur soi-même. Le renoncement monastique est empreint d'un désir d'accomplir sur terre la volonté divine. Volonté qui invite l'homme à ne point se conformer au monde : « Je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu, à offrir vos corps comme un sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu, ce qui sera de votre part un culte raisonnable. Ne vous conformez pas au siècle présent, mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable et parfait »⁵⁰² dit l'apôtre Paul aux Romains. Ce qui apporte une dimension sacrée à l'entreprise monacale. Dans le même ordre d'idée, l'écrivain, dans ces trois romans, semble lui aussi investi d'une mission sacrée : celle de révéler au monde le Message.

Cette fonction s'inscrit dans une tradition littéraire ; cette vision de l'écriture, en particulier, prolonge celle des écrivains de la période symboliste. Dans son article consacré aux prophètes de la Bible dans l'œuvre d'André Gide, J.-M. Wittmann constate par exemple que

⁴⁹⁹ Chédid (Andrée), *Les Marches de sable*, *op.cit.*, p. 245.

⁵⁰⁰ Weyergans (François), *Je suis écrivain*, *op.cit.*, p. 23.

⁵⁰¹ Weyergans (François), *Trois jours chez ma mère*, *op.cit.*, p. 96.

⁵⁰² *Nouveau Testament*, Romains, XII, 1.

pour Gide, l'écrivain, à l'image de Jean le Baptiste, est une « voix qui crie dans le désert ». Dans l'écriture gidienne, l'image du prophète devient ainsi métaphorique de celle de l'artiste : « En représentant l'artiste nous dit-il, sous les traits de Moïse et de Jean Baptiste, Gide opère donc d'abord une sacralisation de la figure de l'artiste et de la vocation littéraire »⁵⁰³. Si l'écrivain, l'artiste, est sacralisé, cela ne revient-il pas aussi à dire qu'il a au préalable répondu à l'exhortation paulinienne du renoncement au monde et par extension à soi-même ? Ce renoncement, un écrivain comme Gide en affirme haut et fort la nécessité, dans *Le Traité du Narcisse* : « L'artiste et l'homme vraiment homme, qui vit pour quelque chose, doit avoir d'avance fait le sacrifice de soi-même »⁵⁰⁴. Autrement dit, nous voyons que Gide, comme plus tard Weyergans, conçoit l'espace littéraire comme un espace de renoncement de soi-même.

Plus généralement, la représentation de l'ermite dans les trois romans étudiés dans cette thèse peut aussi être considérée comme le moyen pour les romanciers de proposer une réflexion sur la vocation littéraire et sur l'acte d'écrire. Leurs personnages refusent le monde et ses avanies, qu'ils dénoncent en se retirant de celui-ci. Le romancier, en proposant le récit d'une retraite, alerte la société sur la nécessité de donner une autre orientation aux vies de ses contemporains. Andrée Chédid ne fait-elle pas des trois femmes de son récit des survivantes qui doivent encore traverser le temps ? « Pour moi, ces trois femmes auront fortement survécu. Je souhaite qu'elles survivent encore. Encore et plus loin, pour d'autres. Qu'elles rejoignent l'avenir tourmenté ou paisible. Qu'elles se mêlent à la cohorte des vivantes, des vivants. Tous et toutes mortels »⁵⁰⁵. Telle est donc là la mission de l'écrivain : donner au monde des personnages qui serviraient de modèles, ou pourquoi pas d'anti-modèle, comme peut l'être Bisa.

L'écriture, une quête de transcendance

Nous venons de voir que l'écrivain, à l'exemple de Gide, attribue fréquemment à l'artiste des traits prophétiques. L'écriture, de ce fait, apparaît à la fois comme le sujet et comme l'objet d'une révélation. Reste que les prophètes dans la Bible font toujours l'objet d'une conversion, qui les conduit à passer d'une vie très souvent extrême à une autre vie extrême. Dans sa typologie des conversions, Blaquart montre que se convertir, d'un point de vue biblique, c'est

⁵⁰³ Wittmann (Jean-Michel), « L'écrivain au désert : Gide et les prophètes de la Bible », in J.-M. Wittmann (éd.), *Gide et la Bible*, actes de la journée d'étude de Metz (mai 2013), *Bulletin des Amis d'André Gide* n° 179-180, juillet-octobre 2013, p. 9-109.

⁵⁰⁴ Gide (André), cité par Wittmann (Jean-Michel), *ibidem*.

⁵⁰⁵ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 13.

toujours commencer par répondre à un appel : « Se convertir, c'est dans la Bible se tourner vers quelqu'un qui a parlé et, ce faisant, rompre avec des attachements idolâtriques »⁵⁰⁶. Et les romanciers nous montrent aussi que leurs personnages répondent à l'appel du désert. Cet appel, ou cette conversion, conduit le converti ou l'appelé à transcender son existence, à dépasser sa seule volonté pour laisser sourdre celle du Seigneur. Si la transcendance consiste donc à excéder le domaine temporel, nous comprenons comment les prophètes, les ermites y parviennent puisqu'ils sont sous le sceau de l'Être transcendant Lui-même. En revanche, il convient de se demander en quoi écrire peut constituer un acte de transcendance.

En évoquant les difficultés relatives au processus d'écriture, les romanciers que nous étudions mettent en évidence les efforts que nécessite cette entreprise. Aussi, si nous revenons à l'exemple de Gide, la littérature étant investie d'une mission sacrée, écrire c'est être sans cesse dans une quête de communication avec le divin, avec l'Inspireur. En s'oubliant soi-même, l'écrivain se met au service de l'idée : « L'idée est semblable au royaume de Dieu, dont aussi bien Jean eût pu dire : il faut qu'il croisse et que je diminue. Nous ne nous sauverons pas de cela : on ne s'échappe pas de Dieu, Dieu nous possède infiniment. Dévouons-nous donc à l'idée »⁵⁰⁷, écrit ainsi Gide. L'écriture, dans cette perspective, doit être considérée comme un acte de dévotion. Mieux encore, en écrivant, le poète transcrit le Message, la volonté divine. Cette dimension de la création littéraire traverse les siècles. Michel Bouvier montre par exemple que pour La Bruyère l'écriture a pour ultime visée de purifier le cœur de l'homme de tous ses vices ; il le fait en citant directement La Bruyère, qui affirme publier les *Caractères* afin « de décrire, s'il est possible, tous les vices du cœur et de l'esprit, de rendre l'homme raisonnable et plus proche de devenir chrétien »⁵⁰⁸. À l'image de cette ambition proclamée jadis par La Bruyère, est-il permis de distinguer dans les romans que nous étudions une volonté des romanciers d'engager les hommes que nous sommes aujourd'hui à devenir des anachorètes ? Affirmer que derrière cette écriture apologétique se cache un désir de convertir le monde serait faire du romancier un évangéliste ; nous ne croyons pas que cela soit l'ambition de l'entreprise romanesque, surtout au XXe siècle. Au demeurant, ce n'était même pas le cas à l'époque classique, comme le souligne bien Michel Bouvier au sujet de l'auteur des *Caractères* : « La

⁵⁰⁶ Blaquart (Jean-Luc), *op.cit.*, p. 20.

⁵⁰⁷ Gide (André), cité par Wittmann (Jean-Michel), *op.cit.*,

⁵⁰⁸ La Bruyère, cité par, Bouvier (Michel), « La Conversion dans le chapitre des Esprits forts, seizième des Caractères de La Bruyère », in *La Conversion religieuse*, Paris, Imago, 2000, p. 79.

Bruyère ne se propose pas de convertir les esprits forts ni les libertins ni qui que ce soit, mais seulement de préparer ceux qui le liront à mériter la grâce de la conversion »⁵⁰⁹.

En revanche, l'écriture devient bien transcendante dans les romans de notre corpus, dans la mesure où nos romanciers donnent à lire un portrait indirect de l'écrivain en prophète, en dénonçant les avanies du temps présent tout en célébrant par ailleurs les bienfaits d'une vie vouée au Message. C'est bien dans ce sens que s'inscrivent en effet les trois auteurs. Ils dénoncent dans leurs récits le bruit qui ne cesse d'éloigner l'homme de l'écoute de l'idée, de l'appel. Ils dénoncent cette société de consommation qui a fini par réduire l'homme à un statut de simple produit de consommation. M.-M. Davy dit à ce propos : « Tout concourt, dans la société moderne, à réduire l'homme à un produit de consommation. Il consomme et est lui-même consommé. Il est à la fois le mangeur et le mangé, le possesseur et le dépossédé »⁵¹⁰. À travers ces récits, les romanciers suggèrent par ailleurs la nécessité d'écouter, de garder le silence et surtout de faire preuve de modération en toute chose. Macaire, Marie, Macé, Andros sont des personnages qui transcendent leur existence. Ils vont au-delà de ce qui constitue les limites de l'homme. L'écrivain est donc à l'image de ces personnages, un être qui récuse l'embrigadement, l'enfermement ou le conformisme. Sa transcendance consiste à toujours être en quête de liberté, puisque c'est seulement par elle qu'il pourra révéler au monde la vérité.

L'écrivain, un imitateur de Christ ?

Les trois auteurs inscrivent leurs personnages dans une quête, dans une volonté d'identification à une autorité spirituelle. C'est ainsi que l'héroïne de Lacarrière fait de la Vierge Marie son modèle et s'engage à lui être agréable, en devenant son imitatrice. Macaire, pour sa part, en entendant parler de la vie de Jésus, décide de répondre à l'exhortation de tout abandonner pour suivre Christ, afin de devenir son imitateur, comme pour faire écho à ce propos paulinien, qui est une invitation clairement adressée à l'homme : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même de Christ »⁵¹¹.

Sans nous appesantir sur ces personnages, il est nécessaire de faire remarquer que l'entreprise monacale est en elle-même fondée sur un désir mimétique. En effet, les Pères du

⁵⁰⁹ Bouvier (Michel), *ibid.*, p. 80.

⁵¹⁰ Davy (Marie-Madeleine), *Le Désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1982, p. 30.

⁵¹¹ *Nouveau Testament*, 1 Corinthiens, XI, 1.

désert ont particulièrement cherché à imiter ceux qui ont avant eux appréhendé le désert comme un espace de renoncement au monde et, surtout, comme un espace spirituel particulier. C'est dans cette perspective que Hausherr fait remarquer ce qui suit : « saint Antoine est l'imitateur du grand Elie, d'Élisée et de saint Jean Baptiste »⁵¹² . Les prophètes de la Bible, dans cette perspective, sont bien ceux qui ont suscité l'engouement des hommes pour le désert, le monachisme primitif apparaissant de ce fait comme la décision de vivre l'expérience spirituelle de ces initiateurs bibliques. En établissant clairement cette dette qu'ont les Pères du désert envers les prophètes, surtout après avoir mis en évidence les analogies qui peuvent exister entre l'ermite et l'écrivain, nous cheminons tout doucement vers l'idée selon laquelle l'écrivain serait lui aussi un imitateur. Nous pensons cependant que cette imitation vise ici non plus seulement les prophètes, mais plus encore le Fils de l'Homme. Celui-ci n'était-il pas porteur d'un message de vérité ? L'écrivain à son tour ne poursuit-il pas le désir de dire la vérité sur l'homme et le monde ? Les personnages des trois romans empruntent le chemin du désert dans la perspective de vivre une relation franche avec Dieu. Et le Christ est celui qui a été le porteur de la vérité divine. Nous pensons à cet effet que le choix d'une parole christique comme élément déclencheur de la démarche érémitique du personnage principal du roman de Weyergans est loin d'être anodin. Ce personnage suggère une analogie entre le moine ermite, qui a décidé de suivre la vérité en Christ, et l'image de l'écrivain, implicitement défini ici comme celui qui annonce désormais la vérité.

6.1.3. La retraite spirituelle une préparation de l'avenir.

D'une manière générale, le monachisme a été perçu comme une fuite du monde, comme un refus de celui-ci. Dans les trois romans que nous abordons dans cette étude, la séparation d'avec le monde a pour conséquence la destruction de l'enveloppe corporelle de l'homme, la désagrégation de sa chair. Le personnage principal de *Marie d'Égypte*, avant de devenir lui-même un ermite, a une perception négative des habitants du désert ; la description qu'en fait Marie est en effet sans concessions et prend même une forme sentencieuse :

⁵¹² Hausherr (Irénée), *Solitude et vie contemplative, d'après l'hésychasme*, Maine et Loire, Bellefontaine, 1975, p. 32.

Sans bien les connaître, Marie évitait d'instinct les gens du désert. Pas les nomades, qui, eux, ne venaient jamais jusque chez elle, mais ces prétendus chrétiens échevelés, sales et fanatiques, toujours vêtus de loques ou de tissus grotesques. Avec leurs habits et leur corps crasseux, leur odeur de momie en décomposition, ils apportaient avec eux un monde repoussant et incompréhensible, un monde délabré et surtout inhumain dont Marie pressentait qu'il la rejetait tout entière, elle, son corps, son désir, ses plaisirs⁵¹³.

Le monachisme n'est pas un simple retrait du monde ; au regard de la description qui est faite de l'ascète dans ce propos, il est même loin de pouvoir être défini comme une retraite spirituelle. Une telle perspective serait en effet réductrice, puisque ce propos, certes empreints de lucidité, pèchent par l'incompréhension du monde que préconise ou, plutôt, que souhaite bâtir le monachisme. La domination des désirs, la soumission du corps ne sont pas des fins en soi. Il s'agit plus, à travers ces pénitences, de chercher à absoudre l'homme et à le libérer de son esclavage du péché et de son égoïsme. De cette libération, il doit advenir un monde nouveau où Dieu serait le Centre de toute chose, de tous les désirs et de toutes les pensées humaines. Le monachisme apparaît comme une préparation de l'avenir et, partant, comme le moyen de contribuer à l'érection d'un Homme nouveau. Puisque Dieu est au centre du monde idéal que prône le monachisme, il s'agit pour les ermites non plus de voir l'avenir d'un point de vue individuel, mais de voir l'humanité comme étant le corps de Christ.

Dans le même ordre d'idée, la retraite spirituelle apparaît comme une préparation de l'avenir. Mais cette fois, elle est d'abord individuelle, dans la mesure où elle vise un changement à court terme. Le propos d'A. Mun que nous avons cité, tout en définissant cette démarche, insiste sur la portée salvatrice de celle-ci. De fait, se séparer du monde, même un tout petit peu, c'est inéluctablement jeter les jalons d'une réflexion sur l'avenir. Qu'il s'agisse de l'avenir de soi ou de celui de tous. La retraite spirituelle est présentée dans les trois romans comme les moments de tâtonnement, de recherche des personnages principaux avant leur enfouissement dans l'absolu. Or ce sont ces tâtonnements que le romancier représente et raconte à ses lecteurs, qui doivent évaluer et même juger la situation finale du personnage, au terme d'un parcours marqué par la fortification dans la tentation et dans le doute.

⁵¹³ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 60.

6.2. L'ESPACE LITTÉRAIRE SERAIT-IL UN LIEU D'EXIL ?

Le monachisme représente aussi une prise de distance avec la culture ; il répond à la volonté de revenir en arrière pour mieux épouser une culture nouvelle. Il est par ailleurs marqué par la marginalisation de celui qui se soustrait à sa culture. En effet, Macaire, en quittant sa vie antérieure, se bannit de celle-ci afin de se créer une vie nouvelle. Il est dans le désert une sorte d'exilé du fait que l'espace urbain ne peut pas lui offrir l'existence à laquelle il aspire. Au regard de ceci, l'exil, d'un point de vue monastique, ne constitue pas un bannissement, une expulsion, mais une démarche raisonnée, volontaire, qui conduit à se couper des siens. Cette précision est nécessaire, parce qu'elle permet de bien comprendre que l'exil, d'une manière générale, suppose un départ contraint, qui engage une condamnation et donc une déshumanisation du sujet exilé.

Arracher un individu à sa culture, à sa patrie, c'est en somme le détruire, le contraindre à la solitude et, partant, le dépouiller de son identité. E.W. Saïd revient dans son ouvrage intitulé : *Réflexions sur l'exil et autres essais*, sur cette violence subie par l'exilé ; il écrit ainsi, à propos de l'exil :

À l'échelle du XX^e siècle, l'exil n'est compréhensible ni d'un point de vue esthétique, ni d'un point de vue humain : la littérature traitant de l'exil, au mieux, illustre une angoisse et une situation difficile que peu de gens vivent directement. Mais considérer l'exil, source de cette littérature, comme une richesse pour l'humanité revient à banaliser les mutilations et les pertes qu'il inflige à ceux qui en souffrent, et le silence par lequel il répond à toute tentative d'appréhender cet exil comme "bon pour l'homme"⁵¹⁴.

Notre propos ici n'est pas de faire l'apologie de l'exil, d'autant que, comme nous le voyons dans les romans, quitter son ancienne vie et abandonner sa culture, même lorsque cela relève d'un choix délibéré, reste un déchirement, une souffrance. L'incapacité qu'à Macaire d'avoir un contact physique avec sa mère lorsque celle-ci le retrouve dans le désert en est une parfaite illustration. La dimension mutilante de l'exil évoquée par Saïd se donne par ailleurs à lire dans le roman d'Andrée Chédid par la conversion d'Andros à l'érémisme et, surtout, par ce « pourquoi ? » que lâche l'agonisant qu'il est, au moment où il découvre que son compagnon n'est personne d'autre qu'Athanasia son épouse. Le monachisme apparaît de ce fait comme un

⁵¹⁴ Saïd (Edward W), *Réflexions sur l'exil et autres essais*, trad. Charlotte Woillez, Paris, Actes Sud, 2000, p. 242.

exil social. Reste donc maintenant à voir dans quelle mesure il en va de même pour l'activité littéraire.

6.2.1. La création littéraire, un exil social ?

Écrire, c'est consentir à un certain nombre de sacrifices et c'est accepter d'endurer un certain nombre de chose, parmi lesquelles la solitude et la séparation d'avec des proches, perçues comme des conditions indispensables pour se réaliser pleinement en tant qu'être humain. Les écrivains, nous le verrons, n'ont pas toujours le même parcours ; ils n'ont pas toujours non plus le même rapport à la société les uns et les autres. Nous verrons à la lumière de quelques exemples et notamment à la lumière des trois écrivains que nous abordons dans cette recherche que l'écriture peut pour certains s'apparenter à une forme d'infection, tant elle ronge les rapports sociaux des écrivains. Certains écrivains en vont même jusqu'à considérer leur vie comme impossible à supporter et donc à partager d'un point de vue conjugal et familial, dans la mesure où elle fait obstacle à leur vocation d'écrivain. Par ailleurs, il nous sera aussi donné de voir des écrivains qui, bien qu'ayant une activité d'écriture marquée par la solitude, n'en atteignent pas moins, dans leur vie, à un équilibre social et familial.

Le retrait comme préalable à l'écriture.

La lecture des trois romans nous amène à observer que les moines quittent le monde parce qu'ils craignent la damnation de leur âme vue, dans la mesure où l'espace social qu'est la ville est perçu par eux comme le lieu de toutes sortes de dépravation et de toutes les tentations qui éloignent de la grâce divine. Cette séparation d'avec les hommes aboutit même à l'extrême solitude pour certains moines, ce qui fait du moine une sorte d'exilé, et du désert une terre d'asile. S'il est vrai que l'écrivain n'est pas toujours en conflit avec le monde, au contraire, celui-ci lui apporte très souvent sa matière. Dans ce travail, nous avons vu que la solitude est un préalable à l'écriture, ce qui revient en d'autres termes à dire que pour l'écrivain, le travail d'écriture est un arrachement, un auto bannissement du monde. Écrire constitue une sorte d'exil surtout parce que le travail de création littéraire, pour beaucoup d'écrivain, doit être partagée

avec une autre occupation professionnelle. Certes, tous les écrivains ne sont pas dans cette situation, mais il reste que la gestion du temps se transforme pour tous en exil.

Bernard Lahire, dans un ouvrage qu'il consacre à la condition sociale des écrivains, a bien mis en évidence ce rapport plutôt complexe au temps qu'ont plusieurs écrivains. Cet ouvrage apparaît non seulement comme une porte d'entrée dans la vie des écrivains, mais aussi et plus particulièrement, il met en lumière la problématique de la gestion du temps dans ce métier. En effet, pour lui, nombre d'écrivain ayant une autre profession sont partagés entre l'activité professionnelle, rémunératrice, et l'écriture, qui ne suffit pas à leur assurer un revenu suffisant pour vivre. Dès lors, ces écrivains se retrouvent comme exilés parmi les leurs : ce tiraillement entre une activité rémunérée et l'écriture ne facilite pas la socialisation du sujet écrivain. L'activité rémunératrice étant une nécessité, la création littéraire est vouée à rester une sorte de loisir, de passion. Or l'écriture représente bien davantage pour nombre d'écrivains, comme nous l'avons montré dans ce travail. Dans les faits, l'écrivain mène une double existence : une existence ouverte au monde et une existence où toute intrusion est proscrite. L'interpénétration entre les deux existences, entre les deux mondes, apparaît dès lors problématique, voire impossible, comme le montre bien Lahire, en brossant ce portrait de Claudie Gally : « Pour elle, les univers de l'enseignement et de l'écriture littéraire sont deux univers étanches et correspondent, pour le premier, à sa « vie sociale » et pour le second à sa « vie privée » (« "C'est : vie privée, vie publique" »). Elle se sent très différente dans les deux univers »⁵¹⁵.

La vie sociale ici relève donc de l'espace ou plutôt de l'univers dans lequel la romancière est accessible, où elle se sociabilise. À l'inverse, lorsqu'elle se retrouve dans sa vie littéraire, elle se cloisonne, se retire du monde pour se retrouver dans un autre espace, coupé de la société, où la solitude est de rigueur. Cette attitude fait de la littérature un espace de désocialisation, voire un espace d'exil. Gally confie d'ailleurs elle-même en ces termes comment elle s'est retrouvée sans vie sociale :

Il ya huit-neuf ans, quand j'ai décidé de me mettre à mi-temps parce que j'étais arrivée à un moment où l'écriture avait pris beaucoup de place, il y avait les jours d'école qui sont quand même quatre jours plus le samedi matin à l'époque, donc je n'avais plus que le mercredi pour écrire. Je vivais avec quelqu'un à l'époque et j'étais arrivée au moment où le samedi et le dimanche, je préférais écrire plutôt... Donc j'ai perdu mes amis, j'ai perdu parce que ça ne m'intéressait... Ce n'est pas qu'ils ne m'intéressaient plus, car, il faut être prudent avec les

⁵¹⁵ Lahire (Bernard), *La Condition littéraire, la double vie des écrivains*, Paris, Éditions la découverte, 2006, p. 246.

mots, mais mon besoin d'écrire était plus important que ma vie sociale, que mes amis, que même ma vie amoureuse⁵¹⁶.

Au regard de ce propos, l'écriture peut donc être définie comme une activité essentiellement ambivalente : elle trouve sa matière dans la vie sociale, mais dans le même temps, elle ostracise et renferme l'écrivain dans un univers privé, pour ne pas dire hermétiquement clos. En construisant ses œuvres sur des personnages écrivains, Weyergans met clairement en évidence cette ambivalence. En effet, chacun de ses personnages apparaît toujours douloureusement tiraillé entre le désir d'ouverture au monde et l'importance de la solitude pour écrire. L'espace littéraire est à la fois coupé de la société et ouvert à la société, dans la mesure où, dans sa quête de données, le romancier s'ouvre au monde, le sonde, l'interroge, le traverse, le découvre. Arrive cependant un moment où le rejet de celui-ci s'impose. Ce moment est précisément celui de la création romanesque, de l'écriture. Comme un moine en pleine supplication, l'écrivain doit alors se retirer du monde, s'enfermer dans un lieu interdit à toute intrusion étrangère.

Dans le roman de Chédid que nous étudions ici, nous voyons clairement que la grotte de Macé contient différentes cavités, une seule étant réservée au vieil ermite. L'accès à celle-ci est interdit à tous ses visiteurs. Dans le même ordre d'idée, Le personnage principal de *Trois jours chez ma mère* est nostalgique de cette pièce où il a rédigé tous ses romans. Dans les deux cas, c'est un même rapport au monde et à l'écriture qui s'exprime, sous une forme indirecte et allégorique chez Chédid, sous une forme explicite et littérale chez Weyergans.

L'écriture est irrévocablement un exil car rares sont les écrivains capables d'écrire dans un espace qui fourmille de monde et qui serait pollué par des sons, une exception notable étant constituée par Sartre, qui avait pour habitude d'écrire dans les cafés. Il est cependant significatif que ce dernier ait prôné une écriture engagée, « en situation », en prise directe avec la réalité sociale et soucieuse de la transformer. Il n'en va pas de même pour les écrivains qui ont fait de l'intériorité leur terrain d'investigation ou leur matériau, que ce soit dans une perspective psychologique ou dans une perspective spirituelle, comme Lacarrière, Chédid ou Weyergans dans nos trois romans.

La solitude de l'exilé que souligne Said s'entend d'une certaine manière aussi dans la création littéraire. Comme l'exilé qui est arraché de sa patrie, de sa culture et de sa famille, l'écrivain s'arrache du monde et de son entourage. La grande différence entre ces deux situations résulte du fait que la solitude du dernier sonne comme une libération, comme l'expression d'une

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 246.

gestion maîtrisée non seulement du temps, mais aussi et particulièrement de son travail. Bernard Lahire dépeint ainsi la romancière Nicole Avril au travail :

Elle travaille dans son bureau personnel, au calme, sans musique (« J'ai essayé parfois de le faire et je trouve que pour moi, en tous les cas, c'est trompeur parce qu'on peut se laisser porter par la musique et être satisfait de ce que l'on vient de faire alors que la qualité qu'on attribue à ce que l'on vient de faire appartient en réalité à la musique que l'on écoute. Donc ça pourrait être très dangereux ») ni présence. Son mari part depuis longtemps assez tôt du domicile pour travailler à la radio et elle reste donc seule pour écrire. Cette situation solitaire est consubstantielle pour elle de l'activité d'écriture et c'est un aspect qu'elle apprécie beaucoup⁵¹⁷.

Ce propos met clairement en lumière le fait que l'activité d'écriture a clairement partie liée avec la retraite, la solitude. Il suggère aussi la nécessité pour tout écrivain, disons même pour tout artiste, de se retrouver à un moment ou à un autre de la création dans une sorte de posture monacale. Si Nicole Avril semble ici avoir trouvé un équilibre entre vie sociale et, particulièrement, vie de couple d'un côté, et travail d'écriture de l'autre côté, cela n'est pas toujours facile ni même possible pour tous les écrivains. D'ailleurs, même dans le cas de Nicole Avril, nous observons que cette dernière reste résolument attachée à la solitude qu'implique son travail. Sa manière de cultiver la solitude qui lui apparaît nécessaire à la création la conduit même à des attitudes extrêmes qui pourraient être rapprochées, du monachisme, par exemple lorsqu'elle s'interdit même la musique lorsqu'elle écrit. Cette attitude intransigeante, quasi-monacale, manifeste une sorte de volonté d'exil, dans la mesure où la romancière s'arrache complètement du monde et s'interdit tout échange avec la société pendant sa retraite, en refusant même le contact avec une autre forme d'art, comme la musique. Cet équilibre qu'elle a trouvé dans sa vie de couple, notamment, apparaît cependant lié à un contexte personnel particulier : il est pour une part la conséquence des occupations de son mari⁵¹⁸, comme le suggère bien le portrait brossé par Bernard Lahire ; autrement dit, cet équilibre aurait été difficile à trouver sans les activités professionnelles de son mari, journaliste extrêmement actif.

Sans vouloir présenter l'univers des écrivains comme un monde hermétique et inaccessible, il faut bien reconnaître que leur rythme de travail n'est pas toujours facile à concilier avec une vie de couple, une vie de famille ou plus généralement avec une vie sociale normale, commune. C'est ce que Jean Echenoz laisse entendre lorsqu'il évoque son travail : « Ça fait partie de ma vie, de façon extrêmement intime, à un tel point d'ailleurs que ça a sans doute

⁵¹⁷ Lahire (Bernard), *op.cit.*, p. 423.

⁵¹⁸ L'auteur de cette étude relève que Nicole Avril est l'épouse du journaliste Jean-Pierre Elkabbach (cf. p. 421.).

impliqué un mode de vie, des choix – sociaux, familiaux, etc. – que je n’aurais peut-être pas faits sinon. »⁵¹⁹

À l’inverse de l’exilé politique qui est victime d’une condamnation souvent injuste, l’écrivain prend tout seul le parti de se retirer afin d’accomplir une mission. L’exil chez l’écrivain se transforme en un voyage, en une sorte de traversée. L’exil de l’écrivain, ou de l’artiste en général, se démarque de l’exil social dans la mesure où il constitue pour l’écrivain la démonstration de sa liberté. Cette liberté résulte sans aucun doute du fait qu’il sait que c’est à lui, et à lui tout seul, qu’il revient d’abord la décision de produire ou pas, de la manière qui lui convient, à l’inverse d’autres métiers, dans lesquels la contrainte de toujours rendre des comptes à un supérieur hiérarchique peut être perçue comme une forme de dépendance, de castration. Parmi les écrivains que nous abordons dans cette étude, Weyergans apparaît comme celui qui revendique de la manière plus ostentatoire cette liberté, cette indépendance ; mais c’est cela aussi qui transforme la parution de ses romans en événement, en garantissant le succès public de ses livres, ce qui manifeste bien l’ambiguïté de sa démarche. L’intervalle de temps entre *Franz et François* et *Trois jours chez ma mère*, par exemple, a été de neuf ans, alors même que chaque année la presse annonçait la publication de ce roman. De même, il a fait attendre sept ans la publication de *Royale Romance*. D’une manière pour le moins ambiguë, cet écrivain joue non seulement avec les médias, avec ses lecteurs mais surtout avec ses éditeurs, en se retirant en dehors de l’agitation médiatique pour mieux susciter une attente, un désir. Au-delà de cette attente quasi interminable que peuvent subir les éditeurs face à des écrivains qui dans des cas extrêmes comme celui de Weyergans, pratiquent la procrastination, le travail de l’écrivain exprime d’abord sa liberté et un rapport singulier au temps, loin des normes sociales dictées par une forme de productivisme.

L’activité créatrice : une gangrène familiale ?

La solitude que suppose la création littéraire n’est pas toujours sans conséquences dans la vie d’un écrivain. Au contraire, elle peut se révéler nocive pour son entourage, en prenant une forme presque pathologique. L’activité scripturale apparaît alors porter en elle comme les germes d’une gangrène. Dans le propos de Claudie Gallay que nous avons cité dans le point précédent, il nous a été donné à lire comment l’écriture a rongé ses relations, comment celle-ci s’est transformée en obsession, en un mal qui l’a mise en quarantaine du reste de la société, en la privant notamment de relations amoureuses suivies. Parce qu’elle entre en concurrence avec les

⁵¹⁹ Echenoz (Jean), *op.cit.*, p. 242.

activités sociales et plus encore, avec la sociabilité développée habituellement pendant les périodes de loisir, l'écriture se révèle donc néfaste. Si Chédid et Lacarrière ont une vie familiale équilibrée, s'il faut se fier à ce qu'ils en disent et ce qu'on en sait, cela n'est pas le cas de Weyergans, qui considère sa vie d'écrivain comme marquée essentiellement par l'instabilité. Il n'est pas loin de considérer mener une existence proprement infernale, dans la mesure où l'écriture lui interdit la sédentarisation ou simplement l'attachement à un lieu spécifique, unique. À l'instar de ses personnages, toujours enclins à la traversée – F. Weyergraf allant à Venise ou au Japon dans *Trois jours chez ma mère*, ou le héros de *Royale Romance* allant au Canada –, Weyergans est lui-même un adepte du voyage. Sa vie d'écrivain est donc une vie résolument solitaire, dans la mesure où elle ne peut être aisément supportée par autrui, ce qu'il traduit en ces termes : « Ma vie est impossible à faire partager à qui que ce soit. Je suis seul avec des grammaires, des dictionnaires, mon enfance et mes désirs, mes fantasmes et mon inconscient »⁵²⁰.

Ce propos souligne encore un peu plus la portée narcissique d'une écriture conçue comme une quête de soi, la solitude qu'implique la création littéraire, voire l'exil social qui en découle. L'écrivain, en l'occurrence Weyergans, en consacrant une part importante de son temps à ses outils de travail (Dictionnaires, grammaires et autres lectures possibles) et à son introspection construit une attitude qui devient une entrave à tout commerce social. Cette instabilité, ce désir toujours renouvelé d'ailleurs, loin de toute complaisance, lui apparaissent en effet comme le moyen de trouver sa matière, son inspiration : « Les voyages, les hôtels, tout ce qui peut paraître capricieux, nous dit-il, ce ne sont que des moyens techniques pour écrire, pour me donner des idées »⁵²¹. Son existence frénétique répond donc à un besoin de régénération, de renouvellement de l'imagination créatrice.

Toutefois, ce qui est vrai pour cet écrivain ne l'est pas pour tous les autres comme nous l'avons fait remarquer au sujet des deux autres écrivains que nous étudions ou d'autres que nous avons évoqués dans cette étude. À cet effet, nous savons par exemple que, comme Weyergans, Lacarrière est aussi un écrivain voyageur. Pourtant, sa mobilité, son amour pour le voyage ne lui ont pas interdit de connaître un équilibre dans sa vie de couple. Avec Sylvia Lipa-Lacarrière, non seulement il a eu un fils mais, mieux encore, cette dernière va le suivre dans certains de ses voyages, animée par la même curiosité que lui à l'égard de la vie. Ce couple d'écrivains voyageurs montre donc qu'il est impossible de conclure à l'impossibilité pour l'écrivain de

⁵²⁰ Weyergans (François), cité par Ariane Chemin, in, *Weyergans, la vie en suites*, www.lemonde.fr/livres/article/2013.

⁵²¹ Weyergans (François), *op.cit.*,

mener une vie sociale et / ou familiale épanouie. Cela étant, dans le cas de Lacarrière et de son épouse, cet équilibre n'est que le fruit du partage de centres d'intérêts identiques.

6.2.2. Désert et littérature : espaces exutoires.

Dans les trois romans, un antagonisme semble se construire entre les deux espaces que sont la ville et le désert. Dans cette opposition, l'un, la ville, est chargé d'avaries, de souffrances, de péchés et de tentation, pour parler comme les ermites ; l'autre, quant à lui, semble loué, chanté, valorisé. Pourtant, au fil des récits, il est aisé de constater que la vie au désert n'est pas toujours idyllique. Cet espace est fait de paradoxes et l'aridité qui le caractérise le rend hostile. De plus, même pour ceux qui y vivent la quête de Dieu, la tentation que nous évoquions en parlant de la ville semble ici plus prégnante, car dans le désert, la tentation est très souvent le fait de la visitation des démons eux-mêmes, alors même que l'individu est privé de la jouissance et des plaisirs charnels. Dans le désert, le quêteur d'absolu se retrouve directement confronté au mal.

En dépit du danger que pourrait représenter cet espace au regard de cette menace, force est pourtant de constater le désir impérieux que suscite le désert auprès des personnages principaux de ces romans. La question est donc de savoir ce qui peut expliquer cette attirance si forte pour le désert ? Dans ce point, il s'agira pour nous de mettre en évidence, comme dans tout le chapitre d'ailleurs, l'analogie qui se construit, au fil de l'écriture romanesque, entre le désert et la littérature. Nous verrons que répondre à cette question conduira à comprendre pourquoi les auteurs choisissent d'écrire, ce qui motive la vocation littéraire.

Le lecteur de chacun de ces romans est irrémédiablement saisi par la dimension libératrice du désert pour chacun des personnages centraux. Il est très souvent peint comme le lieu où chacun trouve le repos, où il peut se soulager du poids des fautes de son existence urbaine ou communautaire. Le désert cesse dans cette représentation de connoter l'hostilité, comme il apparaît bien chez Chédid, lorsqu'elle évoque cette première nuit de Cyre : « La première nuit, Cyre se coucha contre la terre. Malgré la rugosité du sol, elle y découvrit plus de bonté que dans les visages dont elle venait de se séparer »⁵²². Au regard de ce propos, le désert apparaît représenter pour ce personnage un lieu de repos, un exutoire.

Dans ce même roman, le lecteur peut cependant constater que tantôt le désert représente bien un espace de libération et le lieu d'un dépouillement bénéfique, comme le montre l'exemple

⁵²² Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 23.

de Cyre, tantôt il continue de rester un espace marqué par la négativité. Ce dernier cas de figure est illustré par le parcours du personnage d'Antoine, chez qui la haine et la rancune ont cristallisé. Toutefois, cet échec du désert à apaiser les meurtrissures d'Antoine est immédiatement relativisé, dans la mesure où sa retraite au désert est le résultat d'une contrainte et non l'expression d'un choix délibéré, d'une démarche personnelle et volontaire : « En menant quelque temps en sa compagnie une vie d'ermite, il pensait l'éloigner de tout danger. Andros espérait aussi que la plaie béante qu'était la mort de Rufin se refermerait, et que le désir de vengeance qui hantait Antoine se transformerait, sa foi s'affermissant, en pardon »⁵²³. En peignant ce personnage, la romancière aborde en effet la question de la liberté de choisir, voire celle de la volonté. Antoine est reconnu comme habité par un désir de vengeance pathologique et son père estime que le désert peut lui servir de cure, de thérapie. L'échec de cette démarche laisse entendre que sans la volonté affichée du premier concerné, le processus de guérison est voué à l'échec. Le temps passé au désert dans la méditation, au lieu de le conduire vers le chemin du pardon et de le débarrasser de sa rancœur, semble au contraire l'avoir alimentée, attisée. Dans le cas spécifique de ce personnage, le désert n'est pas un exutoire, puisqu'il ne lui permet pas de se dépouiller totalement de toute velléité vengeresse. À l'inverse, pour des personnages comme Andros, Cyre et surtout Marie, le désert constitue non seulement un exutoire, mais aussi et surtout une thérapie qui leur a permis de sortir de leurs maux antérieurs.

Cette vertu curative du désert se manifeste aussi clairement dans le parcours du personnage éponyme du roman de Lacarrière. Comme nous le disions, chacun de ces personnages dans le désert est dépouillé de son passé : ces personnages ne sont donc plus des objets soumis à leurs désirs, mais des personnes qui perçoivent le désert comme le lieu où tout se transforme positivement, y compris les vies les plus souillées, les plus déshumanisantes. L'échange entre Marie et l'abbé Zosime dans le *Marie d'Égypte* que nous avons déjà évoqué dans ce travail illustre bien cette transformation de la prostituée en véritable servante du Christ. Dans ce roman comme dans celui de Chédid, nous voyons que le personnage de Marie se dépouille de la courtisanerie et même lorsque la Marie de Chédid s'adonne à nouveau au commerce sexuel, nous constatons l'évolution radicale de ce personnage. En effet, au lieu de la ramener vers son passé et sa vie de courtisane, ce rapport conforte au contraire sa décision de se retirer définitivement dans le désert. Ces neuf premières années dans le désert ont donc permis à ce personnage de guérir de son passé et de se dépouiller de celui-ci. Le désert devient de fait pour chacun de ces personnages un espace de repos et un lieu de reconstruction. Chacun d'entre

⁵²³ *Ibid.*, p. 67.

eux, à sa manière, se recrée et se construit une vie nouvelle. Une telle reconstruction implique parfois un changement d'identité : en témoigne le passage de Pior à Macaire, pour ce qui est du héros de Weyergans, ou d'Athanasia, qui devient Isma.

Par ailleurs, cette vertu libératrice du désert suppose de passer par deux états successifs, à savoir la pauvreté et la douceur. Si dans les trois romans, nombre de personnages sont pauvres au départ, tel n'est pas le cas pour Andros et Athanasia. La pauvreté au désert permet alors à de tels personnages de se dépouiller de toute possession et donc de tout attachement au monde. La douceur apparaît comme la voie du pardon, de la tolérance et surtout de l'acceptation de l'autre. C'est donc par ces deux moyens que le désert soulage, voire guérit tous ceux qui s'y retirent afin d'y trouver des réponses à leurs inquiétudes.

Si le désert libère les différents personnages qui le choisissent pour y vivre autrement, peut-on pour autant considérer que les romanciers, les écrivains d'une manière générale et plus précisément les trois que nous étudions dans ce travail perçoivent la littérature comme un exutoire ? Considérer le désert comme un espace métaphorique de l'espace littéraire nous y invite.

Le lecteur d'un écrivain tel que Weyergans est presque toujours amené à se demander si cet écrivain ne considère pas son travail comme un moyen de se guérir de ce qui peut être considéré comme une relation complexe, voire destructrice, avec son père. En effet, entre l'absence, l'apparition quasi sporadique et la super présence de la figure du père dans les romans de cet auteur, il se dessine presque toujours comme un dialogue entre le fils et son père. Or ce dialogue donne aussi à lire une rivalité : il fait entendre un défi du fils, qui a pour ambition de faire mieux que le père. Dans *Trois jours chez ma mère* par exemple, le père n'apparaît que dans des situations où il n'est pas à son avantage. Il est tantôt pris en train de regarder des femmes avec concupiscence, tantôt présenté comme un catholique intransigeant qui punit son fils pour avoir enfreint le jeûne du vendredi saint. Dans le roman qui nous intéresse présentement, le père n'est évoqué que par le biais du souvenir ; l'annonce de sa mort marque définitivement la conversion du jeune homme en ermite. L'écriture est pour cet écrivain le lieu où il peut réinventer son rapport avec un père qu'il aime manifestement et à qui il voudrait ressembler, en espérant peut-être même le dépasser. En parlant de ce qui a conduit Weyergans vers l'écriture, Jeannine Paque dit notamment : « Weyergans s'est peut-être mis à écrire pour faire comme papa, ou pour ne pas faire comme lui, précisément et pour faire mieux »⁵²⁴. Mais l'écriture est aussi le lieu où il peut à loisir vivre ses fantasmes par le biais de ses personnages et voyager dans son enfance. La

⁵²⁴ Paque (Jeannine), *François Weyergans, romancier*, Bruxelles, Luce Wilquin, 2005, p. 129.

littérature est de fait un exutoire, dans la mesure où elle lui permet non seulement de se débarrasser des interdits sociétaux, mais aussi de dépasser son père. François Weyergans est devenu un écrivain beaucoup plus connu et influent que ne l'a été son père, ce qui lui permet de donner à sa mère ce que son père, de son point de vue, n'a pas su donner à cette dernière.

À l'inverse de Weyergans, qui cherche à faire mieux que le père ou à vivre ses fantasmes par le biais de l'écriture romanesque, Andrée Chédid, pour sa part, écrit d'abord pour dénoncer les injustices, pour crier son indignation face à la condition de la femme ou de l'enfant, qui sont toujours les victimes silencieuses d'une société marquée par la violence. Cette incompréhension trouve sans aucun doute son origine dans sa propre vie. Née en Egypte de parents libanais, elle a d'abord expérimenté la condition de la femme et de l'enfant dans un pays en guerre, c'est-à-dire dans un contexte qui est très souvent, sinon toujours, catastrophique. Nous savons aussi que la femme dans ces pays est aussi assujettie au respect de la décision parentale, lorsqu'elle est motivée par la tradition : il en a été ainsi, notamment, de son mariage, qui peut aussi, à notre sens, expliquer son engagement en faveur de l'émancipation de la femme. Il ne s'agit pas dans son cas de se libérer soi-même de son histoire, mais de mener une réflexion qui permette une libération des autres. En clair, nous pensons que Chédid écrit en espérant voir le monde changer, voir la femme et l'enfant connaître des conditions de vie meilleures. Chédid pense en effet que le monde est chaotique ; pour Ruth Amar, ce constat pessimiste est partagé par un grand nombre d'écrivains au XXe siècle : « Dans l'essor du roman français de la fin du vingtième siècle se dégage un phénomène de réécriture du thème de la solitude. L'homme apparaît plus que jamais aux prises avec un monde dont l'unité, la cohérence et le sens se manifestent comme « dédaléens » »⁵²⁵. Cette vision du monde est clairement présente dans les trois romans que nous étudions. Quant à la perception du désert comme un exutoire, ainsi que nous l'avons dit dans les premières lignes de ce point, elle traduit une vision du monde que les trois romanciers semblent partager. Celle-ci consiste à dire que la grandeur de l'homme ne réside aucunement dans l'opulence mais dans sa transparence. Le désert révèle l'homme dans sa nudité et il est lui-même transparent. Aussi, la littérature doit être cet espace de révélation, cet espace où se révèlent sans complaisance les contradictions, les incongruités de l'existence humaine. De fait, l'espace littéraire devient un lieu à partir duquel l'homme peut être libéré de sa monstruosité. Dans l'œuvre de Lacarrière, où la mémoire joue un rôle central, l'évocation de certains mythes a ainsi pour vocation de libérer la société actuelle de tout ce qui est superflu.

⁵²⁵ Amar (Ruth), « Les structures de la solitude dans *Les Marches de sable* », in *Andrée Chédid et son œuvre, une quête de l'humanité*, Paris, Publisud, 2003, p. 143.

À la lecture de ces romans et surtout à l'image de ce désert érigé en exutoire, la littérature semble pouvoir être considéré comme l'instrument d'une prise de conscience collective, ce qui revient à dire que la littérature n'est pas exclusivement un exutoire pour le sujet qui écrit, mais aussi pour le lecteur. Sur ce point, ces romans sont une invitation faite à l'homme à aller vers l'essentiel. Nombreux sont d'ailleurs les écrivains qui constatent la déchéance de l'homme et surtout le danger qui guette, sinon qui frappe déjà notre société, ainsi qu'en témoigne ce propos de Théodore Monod :

Il est évident que notre société se pétrifie. Elle ne s'oriente pas vers une générosité amoureuse, malgré la pléthore de mouvements humanistes, récupérés par les faux prophètes de la politique ou des âmes atteintes de sensiblerie, et non de sauvegarde de leur prochain. Quant aux religions et aux fidèles, beaucoup divorcent d'avec Rome qui a gardé des rituels ancestraux, la fascination du pouvoir, de la richesse. Le nouveau catéchisme n'a de nouveau que la couverture. Nous sommes voilés de poussières liturgiques⁵²⁶.

La littérature est un exutoire parce qu'elle permet d'évoquer des questions importantes, des questions qui se rapportent directement à l'existence humaine. Elle est aussi un exutoire parce qu'elle permet de donner la parole à ceux qui ne l'ont pas souvent eue, comme nous venons de le voir avec l'exemple de Chédid et les thèmes de la femme et de l'enfant.

6.3. LE ROMANCIER : UN ERMITE EN PLEINE CONTEMPLATION ?

6.3.1. Écriture et érémitisme : quêtes de salut.

La marginalité dans laquelle se trouve chacun des personnages ayant pris le chemin du désert dans les trois romans peut au premier abord déconcerter le lecteur. Elle pourrait faire naître chez ce lecteur des interrogations, sinon le conduire à adopter une distance critique à l'égard non seulement du personnage, mais plus généralement de l'entreprise monacale. Pourtant, au fil des pages de chaque récit, le lecteur est amené à remettre les choses dans leur contexte historique, ce qui le conduit d'abord à comprendre que l'entreprise monacale telle qu'elle est peinte dans ces récits ne serait pas concevable dans le contexte contemporain. Toutefois, le premier regard, plutôt critique, qu'il porte sur cette entreprise, n'est pas forcément de même nature que celui que portait la société de cette époque là. En effet, déjà à cette époque, les ermites étaient vus comme des marginaux, des illuminés et même des égarés. Ce que retiendra finalement le lecteur visé par les trois œuvres, en revanche, c'est nécessairement

⁵²⁶ Monod (Théodore), *Pèlerin du désert*, Paris, La Table Ronde, 1999, p. 50.

l'indéfectible assurance de ces personnages et par extension la foi inébranlable du monachisme en général en une béatitude céleste après la mort.

Les trois romans mettent en lumière les certitudes des ascètes, la nécessité pour eux de soumettre leur corps à de multiples épreuves et de s'abandonner entièrement à Dieu sur terre, ceci afin de connaître l'Amour absolu dans le Seigneur. En adoptant cette posture, Macaire et toutes les autres figures érémitiques de la période peintes dans les trois fictions sont clairement en quête de salut. Ils estiment que ces mortifications les libéreront de tous péchés, de la colère du Père. Le salut, dans ces trois récits et plus généralement dans la perspective du monachisme, ne se résume pas à l'espérance d'une vie plus agréable après le retrait de l'âme. Il est aussi à conquérir et à acquérir dans la vie terrestre, comme le montre bien, par exemple, la manière dont les personnages de prostituées se libèrent de la souillure, du vice. C'est ce que souligne Jean Pépin : « Mais le salut ne peut pas toujours être repoussé jusqu'à la destruction de la terre et la fin de toute vie en ce bas monde ou à la vie après la mort ; le croyant doit pouvoir le sentir en lui de son vivant et tous les jours dans sa vie quotidienne. C'est ce qui permet au croyant d'avoir la certitude d'une vie après la mort »⁵²⁷. En brisant les chaînes de la soumission aux plaisirs de la chair, les personnages de Marie ont la certitude qu'après leur passage sur terre, leur vie sera encore plus heureuse que celle connue au désert.

Cette perception du monachisme comme source de libération est sous-tendue par le regard porté par chacun des écrivains sur la création littéraire. Il apparaît en effet que ces écrivains, en peignant le monachisme et, surtout, en lui accordant cette dimension libératrice, pour ne pas dire dépurative, dessinent un parallèle entre l'érémisme et l'écriture. En effet, lorsque nous nous arrêtons sur Chédid par exemple, le choix d'un personnage narrateur qui serait par ailleurs l'auteur du récit de la rencontre de ces trois femmes dans le désert n'est en aucune manière anodin, innocent. Au contraire, à travers ce personnage (Thémis), la romancière mène une réflexion sur le travail de l'écrivain. Elle suggère dès les premières lignes de son roman que l'écrivain est harcelé par son imagination créatrice, comme elle le laisse entendre dans cet extrait : « J'ai connu ces trois femmes : Cyre, Marie, Athanasia ; leur aventure me poursuit. Je ne voudrais pas que leurs traces se perdent à jamais dans ce désert qui enserme largement notre vallée. Ce désert où elles ont cherché asile, ou bien ont choisi de se retirer »⁵²⁸. Nous lisons dans ce propos la hantise dont est l'objet un écrivain lorsqu'il n'est pas encore parvenu à formaliser ses idées, lorsqu'il tient un sujet et qu'il ne l'a pas encore enfermé dans la forme stylistique et narrative adéquate.

⁵²⁷ Pépin (Jean), *Le Salut*, in *Encyclopaedia Universalis*, 2007.

⁵²⁸ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 11.

Les trois romans laissent ainsi deviner les inquiétudes, les doutes de l'écrivain de voir ses idées lui échapper et se retirer dans le désert de l'oubli. Ces doutes, ces craintes sont très souvent liés au flux du temps : ainsi, dans *Trois jours chez ma mère*, Weyergraf, qui comme Thémis est un personnage écrivain, constate la vitesse avec laquelle passe le temps : « Le temps file »⁵²⁹. Ce constat quant à la fuite du temps révèle d'abord l'inquiétude de ne pas être en mesure de mener à bien ses divers projets d'écriture.

Au regard de tout ceci, il semble permis d'affirmer que pour chaque écrivain, la publication d'une production représente une forme de salut, de libération. Le personnage principal de *Trois jours chez ma mère* est une parfaite illustration des tribulations dont peut être victime un écrivain procrastinateur ou, tout simplement, qui n'arrive plus à publier. L'écriture est ainsi envisagée comme une quête de salut, qui se trouve réalisée avec l'achèvement de la rédaction, mais surtout avec la publication. Mais la quête du salut de l'écriture ne peut être ramenée au seul désir de publication. Dans la mesure où écrire est un exutoire, comme nous l'avons établi plus haut, le salut consiste aussi à se libérer du poids du quotidien à travers l'activité scripturale. L'écrivain étant un homme, il est sujet à des angoisses, à la mélancolie, à des désirs, à la soif de connaissances. Dans ce contexte, l'espace littéraire constitue pour ces écrivains le lieu où la libération de son vécu est rendue possible. La vie de Jacques Lacarrière, que Jacques Chancel⁵³⁰ dans un entretien finit par présenter comme un écrivain qui raconte la vérité des gens, et qui dans nombre de ses ouvrages parle de la nature et de l'homme, en offre la meilleure illustration. L'écriture pour cet écrivain conduit au salut en permettant de se libérer soi-même, mais aussi de libérer les autres en parlant de leur environnement, de leur milieu. Cette perspective dans laquelle il s'inscrit peut expliquer son intérêt tout particulier pour les campagnes françaises qu'il peint dans *Chemin faisant* ; l'écrivain les considère comme méconnues par leurs habitants : « Ils la connaissent si mal », dit-il en répondant à Jacques Chancel dans ce même entretien.

Dans le même ordre d'idée, la quête de salut se traduit aussi dans le fait que l'écriture est un moyen de dévoilement. Si les trois écrivains que nous lisons font de l'écriture leur métier, il est certain que leurs premières œuvres ne visaient pas prioritairement un public, mais d'abord eux-mêmes. En d'autres termes, on peut considérer que les premières œuvres visent d'abord à se convaincre soi-même de sa capacité, de ses compétences, comme le suggère Échenoz dans cet extrait : « Je n'imaginai pas une seconde que je pourrais trouver un éditeur. Je ne savais pas. On ne sait jamais, dans ces cas-là. Donc au fond, ce premier roman a été écrit assez gaiement, assez

⁵²⁹ Weyergans (François), *Trois jours chez ma mère*, *op.cit.*, p. 131.

⁵³⁰ Document INA, juin 1976, <http://www.ina.fr/audio/PHD99227953>.

librement. J'écrivais pour moi, pour savoir si, oui ou non, j'en étais capable. »⁵³¹ L'écriture est salutaire parce que les premiers tâtonnements trouvent finalement un sens et une justification par la publication. Weyergans aborde d'ailleurs cette question dans *Je suis écrivain*. Pour lui, ces mots qu'il fait lire à ses condisciples de classe pendant les heures de cours sont le point de départ d'une prise de conscience de son talent d'écrivain. En d'autres termes, avant même d'envisager d'écrire et de soumettre un manuscrit à un éditeur, il a besoin de la reconnaissance de ses camarades ; cette situation est au demeurant fréquente : comme le rappelle Lacarrière, Roland Barthes lui-même testait déjà ses conférences sur ses étudiants à la Sorbonne.

La littérature est pour chacun de ces écrivains une démarche salutaire à plusieurs égards, mais l'admission dans le champ littéraire en tant qu'écrivain constitue très souvent un chemin de croix, comme le rappelle Echenoz à propos des multiples refus des éditeurs qu'il a essuyés : « J'envoyais mes manuscrits par grappe de cinq, Gallimard, Le Seuil, Flammarion... Tous les éditeurs y sont passés... »⁵³²

Pour atteindre le salut représenté par la publication, la traversée du désert apparaît indispensable et peut être comparée à l'impératif qui s'impose aux « hommes ivres de Dieu ». Cette traversée vise, comme le montrent les romans sur les ermites, à soumettre le corps à une épreuve. Celui-ci est soumis non seulement à la violence de cet espace, mais encore, à la sous-alimentation afin de le libérer de toute dépendance à ce qui pour eux est superflu. Pour ce qui est des écrivains, leur désert est évidemment non pas physique, mais plutôt symbolique. Pourtant, à l'instar du désert réel que traversent les ermites, ce que nous appelons le désert symbolique implique aussi des sacrifices et des privations pour atteindre le salut. Nous l'avons déjà dit dans ce point, les écrivains sont notamment sujets à l'angoisse, au doute, ce qui pourrait à notre sens constituer une forme de péché. Car pour l'écrivain, le doute et l'hésitation doivent certes constituer des moteurs dans l'entreprise scripturale, mais nous savons par ailleurs que cela pourrait devenir une entrave à la réalisation de l'écrivain. Dans cette perspective, écrire revient à combattre et à vaincre l'angoisse, le doute ou même le remords de n'avoir pas fait son travail. L'écrivain, d'une manière générale, cherche à avoir la maîtrise de son travail et les états d'âme ne permettent pas toujours d'avoir cette maîtrise.

Dans *Trois jours chez ma mère* Weyergans montre bien comment l'angoisse ou le remords sont ankylosants pour son personnage principal. Il met d'ailleurs ce personnage dans une véritable quête de solitude qui, malheureusement, finit presque toujours par échouer à cause de la débauche de ce dernier. Autrement dit, même dans un ouvrage consacré à la vie

⁵³¹ Echenoz (Jean), *op.cit.*, p. 241.

⁵³² *Ibid.*, p. 239.

tumultueuse d'un écrivain, Weyergans met en scène la dimension salvatrice de l'écriture. Au premier abord il peut sembler difficile de trouver des points communs entre Macaire et François Weyergraf, mais la quête du salut et de la libération unit pourtant bien l'aventure littéraire et l'entreprise du monachisme chez Weyergans.

6.3.2. L'érémisme ou l'écrivain en posture de sagesse

Les travaux sur la sagesse sont multiples ; Pang Pu, par exemple, affirme qu'elle est propre à cet animal qu'est l'homme : « L'homme est un animal doué de sagesse. Aucune des aptitudes naturelles de l'animal, même si elles forcent l'admiration, ne peut être comparée avec la sagesse humaine »⁵³³. Toutefois, parmi cette profusion d'interrogations, de recherches sur cette capacité de l'homme à atteindre la sagesse, des discours dissonants se font parfois entendre. Cette dissonance est relative, à notre sens, à l'origine même de la sagesse. Sachant que ce n'est pas une aptitude innée en l'homme, mais le fruit d'une éducation, d'un travail sur soi-même, une qualité acquise ou reçue, nombreux sont les travaux qui tendent à la définir comme un don de Dieu. Autrement dit, pour certains chercheurs, l'interrogation sur la sagesse conduit à établir une relation étroite et incontournable avec la divinité. Ainsi, dans ces travaux nous sommes très souvent conduits à observer la présence de Dieu dans l'existence d'un homme dont la sagesse est incontestable. Dans le même ordre d'idée, si l'influence divine n'est pas clairement établie, la reconnaissance de la sagesse d'un homme se trouve dans la quête spirituelle de l'homme en question. Dans cette perspective, la Bible se révèle être un véritable réservoir d'exemples de sagesse. À cet effet, il faut déjà remarquer qu'elle ne compte pas moins de cinq livres qui illustrent la sagesse biblique, rien que dans l'Ancien Testament: Les Proverbes, Job, Quohélet, le Siracide et la sagesse de Salomon. D'autres penseurs, en revanche, avancent que la sagesse n'est pas une soumission à une quelconque religion, mais le fait de tout homme ayant atteint une lucidité parfaite des choses et des hommes. Cette dissonance qui, en fin de compte, n'est pas aussi importante qu'il n'y paraît d'abord, découle du parti pris par chacun à mettre en exergue un point plutôt qu'un autre. D'autres encore prennent le parti de déconstruire des idées reçues, comme le fait fort bien Daniel Dubuisson qui, dans son ouvrage : *Les Sagesse de l'homme, bouddhisme-paganisme-spiritualité chrétienne*⁵³⁴, confronte les différentes sagesse pour aboutir à la remise en cause d'une influence divine chez un sage. Dans cet ouvrage, il montre et

⁵³³ Pang Pu et Tardan-Masquelier (Ysé), *La Sagesse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 13.

⁵³⁴ Dubuisson (Daniel), *La Sagesse de l'homme, bouddhisme-paganisme-spiritualité chrétienne*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires Septentrion, 2004, 262 p.

reconnait clairement la sagesse chrétienne qui, pour lui, s'acquiert par des techniques ou des pratiques que nous avons d'ailleurs évoquées dans ce travail, dans la mesure où les moines les ont utilisées : afflictions corporelles, silence, dépossession...

Cette notion reste cependant difficile à définir par un discours rationnel et théorique, comme le suggère Ysé Tardan-Masquelier : « En son fond, elle ne souffre d'aucune définition. Aussitôt dite, elle est déjà dépassée »⁵³⁵. L'intérêt de ce point sera donc de voir si à travers ces romans les trois écrivains adoptent ou pas une posture de sage. Cette interrogation se justifie par le fait que le monachisme primitif, thématique principale et commune aux trois romans, est généralement considéré comme la manifestation de la sagesse des pères du désert, avérée par le témoignage des hommes tels que saint Athanase. Les écrivains n'étant pas des moines, le silence n'est pas nécessairement l'expression de la sagesse qu'ils cherchent à mettre en évidence. Au contraire, écrire est une manière de prendre la parole : c'est donc dans cette prise de parole, dans le contenu de cette parole, que nous irons débusquer la sagesse ou, plutôt, distinguer la posture du sage chez ces écrivains.

L'écrivain voyageur ; quêteur de sagesse : le cas de Lacarrière et de Weyergans.

Ce qui fait la particularité et en même temps le point commun entre ces deux écrivains, c'est d'abord leur amour commun pour le voyage, leur envie de découverte et de l'ailleurs. Non seulement Lacarrière été à maintes reprises en Grèce et en Égypte, mais encore il a traversé la France dans tous les sens, comme il le montre fort bien dans *Chemin faisant*⁵³⁶. Pour ce qui concerne Weyergans, son amour du voyage traverse la quasi-totalité de sa production romanesque. Même si nous avons dit dans ce travail que cet écrivain éprouvait une certaine aversion pour l'autobiographie, il se trouve cependant que la majorité des pays qu'il fait visiter à ses personnages sont très souvent des endroits qu'il a lui-même visités au préalable, ce qui est notamment le cas du Japon, du Canada ou de l'Italie, qui sont des pays évoqués de façon récurrente dans *Trois jours chez ma mère*, *Royale Romance* et bien d'autres de ses romans. Si ces voyages servent d'abord à renouveler son imagination, ils peuvent aussi représenter à notre sens une forme de quête quasi initiatique, une formation.

Ces deux écrivains, Lacarrière et Weyergans, vont à la rencontre d'autres cultures, d'autres savoirs, d'autres visions du monde, parce qu'ils sont l'un et l'autre soucieux de découvrir autrui dans sa complexité, dans sa différence. La découverte d'autrui va ainsi les

⁵³⁵ Tardan-Masquelier (Ysé), et Pang Pu, *op.cit.*, p. 61.

⁵³⁶ Lacarrière (Jacques), *Chemin faisant, mille kilomètres à pied dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1974, Réédité en 1983 et 1997.

enrichir en complétant, en élargissant leur savoir, leur compréhension initiale de l'homme et du monde. Leurs voyages ne relèvent pas du tourisme : ils sont animés par le désir de découvrir une vérité humaine, voire une sagesse ; et quoi de mieux pour atteindre la sagesse que d'aller à la rencontre de l'autre ? En allant en Grèce Lacarrière n'entreprend pas un simple voyage vers un lieu pittoresque ou exotique. Il se rend sur les terres de la sagesse occidentale ; parallèlement, il découvre la Grèce Antique à travers non seulement ses mythes, mais aussi sa littérature, sa poésie. Sa production littéraire en est la parfaite démonstration. Redécouvrir les mythes grecs c'est sans aucun doute effectuer un voyage dans l'histoire du savoir occidental, ce pays étant comme nous venons de le dire le berceau de la civilisation occidentale.

Dans ces deux cas, l'écrivain est en quête de savoir. Il emprunte bien le chemin qui mène à la sagesse, si l'on considère avec Pang Pu qu' « Elle consiste en une clairvoyance à l'égard de toute chose, qui transcende les opinions et les savoirs »⁵³⁷. De ce point de vue, le voyage conduit à la sagesse, car comment mieux transcender les opinions et les savoirs sinon en les découvrant, puis en les renouvelant, en allant à la rencontre d'autres savoirs, d'autres opinions ? Ce constat nous ramène au fond à ce que disait Tardan-Masquelier sur la sagesse comme quête perpétuelle, impossible à définir sauf à repartir sans cesse à sa recherche, dans la mesure où elle implique par définition un manque, une insatisfaction. En évoquant cette qualité humaine, elle dit :

Car son effort majeur a consisté à dépendre suffisamment de soi pour accéder à une vision purifiée, objective, des êtres et des choses. Sa clairvoyance n'a rien d'un pouvoir magique, simplement, n'étant plus rempli de soi, il laisse miroiter sur la surface de son esprit les rencontres et les événements comme des faits, dépouillés de toute connotation personnelle. Il les observe sans les interpréter. Alors ils font signe, en lui, pour ce qu'ils sont, et non pour ce qu'il croit ou ce que les autres en comprennent. Ainsi s'explique que la sagesse soit réputée pour faire apercevoir « la vérité » ou « le réel »⁵³⁸.

La clairvoyance est acquise à la suite de la quête, au terme d'une formation qui passe d'abord par une rupture avec soi-même, c'est-à-dire avec son savoir initial. Nous avons dit de Lacarrière et de Weyergans qu'ils ne voyageaient pas comme des touristes, c'est-à-dire comme des gens qui partent non pas pour apprendre de l'autre mais qui veulent vivre leur expérience sensible ailleurs. À l'inverse, ces deux écrivains voyagent pour apprendre à connaître l'autre et pour le découvrir. Ils sont clairement des assoiffés de savoirs, et de savoirs multiples, soucieux de ne pas s'enfermer dans une contemplation itérative de soi. Un savoir narcissique est stérile et ne peut en aucune façon favoriser la clairvoyance telle qu'elle est présentée dans cet extrait. Pour

⁵³⁷ Pang Pu, Tardan-Masquelier (Ysé), *op.cit.*, p. 13.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 71-72.

Lacarrière comme pour Weyergans, le voyage est une quête de savoir et cette quête est aussi prolongée par une autre forme de voyage : la lecture, qui n'implique pas un déplacement physique d'un espace à un autre. Dans les romans de Weyergans, ce voyage est récurrent : dans le chapitre quatre de cette recherche, nous en avons parlé en traitant de l'intertextualité. Le voyage lorsqu'il est entrepris avec une volonté de se dépouiller de l'ancien moi est un apprentissage de la sagesse.

Le romancier : un sage prêchant à son peuple ?

Dans toutes les sociétés, de la Grèce antique à nos jours en passant par les sociétés dites traditionnelles, la formation des jeunes est toujours le fait de personnes ayant une certaine connaissance, une certaine science des choses et du monde, comme les philosophes en Grèce, le maître initiateur dans les sociétés traditionnelles... C'est à eux qu'il revient la mission de conduire la jeunesse vers la clairvoyance, vers la justice et vers l'équité. C'est à eux qu'il revient également d'enseigner la différence entre le bien et le mal afin de les préparer dans leur vie d'hommes. Les romans que nous étudions le montrent aussi, en racontant le cheminement d'un ermite qui, très souvent, tire profit de la rencontre avec un maître spirituel. De fait, si dans ces romans il se développe une structure initiatique pour les personnages, peut-on dire que les auteurs tendent eux aussi à adopter la posture d'un maître spirituel ? En d'autres termes, nous voulons dans ce point montrer qu'en choisissant le monachisme primitif comme thématique principale de leurs récits, chacun des auteurs prend sur lui d'apporter au monde et plus précisément à leurs lecteurs un enseignement, ce qui revient à dire qu'ils . Ce qui en clair et nous pouvons d'ores et déjà le dire relève pour nous d'une posture de guide.

Aucun de ces écrivains ne prétend accomplir une mission éducative ou civilisatrice à travers l'écriture de ces romans, c'est une évidence. Pourtant, le choix du thème fondamental, les rapports développés par certains personnages et surtout le jeu de miroir mis en œuvre entre la période choisie (IV^e siècle après Jésus) et aujourd'hui, semblent traduire l'ambition, plus ou moins clairement assumée, de porter un message, ou du moins une forme d'enseignement. Mais quel serait-il alors ? Nous en observons principalement deux. Le premier élément que nous distinguons dans ces romans, c'est la volonté pour chacun de ces écrivains de présenter l'aventure spirituelle que constitue le monachisme, sous la forme attrayante d'un récit fictionnel. Il s'agit en l'occurrence d'une entreprise de « vulgarisation » : le terme doit être mis entre guillemets parce que le monachisme primitif constitue un objet d'étude abondamment traité dans de nombreux travaux scientifiques, mais reste une affaire d'érudits, de spécialistes. En en faisant un sujet de fiction romanesque, ils rendent accessible cette expérience qui est demeurée

marginale non seulement dans le catholicisme, mais aussi pour le plus grand nombre. De fait, ils se servent de la littérature comme d'un outil d'information, de formation et d'éducation. Sans renoncer à leur imagination créatrice, c'est-à-dire même en conjuguant réalité et fiction, les romanciers s'efforcent de reproduire avec vérité l'expérience monacale. C'est ce souci de vérité plus ou moins documentaire qui va conduire le lecteur à aller à la découverte du monachisme dans les ouvrages érudits, après avoir lu ces romans. Aussi, et nous en avons parlé dans ce travail, le fait que les auteurs aient accompagné leurs récits de repères non seulement historiographiques, mais aussi bibliographiques, participe aussi de cette ambition de vulgarisation. Grâce à ces indications, le lecteur peut en effet aisément trouver des informations complémentaires sur le sujet. De même, lorsque Chédid, par le truchement de son narrateur, évoque la nécessité de ne pas perdre l'histoire de ces trois femmes dans le désert : « Je ne voudrais pas que leurs traces se perdent à jamais dans ce désert qui enserre largement notre vallée »⁵³⁹, elle décline clairement l'une des raisons de ce roman. Faire vivre la mémoire du monachisme primitif s'impose pour elle, comme pour les deux autres romanciers, comme une nécessité sinon comme un devoir.

Nous comprenons mieux encore l'impératif de garder les traces de cette expérience humaine extraordinaire en considérant cet extrait du roman de Lacarrière :

Notre mémoire est courbe. Qu'on la remonte ou la prolonge à l'infini, elle nous permet de rattraper ces bribes de passé qui subsistent sûrement devant nous autant que derrière nous. Tu as beau fuir dans l'incertain de l'horizon ou demeurer figée devant le désert lisse, je te retrouverai toujours, Marie, où que tu sois, car tu habites désormais l'orbe de ma mémoire. Les lieux, l'époque où tu vécus : ce désert d'Égypte, cette ville d'Alexandrie que tu désiras tant puis que tu refusas, ce siècle quatrième où l'histoire inverse son sens et son signe en se faisant chrétienne, ce crépuscule des dieux que nous avons aimés parce qu'ils nous proposaient le plus grand des mystères auxquels nous puissions être confrontés : leur ressemblance si forte et si fragile avec nous-mêmes, ces lieux et cette époque m'habitent depuis si longtemps que ma mémoire y a élu son domicile⁵⁴⁰.

La force de conviction et la détermination de ces hommes ivres de Dieu de vivre autrement que dans la doxa justifient à notre sens cette nécessité. Ces auteurs nous apportent par le moyen de leurs héros une autre vision du monde et de la vie. Cette existence pour nous impossible à mener aujourd'hui pour de multiples raisons, allant des capacités de résistance du corps humain à la mondialisation, qui impose de nouvelles ruptures. En effet, l'homme contemporain qui désirerait se retirer à l'écart du monde devrait rompre non seulement avec les

⁵³⁹ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 11.

⁵⁴⁰ Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, *op.cit.*, p. 20.

autres hommes mais avec les nouvelles technologies de l'information : ordinateurs, portables, tablettes numériques, télévisions... qui, aujourd'hui, sont une autre porte d'entrée dans le monde.

La vulgarisation du monachisme par ces écrivains sonne donc comme un appel que chacun d'eux lance aux lecteurs, afin qu'ils découvrent cette autre possibilité de mener leur vie. Est-il permis pour autant de parler de sagesse ? Nous pensons que porter la lumière sur la sagesse monastique, c'est déjà faire preuve de sagesse. En écrivant de tels romans, en choisissant de tels sujets, les écrivains suggèrent que le monachisme primitif a encore des choses à apprendre à l'homme de notre temps. En se positionnant de la sorte, ils se démarquent aussi d'une littérature dont la principale fonction de divertir, même si la littérature du désert procure au lecteur les plaisirs de l'évasion et de l'exotisme. Ils engagent la littérature sur un chemin utilitaire. Le monachisme hier était un appel au retour vers la vérité christique, vers l'expérience de la Parole ; en faisant aujourd'hui du monachisme le sujet de romans, les auteurs font de la littérature un espace où résonne la nécessité d'un retour vers l'essentiel. L'écrivain, comme un abba conduisant ses disciples vers la fortification, emmène le lecteur vers plus de bon sens, voire une forme d'ascétisme, à rebours du gaspillage qui sur différents plans caractérise les modes d'existence contemporains.

Un second enseignement doit être tiré de ce jeu de miroir entre les premiers siècles de notre ère et aujourd'hui. Les violences qui sont peintes dans ces œuvres n'ont certes pas d'équivalence aujourd'hui, mais elles restent une inquiétude de notre temps, confrontés à des formes d'extrémisme, notamment religieux, qui ne cessent de faire entendre leur voix. La déliquescence sociale ou, du moins, la mise à mal de la sociabilité peinte dans ces romans renvoie aussi au constat que tirent beaucoup de contemporains sur notre monde d'aujourd'hui. En un mot, la vie dans l'Égypte des premiers siècles n'est pas, à certains plans, fondamentalement différent de ce que nous vivons aujourd'hui, comme le suggère clairement Lacarrière dans le propos cité plus haut. En mettant en évidence la décadence dans laquelle se trouvait alors l'Égypte, les auteurs pointent par la même occasion du doigt des aspects qui marquent pour certains la décadence de notre temps, à commencer par le déficit de spiritualité et le culte des richesses matérielles. Mais ce qui les installe dans une position incontestable de sage, c'est l'interprétation que chacun d'entre eux propose de son roman. En effet, chacun d'eux, à sa manière, amène le lecteur à tirer une leçon de son roman. En dehors du fait que le monachisme doive survivre à travers le temps, ils invitent implicitement les lecteurs à voir en l'existence de leurs personnages et dans le monachisme en général un modèle de vie, fondé sur un autre rapport à toutes choses : biens matériels, hommes, vie, Dieu...

L'opulence insolente de notre siècle qui appauvrit toujours plus le pauvre, l'égoïsme de l'homme, le caractère éphémère de nos centres d'intérêts y compris les rapports entre les uns et les autres sont autant de sources d'inquiétudes pour certains hommes d'aujourd'hui que le choix de traiter du monachisme dans la fiction doit s'efforce de dissiper. C'est bien ce que suggère Lacarrière : « J'ai cherché dans ce livre à retrouver l'intériorité d'une femme dont la vie profane et l'expérience religieuse furent en tous points exceptionnelles... »⁵⁴¹ Les trois écrivains arborent là un habit de pèlerins de la cause juste, de la cause humaine. Le monachisme étant une démarche visant à libérer l'homme de la soumission au monde, au système de l'époque et surtout aux désirs compulsifs et obsessionnels de la chair, la littérature vise en le représentant à engager l'homme à se libérer de toute sorte d'emprise idéologique. Cette libération ne peut se faire qu'en refusant les avanies de ce monde, en refusant aussi le conformisme dans lequel l'homme est souvent plongé. C'est d'ailleurs ce conformisme qui tend plus à l'aliénation mentale qu'à autre chose. En peignant des personnages qui contestent un système, de manière implicite, ces écrivains invitent ainsi leurs lecteurs à se forger eux-mêmes leur vision du monde, à se libérer de la doxa afin de saisir la vérité par eux-mêmes : « Troublé, depuis l'enfance, par le mensonge et les ruses dont s'arme peu à peu l'existence, je m'étais secrètement engagé à ne jamais devenir cet « homme fait » qui sacrifie la fin aux moyens et qui n'a de cesse qu'il n'ait rejoint son « personnage » »⁵⁴², nous dit Chédid par la voie de Thémis. Ces romans n'entonnent pas un hymne à l'anarchie, mais aux oreilles de certains lecteurs, ils font bien entendre un susurrement protestataire et valorisent du même coup l'indignation comme nécessaire dans une société.

Au demeurant, certains de leurs personnages portent des traits de ressemblance avec les romanciers eux-mêmes. La liberté que nous évoquons à propos des personnages, nous en avons déjà parlé au chapitre trois, au sujet des auteurs cette fois. De même que les personnages sont en quête d'une liberté qu'ils trouvent dans le désert, les écrivains sont eux aussi des hommes libres et l'espace littéraire est par excellence le lieu d'expression de leur liberté. En écrivant de tels romans sur de tels sujets, ils exhortent le lecteur à se libérer, en utilisant le monachisme comme une illustration de cette quête libératrice qu'ils les engagent à entreprendre. Aussi bien, si ces auteurs font montre de sagesse en portant l'attention sur le monachisme et surtout en le représentant comme une force contestataire, anticonformiste, force est aussi de constater la pertinence et l'intérêt du monachisme sur le plan spirituel aujourd'hui.

⁵⁴¹ Lacarrière (Jacques), *op.cit.*, p. 195.

⁵⁴² Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 242-243.

6.3.3. La résurgence du monachisme dans l'espace littéraire : une réponse à un besoin spirituel dans la société.

Le siècle passé a été marqué par l'expression de la barbarie humaine : deux guerres mondiales, des génocides, la colonisation, l'oppression... Dans cette apogée de la haine, la croyance en une instance suprême et surtout bienveillante a été remise en cause, à travers ce qu'on est convenu de désigner, depuis le XIXe siècle, comme « la mort de Dieu ». Cette déchristianisation a connu un point culminant non seulement avec les mouvements de la contre-culture en Amérique (Etats-Unis), mais aussi et particulièrement avec mai 68, pour ce qui nous concerne. Pourtant, les années 1980 ont marqué l'essoufflement des utopies relatives à mai 68 et surtout, un besoin de spiritualité va de nouveau s'exprimer dans certains milieux mais aussi chez des individus isolés. Ce besoin de spiritualité va se traduire par l'apparition de sectes et autres mouvements spirituels prônant une harmonie de soi ou un bien-être psycho-social qui ont parfois eues des conséquences dramatiques sur le plan social en France. C'est ce contexte dont Vernette rend compte lorsqu'il traduit ce regret : « On est d'autant plus navré de le voir parfois récupéré par des marchands de spiritualité sans scrupule »⁵⁴³. Pour lui, cette floraison de sectes trouve son origine dans le fait que « les sociétés industrialisées secrètent en effet des structures dépersonnalisantes qui engendrent des situations de crise au niveau individuel et collectif. Ces situations font alors apparaître des aspirations, des besoins que les sectes disent pouvoir aisément combler »⁵⁴⁴. Face à cette montée de vendeurs de spiritualité, le monachisme ne pourrait-il pas se lire comme un appel au retour vers une croyance véritable ? Il est vrai aussi que d'une certaine manière, les romanciers en question profitent de cette aspiration confuse mais réelle chez beaucoup de contemporains.

Dans un ouvrage intitulé : *Le Religieux après la religion*⁵⁴⁵, Luc Ferry et Marcel Gauchet entament un débat sur la question de la religion. De leur entretien ressort deux points de vue. D'un côté, Luc Ferry parle d'un réenchantement et voit en l'homme la nouvelle expression du divin, en apportant cette précision :

Je ne veux évidemment pas dire que l'on revienne à du religieux au sens où l'on parle de revanche de Dieu, ou au sens où il y a aujourd'hui, en effet, un syncrétisme mystico-bouddhisto-chrétien, ou ce que vous voulez d'autre. Ce n'est pas de cela que je parle, mais

⁵⁴³ Vernette (Jean), *Les Sectes*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1990, p. 125.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁴⁵ Ferry (Luc) et Gauchet (Michel), *Le Religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004.

du fait que l'idée de transcendance n'a pas disparu et que nous ne pouvons pas – et ce sera le sens de ma conclusion – nous satisfaire simplement des morales laïques⁵⁴⁶.

Il est clair que pour Ferry Dieu à définitivement pris sa retraite, sans que disparaisse pour autant le besoin humain de transcendance ou, plutôt, la nécessité pour l'homme de toujours se créer une idée supérieure. C'est dans cette perspective qu'il fait valoir l'idée suivant laquelle, en définitive, cette idée n'est rien d'autre que l'homme fait Dieu. À cette idée d'un réenchèvement, Michel Gauchet oppose pour sa part l'idée du désenchantment, fondée sur le constat que l'homme n'aurait plus aucunement besoin d'une quelconque autorité après le retrait de Dieu. De ce débat, il résulte pour nous l'idée que la présence de Dieu reste une interrogation nécessaire lorsque nous observons les voies empruntées par l'homme dans la quête de son équilibre.

Par ailleurs, en dépit du fait que la mort de Dieu ait été décrétée il y a bien longtemps, force est de constater avec les deux interlocuteurs que nombreuses sont les survivances de la morale chrétienne dans notre société. Autrement dit, l'idéal d'un monde sans Dieu semble loin d'être atteint, ce que montre d'ailleurs l'insuffisance de la morale laïque dénoncée par Ferry et même par Gauchet : « D'une part, il me semble exact que les morales laïques ne parviennent pas à prendre en charge l'ensemble de l'expérience des individus d'aujourd'hui. Le discours moral, tel que nos sociétés l'entendent (c'est-à-dire le réglage du rapport à autrui selon la norme de réciprocité) ne répond pas à tout »⁵⁴⁷. Ce débat nous paraît essentiel ici dans la mesure où il nous permet de constater que la vacance de Dieu a donné lieu à l'explosion du besoin du religieux et de la spiritualité.

Le monachisme comme réponse à l'avènement des sectes et autres mouvements spirituels en France.

Dans les années 80, nombreux sont les travaux qui traitent des sectes et autres mouvements spirituels en France. Jean Vernet dans l'ouvrage cité plus haut évoque non seulement ces mouvements, mais aussi et surtout, il établit ce qui les caractérise, ainsi que les dangers relatifs à cette prolifération des sectes. Ce qu'il convient tout d'abord de constater, à la suite de Vernet, c'est que les sectes portent en elles une nouvelle forme de contestation. Alors que la proclamation de la mort de Dieu est de mise, les Églises ont continué à accaparer la transcendance, cependant que les lieux de culte chrétiens sont désertés par les fidèles. Cette position de monopole du spirituel et du religieux par le milieu ecclésiastique a déterminé l'apparition de contestataires qui reprochent souvent à l'Église de détourner la vérité du Message

⁵⁴⁶ Ferry (Luc) et Gauchet (Marcel), *op.cit.*, *Ibid.*, p. 30.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 33.

christique en l'accaprant. À cela s'ajoute « l'échec du mouvement de contestation des années 60, culminant en France en mai 68 »⁵⁴⁸.

Dans son étude, Vernette classe les sectes en deux mouvements, dont le premier est constitué par les groupes issus du tronc judéo-chrétien, au nombre de 250 à 300. Pour lui, tous ces groupes ont en commun de faire référence à la Bible, dont il donne souvent une nouvelle interprétation. Il décompose ce premier ensemble en trois grandes familles, la première d'entre elles étant constituée par les millénaristes, terme qui permet de regrouper tous les mouvements spirituels et autres sectes qui perçoivent le mouvement du monde en cycle de mille ans et se fondent particulièrement sur les prophéties du livre de l'Apocalypse. On y trouve aussi ceux qui sont en attente du retour de Christ, les mouvements de réveil qui pour leur part prétendent à un retour aux Evangiles et enfin les groupes des guérisseurs qui, de leur côté, postulent qu'après les limites de l'homme, seule l'intervention de Dieu peut soulager les souffrances de l'homme. Le deuxième ensemble regroupe les mouvements orientaux, ésotériques, gnostiques. Ce qui distingue ce second ensemble est le fait que la Bible ne soit plus une référence pour eux. Là aussi, on peut distinguer des sous-ensembles : les groupes venus d'Orient et les groupes issus de l'ésotérisme, de la gnose, des mouvements de développement du potentiel humain. Tous ces groupes ont pour visée principale de permettre à l'homme, soit de trouver en Dieu la réponse à ses multiples interrogations, soit de trouver en soi-même son propre accomplissement. Nous reviendrons plus en détail sur cette classification de Vernette en annexe ; constatons pour l'instant que cette prolifération des mouvements sectaires a eu en France des conséquences parfois dramatiques. C'est ce que révèle par exemple Roger Ikor dans son ouvrage *Je porte plainte*⁵⁴⁹, où il accuse clairement les sectes d'être responsables de nombreux maux en l'occurrence de la mort de son fils (Celui-ci s'étant suicidé alors qu'il avait adhéré au Zen macrobiotique). Cet ouvrage prend la forme d'un véritable réquisitoire :

Va-t-on enfin se décider à briser l'activité délétère des sectes qui pullulent et se multiplie sur notre pourriture ?

Au nom de mon fils, assassiné pour rien, au nom de tous ces jeunes morts, morts pour rien, au nom de la vie et au nom de l'homme, saccagés pour rien, je porte plainte.

Je porte plainte au nom de l'avenir qui crie au secours »⁵⁵⁰.

En regard de ce que proposent ces nouveaux guides spirituels, dont les ambitions sont parfois douteuses, voire franchement crapuleuses dans certains cas, le monachisme offre donc un modèle séduisant pour ceux qui aspirent à la spiritualité ; et si un roman ne saurait être le premier

⁵⁴⁸ Vernette (Jean), *op.cit.*, p. 27.

⁵⁴⁹ Ikor (Roger), *Je porte plainte*, Paris, Albin Michel, 1981.

⁵⁵⁰ Ikor (Roger), cité par Vernette, *op.cit.*, p. 90.

pas vers une vie nouvelle que pour un nombre infime de lecteurs, il permet au moins au plus grand nombre de mener une réflexion d'ordre moral et spirituel sur nos modes de vie contemporains.

Le monachisme comme retour à l'expérience véritable du Christ

Les sectes se sont nourries du sentiment de décadence éprouvé par certains contemporains, que l'on pourrait lier à l'industrialisation et surtout à l'échec des mouvements de contestation des années 1960. L'image même que l'Homme fait de lui-même est en crise, une crise qui trouve d'ailleurs son origine dans la « mort de Dieu ». Comme le montre Vernet, les sectes, avec des fortunes diverses, se sont substituées aux ecclésiastes en promettant aux hommes de répondre à toutes leurs interrogations. Face à la détresse ou du moins à la déception souvent suscitée par ces sectes et autres mouvements spirituels, la littérature a donc beau jeu de faire redécouvrir à la société cette expérience primitive de quête de salut et d'harmonie qu'est le monachisme. Certes, ce phénomène qui apparaît comme un réenchâtement n'en est pas un au sens prêté au terme par Luc Ferry, puisqu'il s'agit clairement dans le cas présent d'une volonté de voir, sinon de dire la revanche de Dieu. En effet, exposer le monachisme primitif au grand public par le biais de la littérature revient bien à présenter au lecteur un autre possible spirituel. La société étant inondée par diverses formes de quêtes de salut et d'harmonie, le monachisme, présenté de façon romancée, à travers la trajectoire romanesque des personnages des trois récits, apparaît du même coup comme une démarche beaucoup plus personnelle et surtout beaucoup plus transcendante que toutes les pratiques sectaires. Il convient d'insister sur le fait que le monachisme, pour sa part, reste fondé sur la volonté d'imiter le Christ lui-même, comme le rappellent Gaston et Monique Duchet-Suchaux : « Saint François, Étienne de Muret, Robert d'Arbrissel et tant d'autre « fous de Dieu » brûlent de désir de pousser à l'extrême l'imitation du Christ et de ses apôtres »⁵⁵¹. Comme nous n'avons cessé de le dire dans ce travail, le propos des romanciers n'est nullement d'engager leurs lecteurs à devenir des moines. Mais au regard de ce que nous venons de dire sur le besoin de spiritualité qu'a par ailleurs fort bien illustré Vernet, la parution quasi simultanée de ces trois romans nous apparaît répondre à un certain besoin de l'époque : le monachisme représenté dans ces romans offre une piste à ceux qui sont en quête de transcendance, une piste d'autant plus intéressante que le monachisme s'oppose essentiellement à toute forme de fanatisme et à la violence liée à l'intégrisme religieux.

⁵⁵¹ Duchet-Suchaux (Gaston et Dominique), *Les Ordres religieux*, Paris, Flammarion, 2006 (1^{ère} éd. 1993), p. 5.

CONCLUSION

Dans cette thèse consacrée aux « enjeux de la représentation du désert dans la littérature francophone », nous nous sommes interrogés sur le retour quasi simultané de la thématique du désert dans le roman francophone, en nous penchant sur trois romans qui constituent notre corpus : *Macaire Le Copte* de François Weyergans, *Marie d'Égypte* de Jacques Lacarrière et *Les Marches de sable* d'Andrée Chédid. Le projet consistait à comprendre ce que peut recouvrir cette résurgence de la thématique du désert dans la littérature et plus particulièrement dans la production romanesque de notre temps. Cette interrogation sur la représentation romanesque du désert et de ses ermites engageait du même coup, comme à l'arrière-plan, un questionnement sur le monachisme primitif, dans la mesure où la question du monachisme semble indissociablement liée à la thématique du désert.

Sans revenir sur cette relation, nous savons que le désert est pour les ermites et autres ascètes présentés dans les trois récits comme le lieu de leur accomplissement. La représentation du désert dans ces romans obéit ainsi au désir de rendre compte de la vie ascétique et de la vie monacale, dans les premiers siècles après Jésus-Christ. De manière significative, ces œuvres ne mettent en scène aucun ermite qui aurait trouvé sa voie, au plan spirituel, en dehors de l'espace désertique. Pour chacun des auteurs donc, désert et monachisme ont partie liée. L'ermite est celui qui vit en dehors de la ville, celui qui se sépare d'avec le monde et se retire au désert pour y mener une existence particulière. Les trois romanciers, en unissant ainsi désert et monachisme, présentent le désert comme le lieu d'une dimension mystique, en faisant écho à la Bible. L'Ancien Testament offre en effet de nombreux exemples de Prophètes ayant pu servir de modèle non seulement aux premiers moines chrétiens, mais aussi aux écrivains. Il en est de même dans Le Nouveau Testament, à travers les figures de Jean le Baptiste et, bien sûr, de Jésus-Christ. Les personnages principaux de ces romans font d'ailleurs souvent référence à telle ou telle de ces figures bibliques : ainsi l'héroïne de Lacarrière se place-t-elle sous le patronage de la Vierge Marie, cependant que Macaire invoque l'exemple de Jésus.

Mais notre étude ne s'est pas contentée de mettre en exergue ce lien entre désert et monachisme dans les trois romans. En étudiant la représentation du monachisme dans ces trois romans, nous avons pu découvrir des interrogations qui portent sur le rôle de la religion dans la société : la religion y apparaît ambivalente, puisque elle subit des violences mais aussi en engendre à son tour. Nous avons pu aussi découvrir une interrogation plus proprement littéraire, moins visible au premier abord : la représentation du désert d'une part, de l'ermite d'autre part, peut en effet être interprétée comme une représentation de l'espace littéraire ou du romancier.

Autrement dit, la lecture de ces romans nous a conduit à voir que représenter des ermites au désert était aussi un moyen pour les écrivains de penser leur milieu, mais également leur situation d'artiste, de romancier : il ne s'agit pas exclusivement pour eux de mener une étude sur la spiritualité, mais à partir de cette représentation du fait érémitique, de proposer également une réflexion sur la création littéraire.

Par-delà la réflexion sur le monachisme qu'ils proposent dans leurs romans, ces écrivains portent donc un regard à la fois panoramique et critique sur le monde. Comme nous l'avons montré dans la présente étude, tantôt ils invitent leurs lecteurs à comparer la pratique religieuse contemporaine avec la pratique décrite dans les romans, tantôt ils insistent sur la réification qui, suivant René Girard, semble condamner la religion à la disparition, tout en réussissant par ailleurs à proposer une réflexion sur la création littéraire. Nous avons donc pris le parti dans cette étude de ne délaissé aucun de ces différents enjeux. Pour y parvenir, nous avons articulé notre réflexion en trois grandes parties, chacune d'entre elles devant nous amener à saisir clairement les enjeux de la représentation du désert dans les trois œuvres.

Dans la première partie, nous avons envisagé tout à la fois de poser une question de poétique romanesque et de mettre en évidence, dans les trois romans, les principales valeurs défendues par les pères du désert et mises en exergue par les auteurs. Dans cette perspective, nous sommes parvenu à la constatation selon laquelle la classification générique se révèle un exercice problématique, surtout lorsque les œuvres qu'il s'agit d'intégrer dans une catégorie spécifique ne se soumettent pas toujours pleinement aux critères qui définissent la catégorie en question. Cette réflexion nous a en apparence conduit d'abord dans une sorte d'impasse, dans la mesure où, bien que pouvant à certains moments répondre aux critères d'un genre, ils se dérobaient aussitôt de celui-ci. Les références à la réalité historique dans ces romans nous ont d'abord conduit à penser que ces romans pouvaient trouver une place dans la famille des romans dits réalistes : des personnes appartenant aujourd'hui au panthéon des pères du désert y sont transformés en personnages de roman, cependant que l'Égypte romaine, c'est-à-dire celle du III^e et IV^e siècle après Jésus, est le théâtre de ces fictions, mais en même temps, ces romans ne présentent pas la structure narrative linéaire qu'on pourrait attendre de la part de romans coulés dans le moule traditionnel du roman réaliste.

Par-delà la question du réalisme, nous avons également posé la question du roman dit à thèse, dans la mesure où il s'agit d'œuvres qui, en raison du sujet traité, posent des questions d'ordre moral et spirituel. De ce point de vue, même si les œuvres posent des questions morales,

voire critiquent implicitement certaines postures ou certains engagements pour en valoriser d'autres, elles ne visent pas nécessairement à convaincre le lecteur, à lui imposer une leçon. Lacarrière, pour sa part, se montre très clair : « Passer sa vie dans un trou du désert, y vivre enfouie comme une taupe pour juguler les désirs comme les remords du corps et aspirer à un état quasi angélique, voilà qui ne figure dans aucun projet de société, fût-elle religieuse, fût-elle-même intégriste »⁵⁵², affirme-t-il. Il ne s'agit pas pour eux de convaincre les lecteurs du bien-fondé des attitudes mises en scène, en dépit du travail de recherche entrepris pour rendre compte de ces itinéraires spirituels. Dès lors, on peut être tenté de désigner ces romans comme des romans apologétiques plutôt que comme des romans à thèse, mais même ce terme doit être employé avec prudence et avec une certaine distance critique.

Cette première partie s'est poursuivie avec l'examen des valeurs morales véhiculées par les moines dans les trois romans. Dans cette perspective, il ne faut pas oublier que les héros de ces romans sont des êtres habités par un élan particulier pour Dieu et par extension, pour l'humanité. Alors qu'ils empruntent une démarche résolument individuelle, tournée vers l'intériorisation et la contemplation, ces personnages n'en apparaissent pas moins, paradoxalement, recherche le salut de chaque homme, de leur semblable. Ce paradoxe résulte du fait que les personnages de ces romans sont d'abord animés par le désir d'atteindre leur propre salut et se conforment à l'enseignement de la Bible :

Que dit-elle donc ? La parole est près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur. Or, c'est la parole de la foi, que nous prêchons. Si tu confesses de ta bouche Le Seigneur Jésus, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité, tu seras sauvé. Car c'est en croyant du cœur qu'on parvient à la justice, et c'est en confessant de la bouche qu'on parvient au salut, selon ce que dit l'Écriture : quiconque croit en lui ne sera point confus⁵⁵³.

Comme le souligne clairement ce passage biblique, le salut est d'abord personnel et donc individuel. Pourtant, dans les trois récits, nous observons chez les différents pères du désert la volonté de permettre à l'ensemble des humains d'atteindre le salut. Cette volonté trouve son expression dans l'altruisme qui les caractérise et dans la charité dont ils font preuve vis-à-vis des personnes nécessiteuses. Cette charité est non seulement le symbole de l'amour de Dieu pour tous ses enfants, mais aussi celui de la solidarité de ces derniers les uns à l'égard des autres. Cette solidarité se traduit par exemple par ce lien intense qui naît entre trois femmes à l'existence

⁵⁵² Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1983, p. 1.

⁵⁵³ *Le Nouveau Testament*, Romains X, 8-11.

pourtant fort différente, dans le roman de Chédid, ou par les dons que font les moines aux pauvres, dans le roman de Weyergans.

Cette partie ne nous aura donc pas seulement permis de nous interroger sur la poétique des trois romans, en développant une interrogation qui a abouti à la conclusion selon laquelle la classification de ces romans dans un groupe bien déterminé de romans était problématique, tant ils résistent à cet exercice. Par la suite, nous sommes parvenus à l'idée selon laquelle le premier enjeu de la représentation du désert dans l'espace des trois romans est d'évoquer les valeurs que véhicule le monachisme primitif. Cet enjeu découle à l'évidence du constat fait par les auteurs d'une situation anémique de la société actuelle. L'humanité est de plus en plus portée vers un individualisme exacerbé, qui relègue très souvent les valeurs collectives au second plan, au profit de la réussite personnelle, fût-ce au détriment de son prochain : « Souvent notre race humaine me paraît malfaisante, irrémédiablement »⁵⁵⁴, dit Chédid. Ainsi, la représentation du désert permet de développer indirectement une critique de la société qui est la nôtre.

Cette critique ne vise pas seulement la société païenne ou laïque. Elle se tourne en même temps vers la religion, souvent instrumentalisée par l'Homme au profit de ses intérêts personnels. À l'inverse, le désert est un lieu marqué par l'amour, la solidarité, la charité et surtout la quête véritable et absolue de Dieu. En effet, partir pour le désert, comme on le comprend à la lecture de ces trois récits, constitue pour les personnages le choix d'une forme de marginalisation des personnages centraux, mais c'est aussi une façon pour eux de réviser leur rapport au monde, aux autres, mais aussi à eux-mêmes. Les paradoxes du désert mis en évidence dans ces œuvres renvoient à ceux de la société modernes : il s'agit pour les romanciers de décrire la déchéance humaine, pour interpeller finalement la société dans son ensemble sur sa réification, sur l'effondrement qui la guette par le biais de la chute sinon de la mort qui menace la religion.

Consacrée plus particulièrement à l'étude des textes et à leur genèse, la deuxième partie visait pour sa part à mettre en lumière l'important travail sur les sources mené par chacun des auteurs. Nous sommes parvenus à montrer comment ces écrivains se sont réappropriés leur recherche sur la thématique du désert et donc sur le monachisme primitif pour construire les fictions qui font l'objet de notre étude. Cette réappropriation des sources s'est traduite par un travail de réécriture de ces sources, même si les fictions leur restent globalement : si les

⁵⁵⁴ Chédid (Andrée), *Les Marches de sable*, Paris, Flammarion, 1981, p. 105.

différences entre ces sources et les trois romans sont manifestes, il faut aussi reconnaître la dette des romanciers à l'égard des textes et documents anciens.

La dette se donne à lire tantôt dans les noms des personnages, qui sont très souvent une simple reproduction des noms des pères de l'Église, tantôt dans les noms des lieux où se déroulent les trois récits, tantôt dans les événements associés à certains personnages centraux. Marie, le personnage principal du récit de Lacarrière, apparaît clairement comme une reproduction fidèle de la moniale, notamment dans ses années d'errance, de repentance au désert. Cette dette se ramène finalement au rôle mystique qu'ils accordent tous les trois au désert et qui n'est pas sans nous rappeler « La prairie des saints », évoquée par Lacarrière dans *Les Hommes ivres de Dieu*⁵⁵⁵. Qu'en est-il alors des différences ? Celles-ci se manifestent notamment à travers plusieurs choix d'écriture. Ces productions relèvent de la fiction, de l'invention romanesque, et partant, elles n'ont pas d'obligation à rester complètement fidèle aux sources : elles sont pour ainsi dire traversées par l'imaginaire des écrivains, qui auront tendance à insister sur un fait ou plutôt sur un autre, en apportant leur propre vision.

La manière dont se rencontrent les héroïnes du roman de Chédid est l'une des différences les plus visibles entre les sources et la fiction. Alors que nous savons, à la lecture des ouvrages qui relatent la vie de sainte Marie l'Égyptienne, confortée par celle du roman de Lacarrière, que la sainte vivait dans une solitude absolue jusqu'à sa rencontre avec l'abbé Zosime, la romancière la place dans une situation différente ; sa Marie apparaît revenir vers les Hommes grâce à sa relation avec les deux autres femmes. Cette différence met d'ailleurs en évidence ce qui constituent les *invariants* de l'univers de cette romancière, qui fait de l'amour, de la femme, de l'enfant, de la vie..., ses thématiques favorites. Aussi, les détails sur la luxure de la prostituée donnés par Chédid comme par Lacarrière permettent-ils d'établir une différence entre sources et fiction, entre les documents et le roman, les trois écrivains n'hésitant pas à se démarquer de l'essai ou du document historique pour se laisser tranquillement conduire par leur imagination vers la fiction.

La lecture des œuvres, dans cette seconde partie de notre recherche, nous a par ailleurs permis de voir comment à travers ces romans, chacun des auteurs opère une sorte de rupture, plus ou moins marquée, dans son travail d'écrivain. Avec *Macaire le Copte*, Weyergans prend une certaine distance avec son écriture habituelle, souvent centrée sur l'observation de la vie

⁵⁵⁵ Lacarrière (Jacques), *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975.

d'un personnage narrateur qui se raconte et met en scène les crises et les tensions de sa vie intime. Avec ce roman, il quitte l'introspection pour se lancer dans une sorte de biographie historique qui comporte une dimension apologétique ou, du moins, engage une réflexion sur les valeurs morales. *Macaire le Copte* est donc très différent des romans habituels de Weyergans, centrés sur un personnage narrateur qui présente de nombreuses similitudes avec l'auteur lui-même, même si un certain nombre de traits caractéristiques de l'écriture de Weyergans y restent encore repérables. Ce roman peut donc apparaître comme une digression dans la production romanesque de Weyergans, d'autant que ce dernier va revenir dans ses romans suivants à l'introspection et à une narration centrée sur un personnage proche de l'auteur, comme en témoigne son dernier roman, *Royale Romance*, où il est une fois encore question des amours d'un homme âgé, Daniel, avec Justine qu'il rencontre très souvent au Québec. Pour sa part, Lacarrière découvre avec *Marie d'Égypte* l'écriture romanesque, alors qu'il s'était déjà affirmé comme écrivain à travers ses essais non seulement sur la Grèce, mais aussi sur l'Orient et notamment sur la spiritualité orientale.

La représentation du désert s'avère constituer une sorte de rite de passage pour les trois écrivains dans leur carrière : elle marque le passage d'un genre vers un autre, d'un mode de narration vers un autre ou tout simplement d'une thématique à une autre. La réécriture des sources dans le cadre de la fiction permet en effet aux romanciers de déployer une écriture essentiellement différente, accordant une place nouvelle à la réflexion morale. Nous sommes parvenus à montrer comment ils prennent le désert comme prétexte pour dénoncer, voire pour condamner les avanies de ce monde et surtout pour construire leur vision du monde, dont la valeur fondatrice est la grande tolérance qu'ils attribuent aux pères du désert.

Dans la dernière partie, nous avons envisagé la représentation du désert comme un moyen pour les trois écrivains de s'interroger sur l'Homme et notamment sur les raisons qui justifient la violence humaine, à l'époque évoquée dans les romans et surtout dans la société actuelle, mais comme le moyen pour eux de proposer à leurs lecteurs une interrogation sur la création littéraire pour ces trois écrivains. Nous avons ainsi pu observer que pour chacun d'eux, le fait d'écrire s'apparente pour une part à l'entreprise monacale, dans la mesure où l'écriture est une activité solitaire, qui implique un certain retrait hors du monde. Il ne s'agit évidemment pas pour nous de dire que tous les écrivains se perçoivent comme des ermites ou des ascètes, mais pour les trois, l'écriture nécessite clairement un moment de solitude : « D'autres fois, l'écriture se dénoue, les paroles s'offrent. Chacune est ce terreau d'où germent d'autres mots, entraînant

pensées, visages, sentiments à leur suite. Le sang s'écoule sans obstacle dans mes veines, ma respiration s'élargit. La stagnation fait place à l'élan. Le plateau déposé sur un coin de la table, Djisch disparaît aussi vite qu'il est venu »⁵⁵⁶, nous dit Thémis le personnage narrateur du roman de Chédid, pour décrire l'état dans lequel il se trouve lorsqu'il est inspiré. Dans cet état, l'écrivain veut lui aussi être seul. Il s'interdit toute forme de distraction inutile. De fait, le moine et l'écrivain partagent tous les deux ce désir de se soustraire à l'agitation mondaine et cette volonté de plonger dans un état méditatif profond. Dès lors, il nous est apparu que l'espace littéraire, pour ces écrivains, est semblable au désert où se retirent les moines et les anachorètes. Par ailleurs, comme les moines qui, à l'image d'un prophète ou d'un autre personnage tiré de la Bible, aspirent à ouvrir la voie au reste des Hommes, l'écrivain sans se présenter toujours comme un prophète, surtout à l'époque contemporaine, n'en reste pas moins fréquemment le porteur d'un message pour la société. La leçon à tirer de ces trois romans, c'est que la perte de valeur risque de conduire inexorablement l'homme à sa *réification*. Ce message est plus que jamais d'actualité, tant l'homme apparaît aujourd'hui réduit à sa seule fonction de consommateur, l'homme étant même devenu lui-même un produit de consommation en plus d'être le consommateur. L'écrivain, comme « le crieur du désert »⁵⁵⁷, est donc investi de la mission d'interpeller l'homme face aux dangers qui le guettent s'il veut continuer l'aventure de la vie dans la dignité.

En somme, si les enjeux de la représentation du désert dans la littérature francophone sont multiples, nous pouvons affirmer que leurs auteurs proposent une réflexion critique ou posent un regard critique d'une part sur la société, d'autre part sur la religion, et enfin sur la littérature ou, du moins, sur la création littéraire. Dans ces trois romans, la description d'une Égypte déchirée, encline à une véritable déliquescence, voire entrée dans un processus de décadence, laisse à penser que les écrivains portent un regard pessimiste et sévère sur leur propre société, elle-même menacée par le matérialisme et par la disparition des modèles moraux traditionnels. Pour eux, l'homme d'aujourd'hui ne semble plus habité par un élan d'amour vers son prochain, dans la mesure où l'accumulation des biens, le profit personnel, l'individualisme, se sont substitués à une idée de la société fondée sur la solidarité des uns envers les autres. La société actuelle est en effet marquée par le développement d'une forme de compétition qui peut s'apparenter à une forme de lutte pour la vie : or la violence peinte dans les romans, dont le patriarche Bise et le jeune Antoine sont de parfaits symboles, dans le roman de Chédid, est aussi à l'œuvre dans la

⁵⁵⁶ Chédid (Andrée), *op.cit.*, p. 245.

⁵⁵⁷ C'est Jean Le Baptiste que nous désignons par cette appellation du fait qu'il prêchait dans cet espace qu'est le désert.

société actuelle. Il est tentant en effet de mettre en rapport le contenu de ces romans, les sujets abordés, et le climat social en France au début des années 1980. Cette époque est notamment marquée par différentes émeutes⁵⁵⁸ qui frappent la France. Les revendications sociales débouchent alors sur une forme de violence entre émeutiers et forces de l'ordre qui, dans cette décennie, avaient d'ailleurs été invitées à faire preuve de fermeté par le Ministre de l'intérieur d'alors⁵⁵⁹.

L'antagonisme entre croyants et non croyants, dans les trois romans, fait donc dans une certaine mesure écho au climat social qui prévalait aussi en France ces années là. Il est clair qu'à travers la sécheresse du désert, c'est aussi celle du cœur de l'homme qui est dénoncée dans ces romans. La violence est le fruit de la sécheresse de cœur et surtout le reflet d'un monde qui a perdu ses repères, ses valeurs. Écrire des romans sur de tels sujets, c'est donc rendre à la littérature l'une de ses fonctions premières, qui est de rappeler l'homme, de l'interpeller, en lui suggérant des représentations et des visions du monde différentes de celles qu'il emprunte. Le regard sur la religion porté par les romanciers apparaît néanmoins essentiellement critique, dans la mesure où il les conduit à mettre en évidence l'échec du religieux et de sa mission. En effet, au lieu de prêcher l'amour, la religion est minée par l'intolérance et par le fanatisme, qui conduisent tous deux au chaos : en témoigne cette tentative d'assassinat contre le Pape Jean Paul II, en 1981⁵⁶⁰. Tout en portant un regard sans concession sur la pratique de la religion aujourd'hui, ces écrivains laissent pourtant transparaître une lueur d'espoir en invitant l'humanité à faire montre de compassion, de tolérance et d'amour envers son prochain, à travers l'exemple des pères de désert. Les valeurs mondaines corrompent souvent les hommes de Dieu, comme le montre Weyergans en représentant des évêques au comportement mondain, dont la religion est du même coup dévaluée et, littéralement, corrompue. De fait, la représentation d'un désert sacralisé n'est rien d'autre qu'une invitation faite au clergé de retrouver cette sacralité perdue.

Quant à la troisième dimension discernée dans les romans, plus réflexive, elle conduit à voir dans l'écrivain sinon une sorte d'ascète, du moins une sorte de sage. En comparant implicitement le travail d'écriture à celui de l'ermitte, qui est fondé sur le renoncement, le dépouillement, l'humilité et la solitude, ces romanciers mettent donc en valeur la place particulière de l'écrivain,

⁵⁵⁸ Les premières grandes émeutes urbaines en France ont véritablement lieu en 1979 à Vaulx-en-Velin et chaque décennie en France sera émaillée de son lot d'émeutes.

⁵⁵⁹ Gaston Defferre, nommé par le Président Mitterrand comme Ministre de l'intérieur, invita explicitement les forces de l'ordre à être fermes face aux émeutiers.

⁵⁶⁰ Le mercredi 13 mai 1981, à la place Saint-Pierre de Rome, Mehmet Ali Agca blessa grièvement le Pape Jean Paul II à la suite d'une tentative d'assassinat.

du romancier, dans un monde moderne qui évolue rapidement et se révèle instable et du même coup déstabilisant pour l'individu : il invite en effet ses contemporains à le reconsidérer sereinement, par le biais d'une fiction qui conjugue dépaysement et érudition, fiction et réalité historique, narration et réflexion morale, voire spirituelle.

BIBLIOGRAPHIE

I/ Andrée Chédid, Jacques Lacarrière, François Weyergans : éléments de bibliographie

1- Œuvres étudiées

Chédid (Andrée), *Les Marches de sable*, Paris, Flammarion, 1981, 246 p.

Lacarrière (Jacques), *Marie d'Égypte*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 1983 et 1995, 200 p.

Weyergans (François), *Macaire Le Copte*, Paris, Gallimard, 1981, 181 p.

2- Autres œuvres et ouvrages des auteurs

Œuvres d'Andrée Chédid

Chédid (Andrée), *Le Sommeil délivré*, Paris, Stock, 1952, Flammarion, 1976, 252 p.

Chédid (Andrée), *Le survivant*, Paris, René Juillard, 1963, Flammarion, 1982, 183 p.

Chédid (Andrée), *L'Autre*, Paris, Flammarion, 1969, 215 p.

Chédid (Andrée), *La Cité fertile*, Paris, Flammarion, 1972, 150 p.

Chédid (Andrée), *Le Message*, Paris, Flammarion, 2000, 125 p.

Chédid (Andrée), *Le Sixième jour*, Présentation, notes et dossier par Jérôme Roudier, Paris, Flammarion, 2011, 179 p.

Œuvres et ouvrages de Jacques Lacarrière

Lacarrière (Jacques), *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Arthaud, 1961, 332 p.

Lacarrière (Jacques), *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975, 282 p.

Lacarrière (Jacques), *Vie de Sainte Marie Egyptienne pénitente suivie de Vie de Saint Syméon stylite*, Trad. Arnauld d'Andilly, Paris, Jérôme Million, 1985, 150 p.

Lacarrière (Jacques), *Chemin faisant, mille kilomètres à pied dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1974, Réédité en 1983 et 1997 ? 240 p.

Lacarrière (Jacques), *Chemins d'écriture*, Paris, Plon, coll. Terre Humaine, 1988, 232 p.

Lacarrière (Jacques), *Les Gnostiques*, Paris, Albin Michel, 1994, 193 p.

Lacarrière (Jacques), *La Poussière du monde*, Paris, Nil Editions, 1997, 149 p.

Lacarrière (Jacques), *Au cœur des mythologies*, Paris, Editions du Félin, Philippe Lebaud, 1984, 1998, 624 p.

Lacarrière (Jacques), *Un jardin pour mémoire*, Paris, Nil, Editions, 1999, 205 p.

Lacarrière (Jacques) et ali., *Jusqu'où peut-on changer sa vie ?* Paris, Les éditions de l'atelier, les éditions ouvrières, 2006, 117 p.

Œuvres de François Weyergans

Weyergans (François), *Le Pitre*, Paris, Gallimard, 1973, 538 p.

Weyergans (François), *Berlin Mercredi*, Paris, Point-Seuil, 1979, 193 p.

Weyergans (François), *Le Radeau de la Méduse*, Paris, Gallimard, 1983, 217 p.

Weyergans (François), *La Vie d'un bébé*, Paris, Gallimard, 1986, 215 p.

Weyergans (François), *Françaises, Français*, Paris, Gallimard, 1988, 379 p.

Weyergans (François), *Je suis écrivain*, Paris, Gallimard, 1989, 180 p.

Weyergans (François), *Rire et pleurer*, Paris, Grasset, 1990, 193 p.

Weyergans (François), *La démence d'un boxeur*, Paris, Grasset, 1992, 192 p.

Weyergans (François), *Franz et François*, Paris, Grasset, 1996, 349 p.

Weyergans (François), *Salomé*, Paris, Léo Scheer, 2005, 298 p.

Weyergans (François), *Trois jours chez ma mère*, Paris, Grasset, 2005, 263 p.

Weyergans (François), *Royale Romance*, Paris, Julliard, 2012, 207 p.

3- Ouvrages et autres écrits sur les auteurs

Michel (Jacqueline) (éd.), *Andrée Chédid et son œuvre, une « quête de l'humanisme »*, Actes du colloque de l'Université de Hifa, 28-29 novembre 2001, Paris, Editions Publisud, 2003, 186 p.

Paque (Jeannine), *François Weyergans romancier*, Bruxelles, Luce Wiquin, 2005, 158 p.

Bordeleau (Francine), *François Weyergans, pitreries d'auteur*, <http://id.erudit.org/iderudit/19731ac>.

II / Le désert. Ethique et spiritualité

1- Ethique

André (Christophe), *Imparfait, libre et heureux, pratique de l'estime de soi*, Paris, Odile Jacob, 2006, 300 p.

Baubérot (Jean), *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF, col. « Que-sais-je », 2007, 127 p.

Baubérot (Jean), *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, col. « Que-sais-je », 2000, 127 p.

Baudouin (Jean), (éd.), *Laïcité, une valeur d'aujourd'hui, contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, 350 p.

Minois (Georges), *Histoire de la solitude et des solitudes*, Paris, Fayard, 2013, 575 p.

2- Écrits généraux sur la spiritualité

Ouvrages sur la spiritualité

Anonyme, *Le Chartreux, Origines, Esprit, Vie intime*, Imprimerie de Parkminster, 5^e édition, S1927, 120 p.

Anthonioz (Stéphanie), *Qu'est-ce que la sagesse ? De l'Orient ancien à la Bible*, Paris, Parole et Silence, 2011, 166 p.

Baecque (Sylvie Robic-de), *Le Salut par l'excès, Jean-Pierre Camus (1584-1652), la poétique d'un évêque romancier*, Paris, Honoré Champion, 1999, 453 p.

Belser (Aude Gros de), *La Mythologie Egyptienne*, Paris, Molière, 1998, 133 p.

Blaise (Marie) (éd.), *La Conversion, La Manchette*, revue de littérature comparée, 3, Université de Montpellier 3, 2004, 470 p.

Bouyer (Père Louis), *La vie de St. Antoine: Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Les Éditions de Fontenelle, 1950 (1^{ere} édition), Abbaye de Bellefontaine, 1977, 237 p.

Collectif, *Dossier Histoire et Archéologie, Chrétiens d'Égypte au 4^e siècle*, N°133, Dijon, Décembre 1989, 86 p.

Davy (Marie-Madeleine), *Le Désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1983, 226 p.

Décobert (Christian) (éd.), *Itinéraire d'Égypte : mélanges offerts au père Maurice Martin s.j.*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1992, 365 p.

- Delacroix (Simon), *Le Clergé diocésain face à son idéal*, Les Éditions du Vitrail, 1949, 77 p.
- Denis (Jacques-François), *Le Quiétisme, querelle de Bossuet et de Fénelon*, Caen, Henri Delesques, 1894, 97 p.
- Derwas (J. Chitty), *Et le désert devint une cité... Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, Traduit de l'anglais par les moines de Quévry, Maine et Loire, Abbaye de Bellefontaine, 1980, 424 p.
- Deseille (Placide) (éd.), *L'Évangile au désert des premiers moines à Saint Bernard*, Paris, Les Editions de Cerf, 317 p.
- Deseille (Placide) (éd.), *Les Saints moines d'Orient (IV^e siècle)*, Namur, Les Éditions du Soleil Levant, 1959, 186 p.
- Devilliers (Nöelle), *Antoine le grand : père des moines*, Abbaye de Bellefontaine, 1971, 108 p.
- Dubuisson (Daniel), *Les Sagesses de l'homme, bouddhisme-paganisme- spiritualité chrétienne*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, 262 p.
- Duchet-Suchaux (Gaston et Monique), *Les Ordres religieux*, Paris, Flammarion, 2006, 318 p.
- DUPONT (Véronique), *Initiation au monachisme des premiers siècles chrétiens, Egypte et Palestine*, OBS, VENIERE, 1994, 71 p. <http://www.scourmont.be/studium/dupont/>
- Ferry (Luc) et Gauchet (Marcel), *Le Religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004, 91 p.
- Godo (Emmanuel) (éd.), *La Conversion religieuse*, Paris, Imago, 2000, 332 p.
- Gorce (Denys), *La Lectio Divina, des origines du cénobitisme à Saint Benoit et Cassiodore, Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Paris, Librairie Auguste Picard, 1927, 198 p.
- Goulet (Monique), *Écriture et réécriture hagiographies. Essais sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Turnhout (Belgique), 2005, 318 p.
- Guillaumont (Antoine), *Aux Origines du monachisme chrétien, pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1979, 239 p.

Guyon (Jeanne-Marie, Mme), *Moyen court et autres écrits spiritualité, une simplicité subversive*, Texte établi et présenté par Marie-Louise Gondal, Grenoble, Jérôme Million, 1995, 298 p.

Hausherr (Irénée), *Solitude et vie contemplative, d'après l'hésychasme*, Maine et Loire, Bellefontaine, 1975, 87 p.

Jakab (Attila), *Ecclésiia alexandrina, Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin* (II^e et III^e siècles), Bern, Peter Lang, 2001, 368 p.

Jean Nesmy (Claude), *Saint Benoit et la vie monastique*, Paris, Seuil, 1959, 187 p.

Les Apophtegmes des pères du désert : série alphabétique, traduit par Jean-Claude Guy, Abbaye de Bellefontaine, 1966, 334 p.

Les Moines d'Orient III/1: Les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis; Vie de Saint Euthyme, traduit par André-Jean Festugière, Paris, Les Editions du Cerf, 1962, 157 p.

Les Moines d'Orient III/2: Les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis; Vie de Saint SABAS, traduit par André-Jean Festugière, Paris, Les Editions du Cerf, 1962, 154 p.

Les Moines d'Orient III/3: Les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis; Vie des Saints Jean L'hésychase? Kiriakos, Theodose, Theognios, Abraamios? Theodore De Petra, Vie de Saint Theodosios, traduit par André-Jean Festugière, Paris, Les Editions du Cerf, 1962, 162 p.

Les Moines d'Orient IV/1: Enquête sur les moines d'Egypte (Historia monachorum in Aegypto), traduit par André-Jean Festugière, Paris, Les Editions du Cerf, 1964, 142 p.

Les Moines d'Orient IV/2: La première vie grecque de Saint Pachôme, traduit par André-Jean Festugière, Paris Les Editions du Cerf, 1965, 251 p.

Manet (Abbé Léon), *La Vie commune et le clergé séculier, hier et aujourd'hui*, Paris, Librairie Bloud & Gay, 1932, 75 p.

Marguerat (Daniel) et Bourquin (Yvan), *Pour lire les récits bibliques initiation à l'analyse narrative*, Paris-Genève, Les Éditions du Cerf-Labor et Fides (4^e édition), 2009, 254 p.

Masure (Eugène Chanoine), *L'Humanisme chrétien*, Paris, La Colome, 1954, 318 p.

Mayer (Jean-François) et Kranenborg (Reender) (éd.), *La Naissance des nouvelles religions*, Genève, Goerg Éditeur, 2004, 212 p.

Mazelin-Salvi (Flavia), *Faire une retraite spirituelle chez soi*, www.psychologies.com

Molinier (Nicolas), *La Vie de Sainte Marie l'Égyptienne*, Introduction et présentation du Hiéromoine Nicolas, Editions du désert, 2004, 77 p.

Monod (Théodore), *Et si l'aventure humaine devait échouer*, Paris, Grasset, 1992, 265 p.

Monod (Théodore), *Le Chercheur d'absolu*, Paris, Gallimard, 1997, 261 p.

Monod (Théodore), *Pèlerin du désert*, Paris, La Table Ronde, 1999, 109 p.

Nauroy (Gérard) (éd.), *Le désert, un espace paradoxal*, Bern, Peter Lang, coll. « Littérature et spiritualité », 2001, 592 p.

Palladius, *Histoire lausiaque (Vies d'Ascètes et des Pères du désert)*, texte grec, introduction et traduction française par A. Lucot aumônier des Chartreux à Dijon, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1912, 421 p.

Palladius, *Les moines du désert, Histoire Lausiaque*, introduit par Louis Leloir, traduit par les sœurs carmélite de Mazille, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les pères dans la foi », 1981, 164 p.

Pang Pu et Tardan-Masquelier (Ysé), *La Sagesse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, 122 p.

Pirenne (Jacques), *La Religion et la morale dans l'Égypte antique*, Neuchâtel (Suisse), Editions de la Baconnière, 1965, 176 p.

Regnault (Lucien) (éd.), *Les sentences des pères du désert, nouveau recueil*, traduits par les moines de Solesmes, Solesmes 2^e édition, 1977, 337 p.

Regnault (Lucien), *La vie quotidienne des pères du désert en Égypte iv^e siècle*, Paris, Hachette, 1990, 320 p.

Sévère (Sulpice), *Gallus, dialogue sur les « vertus » de Saint Martin*, Paris, Cerf, 2006, 380 p.

Tertullien, *Contre Marcion*, livre 1, Paris, Cerf, 1990, 313 p.

Thomas (Hubert), *L'autre voix. Le désert un espace de libération*, Québec, Anne Sigier, 2008, 166 p.

Vernette (Jean), *Les Sectes*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1990, 127 p.

Voragine (Jacques de), *La Légende dorée*, Préface de Jacques Le Goff, Paris, Gallimard, 2004, 1549 p.

Ward (Benedicta), *La Vie au désert de prostituées converties*, Editions des Béatitudes, 2004, 214 p.

Encyclopédies

Jacquemet (Gabriel), *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, tome1 A-Béthel, Paris, Letouzey et Ané, Paris, 1948, 1528 p.

Jacquemet (Gabriel), *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, tome2 Bethléem-confrères, Paris, Letouzey et Ané, 1949, 1528 p.

Jacquemet (Gabriel), *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, tome3 confrères-éléphant, Paris, letuezey et Ané, 1952, 1528 p.

Jacquemet (Gabriel), *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, tome4 Elsbaan-Gibbons, Paris, Letouzey et Ané, 1956, 1912 p.

Jacquemet (Gabriel), *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, tome5 Gibier-Interraciale, Paris, Letouzey et Ané, 1962, 1912 p.

Jacquemet (Gabriel), *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, tome6 Interrogatoire-Latran, Paris, Letouzey et Ané, 1966, 1912 p.

Jacquemet (Gabriel), *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, tome7 Latran-Lutte des classes, Paris, Letouzey et Ané, 1975, 1344 p.

Mathon (Gérard), Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, tome8, Lux Alma-Messiaen, Paris, Letouzey et Ané, 1978, 1270 p.

Mathon (Gérard), Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, tome9 Messianisme-œcuménisme, (première partie), Paris, Letouzey et Ane, 1982, 1536 p.

Mathon (Gérard), Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, tome10 œcuménisme, (deuxième partie)-perpétuité de l'église, Paris, Letouzey et Ané, 1985, 1272 p.

Mathon (Gérard), Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, tomme11 Perpignan-Propres, Paris, Letouzey et Ané, 1988, 1278 p.

Mathon (Gérard), Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, tome12 Propriété-Rites, Paris, Letouzey et Ané, 1990, 1272 p.

Mathon (Gérard), Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, tome13 Rites-Sida, Paris, Letouzey et Ané, 1993, 1272 p

Mathon (Gérard), Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, tome14, Sida-Timothée Aelure, Paris, Letouzey et Ané, 1996,1272 p.

Mathon (Gérard), Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, tome15 Tintoret-Zwingli, Paris, Letouzey et Ané, 2000, 1572 p.

III. Critique et théorie littéraire ; littérature.

1. critique et théorie littéraire

Adam (Jean-Michel) et Ravez (Françoise), *L'Analyse des récits*, Paris, Seuil, 1996, 91 p.

Aron (Raymond), *La philosophie critique de l'histoire*, Julliard, 1987, 313 p.

Bach (Bernard) (éd.), *Le Travail de réécriture dans la littérature allemande au xx^e siècle*, Germanica, Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2002. 206 p.

Blanc (Jan) et Jaillet (Florence), *Dans l'atelier des artistes. Les coulisses de la création de Léonard de Vinci à Jeff Koons*, Paris, Beaux-Arts, 2011, 263 p.

- Bordas (Éric), *Les Chemins de la métaphore*, Paris, PUF, 2003, 128 p.
- Boudon (Jacques-Olivier), *Religion et Politique en France depuis 1789*, Paris, Armand Colin, 2007, 254 p.
- Bourdieu (Pierre), *Les Règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, 480 p.
- Botet (Serge), *Petit traité de la métaphore, Un panorama des théories modernes de la métaphore*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008, 94 p.
- Butor (Michel), *Essais sur le roman*, Paris, Gallimard, 2008, 184 p.
- Compagnon (Antoine), *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, 414 p.
- Delroy-Momberger (Christine), *Biographie et Éducation, figures de l'individu projet*, Paris, Anthropos, 2003, 133 p.
- Dirkx (Paul), *Sociologie de la littérature*, Paris, Armand Colin, 2000, 176 p.
- Dosse (François), *Le Pari biographique : Écrire une vie*, Paris, Éditions La découverte, 2005, 480 p.
- Dupont (Didier), Reuter (Yves) et Rosier (Jean-Maurice), *Histoire littéraire*, Louvain, Duculot, 1990, 203 p.
- Freud (Sigmund), *Le Malaise dans la culture*, Œuvres complètes, Paris, PUF, 1994, 408 p.
- Freud (Sigmund), *Le Malaise dans la culture*, Présentation par Pierre Pellegrin, Traduction par Dorian Astor, Paris, Flammarion, 2010, 218 p.
- Foucault (Michel) et ali., *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, col. « Tel quel », 1968, 413 p.
- Genette (Gérard), *Palimpsestes littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, 573 p.
- Genette (Gérard), *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, 285 p.
- Genette (Gérard) et ali., *Littérature et réalité*, Paris, Seuil, 1982,

- Gignoux (Anne Claire), *Initiation à l'intertextualité*, Paris, Ellipses Editions, 2005, 156 p.
- Heidegger (Martin), *Lettre sur l'humanisme*, Traduit et présenté par Meunier (Roger), Paris, Aubier Montaigne, 1966, 195 p.
- Heinich (Nathalie), *Être écrivain, création et identité*, Paris, Édition la découverte, 2000, 367 p.
- Huglo (Marie-Pascale), et Rocheville (Sarah), *Raconter ? Les enjeux de la voix narrative dans le récit contemporain*, Paris, L'Harmattan, 2004, 183 p.
- Jouve (Vincent), *Poétique du roman*, Paris, Armand Colin, 2007, 238 p.
- Jurt (Joseph), *La Théorie du champ littéraire et l'internationalisation de la littérature*, Université de Fribourg, 2001, 12 p.
- Kaempfer (Jean), Florey (Sonya) et Meizoz (Jérôme), *Formes de l'engagement littéraire (XV^e-XXI^e siècle)*, Lausanne, Editions Antipodes, 2006, 17 p.
- Kristeva (Julia), *Séméiotikè: recherché pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969, 318 p.
- Lahire (Bernard), *La Condition littéraire, la double vie des écrivains*, Paris, Éditions la découverte, 2006, 619 p.
- Lukacs (Georg), *La Théorie du roman*, Traduit par Jean Clairevoye, Paris, Gallimard, 1989, 196 p.
- Macé (Mireille), *Le Genre littéraire*, Paris, Flammarion, 2004, 256 p.
- Madelenat (Daniel), (éd.), *Biographie et intimité des lumières à nos jours*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2008, 282 p.
- Meizoz (Jérôme), *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, 2007, 210 p.
- Mitterrand (Henri), *L'Illusion réaliste de Balzac à Aragon*, Paris, PUF, 1994, 202 p.
- Molinié (Georges) et Viala (Alain), *Approche de la réception, sémiostylistique et poétique de Le Clézio*, Paris, PUF, « Perspectives littéraires », 1993, 306 p.

- Monluçon (Anne-Marie) et Salah (Agathe), *Fiction Biographique XIX^e – XXI^e siècle*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, 365 p.
- Nietzsche (Friedrich), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, 449 p.
- Piegay-Gros (Nathalie), *Le Lecteur*, Paris, Flammarion, 2002, 255 p.
- Piegay-Gros (Nathalie), *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996, 186 p.
- Poliak (Claude), *Aux frontières du champ littéraire, sociologie des écrivains amateurs*, Paris, Economica, 2006, 306 p.
- Ricœur (Paul), *Temps et récit 1*, Paris, Seuil, 1983, 233 p.
- Ricœur (Paul), *Temps et récit 2 : La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984, 233 p.
- Ricœur (Paul), *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, 533 p.
- Robbe-Grillet (Alain), *Pour un Nouveau Roman*, Paris, Les Editions de Minuit, 1986, 144 p.
- Said (Edward W), *Réflexions sur l'exil et autres essais*, Traduit par Charlotte Woillez, Paris, Actes Sud, 2000, 757 p.
- Samoyault (Tiphaine), *L'Intertextualité, mémoire de la littérature*, Paris, Nathan, 2001, 127 p.
- Sartre (Jean-Paul), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, 120 p.
- Sloterdijk (Peter), *Règle sur le parc humain, suivi de, La Domestication de l'Être*, Paris, Mille et une nuit, 2000, 191 p.
- Suleiman (Susan Rubin), *Le Roman à thèse ou l'autorité fictive*, Paris, PUF, 1984, 314 p.
- Todorov (Tzvetan), *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970, 187 p.
- Todorov (Tzvetan), *Théorie de la littérature*, Paris, Seuil, 1965, 322 p.

Wittmann (Jean-Michel), *Barrès romancier, Une nosographie de la décadence*, Paris, Honoré Champion, 2000, 219 p.

2. littérature : aux sources de l'intertextualité

Balzac (Honoré de), *Le Père Goriot*, Livre de poche, Introduction, Notes et Dossier de Stéphane Vachon, Paris, Librairie générale française, 2004, 443 p.

Chateaubriand (François René), *Atala René*, chronologie et préface par Pierre Reboul, Paris, Flammarion, 1996, 186 p.

Coelho (Paulo), *L'Alchimiste*, Paris, Anne Carrière, 1994, 190 p.

Echenoz (Jean), *Je m'en vais*, suivi de, *Dans l'atelier de l'écrivain*, Paris, Editions de Minuit, 1999, 250 p.

Flaubert (Gustave), *La Tentation de Saint Antoine*, Paris, Gallimard, 1983, 346 p.

Hugo (Victor), *Les Orientales*, in Œuvres complètes, v1, Paris, 1829,

Le Clézio (Jean-Marie Gustave), *Désert*, Paris, Gallimard, 1980, 410 p.

Mabanckou (Alain), *Verre cassé*, Paris, Seuil, 2005,

Mabanckou (Alain), *Mémoire de porc-épic*, Paris, Seuil, 2006, 228 p.

Prévost (Abbé), *Manon Lescaut*, dossier et notes réalisés par Alain Sandrier ; lecture d'image par Agnès Verlet, Paris, Gallimard, 2010, 268 p.

Stendhal, *Le Rouge et le noir*, Paris, Seuil, Postface et notes de Norbert Czarny, 1993, 667 p.

IV. Revues et Magazines

Bulletin des Amis d'André Gide n° 179-180, juillet-octobre 2013.

La Croix, du 13 juillet au 31 août 2013.

L'Express, n° 1722, 11-17 novembre 1983

Le Magazine Littéraire, n° 176, septembre 1981.

Le Magazine Littéraire, n° 178, novembre 1981.

Le Magazine Littéraire, n° 200/201, novembre 1983.

V. Dictionnaires

Dictionnaire *Le Petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 2011.

Dictionnaire Maxipoche, Paris, Larousse, 2010

Le Lexis, Le Dictionnaire érudit de la langue française, Paris, Larousse, 2009.

ANNEXES

Tableau représentant l'apparition des dieux Égyptiens dans les trois romans.

Romans Dieux	<i>Les Marches de sable</i>	<i>Marie d'Égypte</i>	<i>Macaire Le Copte</i>
Anubis dieu de la momification		22 et 61	41
Apis Représentant de Ptah sur terre	204	28	
Bès Dieu protecteur du foyer, des femmes enceintes et des enfants	192		
Hapi ou Hapy Dieu de l'abondance, de la fertilité, personnification du Nil		28	
Horus Représentant des dieux sur terre, protecteur de la royauté égyptienne		23 et 61	
Isis (sœur et épouse d'Osiris) déesse Universelle		23, 54 et 61	
Osiris Dieu des morts et maître de l'au-delà		28 et 53	68
Sérapis Dieu guérisseur, protecteur de la dynastie ptolémaïque et d'Alexandrie	204 et 212	27, 30 et 31	112
Seth Dieu des troubles et du désordre, dieu protecteur de la barque solaire		23 et 53	
Sobek Seigneur des eaux		23	146
Touéris Protecteur du foyer, des femmes et des enfants		23 et 61	

NB. Les chiffres contenus dans le tableau représentent les pages précises des romans où sont mentionnées lesdites divinités.

Tableau représentant le bestiaire des dieux égyptiens dans les trois romans

dieux	Animaux
Anubis	Chacal
	Dieu de la mortification
Apis	Taureau
	Taureau sacré de Memphis
Hapi	Babouin
	Protecteur des poumons des morts et un des quatre génies funéraires protecteurs des vases canopes : Les fils d'Horus. Il est associé à la déesse Nephtys et au Nord
Horus	Faucon
	Dieu céleste protecteur de la royauté pharaonique
Seth	Chien Mythique
	Dieu ambivalent incarnant le désordre mais protecteur de la barque solaire
Sobek	Crocodile
	Seigneur des eaux, créateur à crocodilopolis
Touéris	Hippopotame
	Protectrice du foyer

DOSSIER DE PRESSE

Comme nous l'avons souligné dans cette étude, lorsque les trois romans paraissent, chacun des trois auteurs bénéficiaient déjà d'une reconnaissance de leurs pairs, mais aussi d'une exposition médiatique plus ou moins importante. La publication de ces romans a ainsi donné lieu

à quelques articles de presse, d'inégale importance. Nous en reproduisons quelques-uns dans les pages qui suivent, en accompagnant chacun d'entre eux de quelques lignes de commentaire.

Sur Jacques Lacarrière, *Marie d'Égypte*

« Les Chemins de Jacques Lacarrière », entretien avec Jean-Jacques Brochier, *Le Magazine Littéraire*, n°200/201 – novembre 1983, p. 144-148.

Jacques Lacarrière accorde cet entretien au *Magazine littéraire* à la suite de la sortie de son premier roman, *Marie d'Égypte*. Au cours de cet échange avec Jean-Jacques Brochier, qui évoque l'ensemble de la carrière littéraire de cet écrivain, le lecteur est amené à découvrir l'attachement du romancier à des lieux et à des périodes spécifiques : la Grèce, l'Égypte, mais aussi l'Antiquité. Il est aussi amené à percevoir chez Lacarrière un rapport particulier au temps. En effet, pour cet écrivain, l'Antiquité et le monde d'aujourd'hui ne sont pas foncièrement distincts, l'une éclairant l'autre, comme il le suggère : « ... Je ne ressens pas l'Antiquité comme « antique », il y a une façon vivante de parler des morts comme il y a une façon morte de parler des vivants ». Dans cet entretien, l'auteur revient non seulement sur les marqueurs de son écriture, mais aussi sur lui-même puisque, d'une certaine manière, la Grèce, l'Égypte, l'Antiquité..., ont façonné sa personne et sa perception du monde. Cet intérêt pour les marginaux tels que les Gnostiques ou les Ascètes découle de sa propre marginalité, qui doit être comprise comme un refus cinglant du conformisme, mais aussi comme un hymne à la liberté : « Je n'aime pas me situer, ni être confondu », dit-il, en condamnant implicitement son époque, faite de courants, de mouvements, qu'ils soient politique, religieux, artistiques et autres. Son premier roman est donc abordé dans cet échange comme un prolongement de son travail d'essayiste. En retraçant le parcours de cette sainte prostituée, il affirme avoir voulu non seulement s'interroger sur la ville d'Alexandrie qui le fascine, mais aussi sur cette tentative de refus du conformisme, ce rejet du monde durant l'antiquité.

« C'est un pèlerin. Il médite en marchant. Il a parcouru la France à pied pendant six mois, arpenté la Grèce, visité le désert d'Égypte. Toujours, il est revenu à son point d'ancrage, la Bourgogne. Après tant de récits, d'essais, et de poèmes, Jacques Lacarrière, à cinquante huit ans,

vient d'écrire son premier roman, *Marie d'Égypte*, (Ed. Lattès). Une manière de revenir sur ses pas, dans le désert, parmi les hommes et les femmes ivres de Dieu.

– Quelles sont vos géographies de prédilection ?

– En même temps que *Marie d'Égypte*, je dois publier un recueil de poèmes tiré à soixante-quinze exemplaires, qui s'intitule *Lichens*. Là, ma géographie se limite à quelques plantes infimes, superficielles et pionnières, c'est surtout l'Égypte et la Grèce. La Bourgogne n'est qu'un point d'ancrage, les racines que j'y ai ne sont pas pour moi essentielles. J'ai le sentiment qu'un jour je n'habiterai plus en Bourgogne. Je suis né par hasard à Limoges, et j'ai passé mon enfance à Orléans.

– Comment avez-vous découvert la Grèce ?

– C'est toujours difficile de retrouver les commencements, parce que précisément on ne sait pas que ce sont des commencements. Vers l'âge de dix-onze ans, j'ai sûrement dû m'intéresser à la Grèce puisque j'ai absolument voulu faire du grec au lycée. Il n'était pas du tout prévu que je m'intéresse aux lettres, mes parents envisageaient plutôt pour un métier dans le commerce et l'industrie. Je n'ai pu faire du grec, et du latin, puisque l'un n'allait pas sans l'autre, que sur l'insistance de mes instituteurs. À cet âge, le grec était sûrement pour moi un exotisme, une langue des hiéroglyphes que les adultes ne comprenaient pas, une sorte de secret. En tout cas, la Grèce était loin d'Orléans, où je ne me plaisais pas trop. J'ai pourtant eu une enfance très heureuse, qui explique peut-être la Bourgogne et mon goût pour la nature : j'avais un grand jardin, où je pouvais regarder les plantes, les animaux. Ma mère avait une passion pour la nature et me l'a certainement inculquée. Parfois d'une manière un peu bizarre : ainsi, elle ne supportait pas les drames de la nature, que les chats mangent les oiseaux, et tous les jeudis je devais monter la garde pour les en empêcher.

Plus tard, au lycée, je n'ai pas été particulièrement brillant en grec. J'étais un élève tout à fait normal, et je détestais plutôt l'enseignement. Je voulais simplement finir mes études le plus vite possible.

Mon premier voyage en Grèce a été un peu miraculeux. En 1947, juste après la guerre, j'avais vingt-deux ans, et je venais d'entrer dans la troupe du Théâtre de la Sorbonne. Comme l'École Française d'Archéologie d'Athènes fêtait son centenaire, il y a eu des fêtes, malgré les difficultés d'un pays qui sortait à peine de la guerre, et qui vivait une guerre civile, et nous sommes allés jouer à Epidaure, un théâtre où personne n'avait joué depuis l'Antiquité.

Ce voyage à Epidaure – nous sommes passés à Mycènes – s'est fait dans des conditions difficiles, puisqu'il n'y avait pas ou plus de route, mais extraordinaires : nous étions les premiers étrangers à y venir. Notre traversée du Péloponnèse a été une fête permanente, dans tous les villages où nous passions, et dans le théâtre, dix mille personnes nous attendaient, bien qu'elles ne comprissent pas le français. Ce fut une vraie fête à l'antiquité, avec les ânes, les danses, les musiques et les chants sous les pins.

Nous jouions *Les Pères* d'Eschyle. Nous étions tellement impressionnés que nous avons plutôt mal joué.

– Dans vos livres, il est frappant de voir à quel point il n'y a pas de différence entre des scènes qui se passent aujourd'hui, ou au II^e siècle av J.-C., ou au IV^e siècle après.

– Je ne vois pas de différence. Je ne veux pas dire que le temps n'existe pas, ni qu'il n'y a pas de frontière – il est impossible de retrouver l'état d'esprit d'un Grec de cette époque –, mais en même temps, peut-être parce qu'en faisant des études universitaires je ne me suis jamais senti universitaire, j'ai toujours voulu que les siècles étudiés m'accompagnent. La découverte de la Grèce ne m'a pas retiré du présent. À cette époque-là, par exemple, j'ai été très impliqué dans le surréalisme, j'écrivais des poèmes automatiques, on organisait des manifestations dadaïstes, lettristes, au Théâtre de Rochefort. Je n'ai jamais senti de coupure. J'estime que je n'ai jamais eu, que je n'ai pas à choisir entre Hérodote et André Breton. C'est un compagnonnage dans le

temps, je ne ressens pas l'Antiquité comme « antique », il y a une façon vivante de parler des morts comme il y a une façon morte de parler des vivants.

J'ai trouvé que le fabuleux et le merveilleux n'étaient pas du domaine de l'irréel. Ce qu'on m'enseignait en France, que dans la vie il faut obéir, se contraindre, se coucher, a entraîné chez moi un rejet total de l'éducation familiale. Et je me suis toujours dit qu'il n'y avait aucune raison pour que les désirs les plus profonds ne soient pas réalisables. Ce désir n'était pas tellement d'aller en Grèce que d'écrire et de vivre comme je l'entendais. Le surréalisme ne m'a pas intéressé pour ses querelles internes ni pour ses références – encore que les filiations que cite Breton dans *Les pas perdus* soient les miennes, de Héraclite à Swift en passant par Empédocle, Sade ou Nerval, mais j'ai eu le sentiment que nous pouvions faire de notre vie quelque chose de beaucoup plus fort qu'une simple succession d'affaires ratées ou réussies. J'ai toujours pensé qu'on pourrait vivre en écrivant, sans écraser personne. Et j'y ai réfléchi trop tard pour savoir si j'étais doué ou non : cela faisait vingt ans que je vivais ainsi.

C'est pour cela que je suis encore sensible à la musique de la poésie, que je ne pense pas qu'on puisse faire de la poésie en démontant les mécanismes du langage, pas plus qu'on ne trouve le temps en démontant une horloge.

– Vos deux premiers livres traitent des gnostiques et des « hommes ivres de Dieu ». Pourtant vous écrivez que vous n'êtes ni ermite ni croyant

– Croyant je l'ai été, j'ai même été séminariste. Mon maître spirituel, un Dominicain, a vécu, depuis, très longtemps en Egypte et en Afghanistan. Je croyais avoir une vocation monastique, c'est grâce à lui que j'ai compris c'était une illusion. Mais j'ai conservé un besoin sinon de religion, du moins de comprendre le phénomène de notre existence sur terre.

– Cette religiosité, dans *Les Hommes ivres de Dieu*, se manifeste d'une façon tout à fait marginale, presque monstrueuse. Ces anachorètes qui partent vivre au désert, qui se font stylites, bêtes sauvages.

– Dès le lycée, je n'aimais guère les classiques. Seuls m'intéressaient les auteurs qu'on n'étudiait pas, tous ces poètes du XVI^e et du XVII^e siècles que je lisais dans des bibliothèques insolites, chez des amis de mes parents. J'aime le côté marginal des choses, je déteste ce qui est établi. Je n'avais pas lu Balzac, mais je possédais Lautréamont ou Forneret. Ma voie est marginale. C'est ce que je veux dire quand je dis que je suis hérétique. Je n'aime pas l'inclusion, l'insertion.

– Vous remarquerez que hérésie vient de aïresis, qui signifie en grec recherche.

– Je n'aime pas me situer, ni être enfermé. Il y a longtemps j'ai milité au Parti communiste. J'en suis parti, sans drame d'ailleurs, parce que je ne m'y sentais pas à l'aise, pas plus que dans le catholicisme. Et après tout, il y a mille façons d'être communiste, ou d'être croyant, en dehors des Eglises et en dehors des partis. Ce qui ne veut pas dire qu'on soit démobilisé. Je n'ai jamais milité publiquement, sauf quand la Grèce est tombée sous le coup du régime fasciste des colonels, mais je ne me considère pas pour autant comme politique ou agnostique. Je me suis intéressé aux Bogomiles, aux Cathares, à ces hommes ivres de Dieu que l'Eglise elle-même considérait comme des marginaux, puisqu'il est peut-être pas indispensable de se nourrir de feuilles de choux pourris pour mériter le paradis, parce qu'ils manifestaient pour moi une tentative de tester les limites de l'homme. A l'époque, un lecteur m'avait écrit une très longue lettre, il avait été très impressionné par ces anachorètes. Il s'appelle Michel Siffres, et il procède actuellement à des expériences de survie en spéléologie. Ce qui est fascinant, ce sont ces tentatives de dépassement, en dehors de toute institution.

– N'était-elle pas un peu marginale, cette idée de parcourir la France à pied dont vous racontez le voyage dans *Chemin faisant* ?

– Je ne l'ai pas ressentie comme telle. Je me suis toujours beaucoup promené à pied. Pendant l'Occupation – Pétain avait remis en honneur le retour à la terre –, nous nous promenions à pied en Sologne, je nageait dans la Loire et je la connaissais centimètre par centimètre sur des kilomètres, il suffisait qu'on ait trois jours pour partir camper dans des îlots perdus. Adolescent,

je n'étais pas du genre à fréquenter les discothèques. Je fréquentais les aérodromes, parce que j'ai une grande passion pour les avions, et la nature. Dans mes voyages en Grèce j'ai beaucoup marché ; par nécessité, parce que je n'avais pas d'argent, mais aussi parce que j'aimais ça.

Il est vrai que marcher à pied, en France, à l'époque où je l'ai fait, était quelque chose de tout à fait inhabituel. Je ne l'ai pas considéré comme une provocation. J'avais toujours été sevré de ne marcher que quelques jours, puis de devoir m'arrêter, parce que les amis qui m'accompagnaient étaient repris par leurs obligations. Un jour, j'ai décidé de trouver six mois où je n'aurais rien d'autre qui m'empêche, où je serais totalement libre, et partir sans m'arrêter. Je me suis arrêté aux Pyrénées parce que ma mère était très malade et j'ai dû revenir, autrement j'étais prêt à traverser l'Espagne.

– Ce sont les gens qui vous regardent passer qui s'inquiètent et trouvent aberrant.

– Pas partout. Pas dans le Midi, par exemple, où il y a davantage de chemineaux, de saisonniers, des gens qui se déplacent à pied, des cueilleurs de champignons. Autrefois, tout le monde était sur les routes. C'est finalement banal de marcher à pied.

– Vous vous êtes aperçu que les chiens trouvent les chemineaux marginaux.

– C'est parce qu'ils reflètent la pensée des maîtres. Ils aboient contre tout ce qui est insolite. Donc ils n'aboient plus contre les voitures, ou les vélos, comme autrefois, mais contre les promeneurs. Autrefois, la Manufacture des Armes et Cycles de Saint-Etienne vendait aux cyclistes des « pistolets d'épouvante », pour se défendre contre les chiens qui attaquaient.

– Quelle vision a-t-on d'un pays, en le traversant à pied sans jamais s'arrêter, qui soit différente de celle qu'on pourrait avoir en s'arrêtant plusieurs jours dans le même endroit ou en passant simplement en voiture ?

– On apprend sûrement moins que si on a un programme d'enquête défini. Mais mon but n'était pas d'apprendre. En revanche, ce qu'on apprend ainsi, et c'est irremplaçable, c'est le sentiment du temps. En voyant se transformer peu à peu, une architecture, une langue – j'étais très attentif aux patois – la forme des paysages. Si on a quelques points de repère précis – la fameuse distinction entre les pays à ardoise et les pays à tuiles creuses ou plates a fait fortune – ou le repeuplement des forêts, ou les types de population, on découvre peu à peu les variations extraordinaires, infinitésimales mais extraordinaires, d'un pays comme la France. Par une série d'observations microscopiques, on comprend que la France reste un pays non pas divisé, mais profondément diversifié. Quand on marche, les provinces n'existent pas, et encore moins les départements. On ne va pas de la Côte-d'Or en Haute-Saône, mais du Libradois au Bivardois.

Mais ce n'était pas un voyage passéiste. Je voulais rencontrer les gens, renouer avec la France que j'avais un peu oubliée, dédaignée pour la Grèce.

– Un tel voyage implique une solitude qui est celle de l'aventurier.

– Oui, mais cette solitude est nécessaire. J'ai connu l'hospitalité de la Grèce, du Moyen Orient. J'ai voulu un peu témérairement tester l'hospitalité française. Elle n'existe pas. Non qu'il y ait de l'hostilité, mais l'hospitalité n'existe pas. Elle ne fait plus du tout partie de la tradition, si jamais elle en a fait partie, sauf dans des modes institutionnels comme le compagnonnage ou le pèlerinage. Qui avaient des relais, des gîtes bien précis, où il fallait se faire reconnaître. La France a très vite institutionnalisé les comportements. Alors qu'en Grèce par exemple, aujourd'hui – et la Grèce est loin d'être un pays archaïque –, l'accueil de l'habitant reste encore totalement improvisé.

Les compagnons se déplaçaient d'un point à un autre comme des représentants. Aucune errance dans leurs voyages, alors que c'est cette errance je pratiquais, décidant de mon itinéraire chaque matin, évitant les grandes routes où il est tout à fait désolant de marcher, évitant aussi les villes.

C'était aussi un voyage poétique : en marchant on voit les choses avec le temps, le temps intérieur se modifie considérablement. Ce n'est pas l'espace qui est un problème mais le temps. Ainsi de vivre quatre mois sans adresse et sans courrier. Sans être au courant de l'actualité sinon par des journaux locaux qu'on achète irrégulièrement. On a un sentiment de liberté, de joie,

presque d'exultation. Je ne connaissais rien de plus merveilleux que de se trouver devant le paysage, d'en jouir, de le parcourir sa savoir ce qui vous attend demain.

– *Marie d'Égypte*, qui vient de paraître, est votre premier roman.

– Roman ou récit : il y a peu de dialogue.

– C'est un roman à deux personnages : Marie, prostituée d'Alexandrie, au ive siècle après Jésus-Christ, qui se sent envahie par Dieu et se retire au désert, et Alexandrie, la grande ville, qui est un personnage, et dont l'histoire est fascinante.

– C'était une des grandes villes du monde, sur laquelle on a peu de renseignement, comme on en a peu sur Mexico avant la conquête, qui devait aussi être une métropole. Ou Bénarès, aux Indes, ou, pour le Proche-Orient, Antioche, ou plus tard Byzance. C'est une période de basculement, où le christianisme, autrefois persécuté, devient persécuteur, s'installe dans le sang : il faut exterminer le paganisme qui ne veut pas mourir. C'est une époque extrêmement riche. Je ne dis pas qu'elle ressemble à l'époque moderne, mais quand tout un monde a changé de religion, c'est-à-dire de manière de vivre le temps, changé de dieu, passé de ces P.D.G. avec qui on a des contrats à un Dieu unique qui dit seuls l'infini, l'au-delà, ont de l'importance, la transfusion est brutale. De plus, il me semble qu'on a tout à fait occulté le fanatisme chrétien. On a, dès lors que les Chrétiens se sont adossés au pouvoir des empereurs convertis, fermé les yeux sur les atrocités qui se sont commises. Ainsi, l'enseignement, l'université qui s'étaient maintenus à Alexandrie jusqu'au v^e siècle ont été détruits, les maîtres exterminés, parfois horriblement. Le christianisme ne pouvait tolérer ni les opposants, ni même les indifférents.

– Vous parlez à ce propos de « Frères chrétiens », qui font penser aux Frères Musulmans aujourd'hui.

– Origène parle des Frères chrétiens, distinguant entre les Frères qui sont faits pour s'aimer, et ceux qui s'unissent pour combattre les autres. Il n'y a pas eu de secte précise qui porte ce nom, mais, à Alexandrie, il y a eu des bandes qui se sont organisées pour exterminer les païens, détruire les temples, brûler les livres. Cette femme dont je raconte le lynchage s'appelait Hypatia, c'était une mathématicienne de l'université d'Alexandrie. Aujourd'hui, les Frères musulmans manifestent le même fanatisme, mais ce n'était pas le cas il y a trente ou quarante ans.

– En face de cette religion qui s'installe, avec quelle violence, il y a ce personnage de Marie, qui est une prostituée, une prostituée heureuse de l'être.

– Il a existé des prostituées qui sont parties au désert. Pas seulement Marie d'Égypte, mais aussi, par exemple, la fameuse Thaïs. Marie raconte qu'elle menait une vie si dissolue qu'elle ne demandait comme récompense du péché que le péché lui-même. Le récit de cette vie est inclus dans le recueil des Pères du désert, qui date du v^e siècle. Mais dans ce texte, à part de grandes tirades aréthologiques sur l'amour de Dieu, il n'y a pas de détails, notamment de détails sur sa vie à Alexandrie. Un seul pourtant : elle parle d'un pèlerinage à Jérusalem, où elle part avec trois cents pèlerins, et l'intention bien nette de coucher avec tous.

– Pour décrire cette transformation, au désert, sa momification, vous usez d'un réalisme parfois insoutenable.

– Oui, mais aussi d'images : je la compare à un oiseau, à un insecte. Au fond, elle se minéralise. Même si, à l'époque, on ne se préoccupait pas des détails du corps, le texte grec, pour parler d'elle, emploie le neutre.

Ce mouvement de fuite au désert a été très important, il a concerné des milliers de gens et a été à l'origine du monachisme. C'est ce qui m'a attiré, ces gens qui ont renoncé à toute société, pensant que l'histoire était finie, la famille abolie, la procréation inutile, et qu'il fallait ne s'occuper exclusivement que du Royaume. L'histoire de ce groupe de chrétiens que je raconte, qui partent au désert qui meurent les uns après les autres, en attendant la Parousie, a eu lieu en Syrie un siècle avant. Des foules entières sont mortes ainsi.

– Tandis que Marie n'attend rien.

– Si, sa contrition et son pardon. Rien dans sa vie ne montre qu'elle est croyante, sinon cette image de la vierge qu'elle a rencontrée. Ce qu'elle veut, c'est expier. C'est tantôt une prostituée, tantôt une sorte de sainte (elle n'est béatifiée que dans la religion orthodoxe), mais dans les deux cas elle n'est intégrée à rien, elle est hors de tout.

– Vous dites que l'écrivain est l'oiseleur du temps.

– Je crois que la maîtrise de l'écrivain ce n'est celle du style, ni de l'espace, mais celle du temps. L'idéal serait de faire tenir une vie humaine en une page.

NB. L'auteur clos cet entretien par la bibliographie de Jacques Lacarrière. »

Matthieu Galey, « Lacarrière : l'hymne à Marie », *L'Express* – n° du 11 au 17 novembre 1983, p. 49.

Dans cet article, Matthieu Galey propose une lecture en trois mouvements. Dans le premier, il s'intéresse à l'auteur en mettant en évidence l'intérêt de ce dernier pour le monachisme primitif. Il désigne d'ailleurs les ascètes sous le terme de « hippies du IV^e siècle », comme pour souligner la marginalité de ces deux attitudes chacune à son époque. Galey retrace le parcours scriptural de Lacarrière de la parution des « Hommes ivres de Dieu » à son attachement pour l'errance, pour la découverte de l'ici et de l'ailleurs par le biais du voyage, mais aussi et surtout par la redécouverte des mythes, des légendes et de la littérature antique grecque et orientale. Dans le second mouvement, il s'arrête sur le personnage principal du roman en rappelant que Lacarrière trace déjà le portrait de son héroïne dans *Les Hommes ivres de Dieu*. Il insiste donc à ce moment sur la fidélité du néo-romancier à ses sources : « Marie d'Égypte, la voici de retour, en personnage de roman, le premier de Jacques Lacarrière, décidément fidèle ses sources », note-t-il ainsi. Il retrace le parcours de ce personnage dans l'œuvre en mettant en lumière les différentes étapes de son évolution de la prostitution à l'accomplissement ascétique en passant par la conversion, la solitude et les multiples privations du corps. Le troisième et dernier mouvement se décline, lui, en deux séquences, une qui porte sur l'écriture du roman en montrant sa proximité avec d'autres œuvres ayant abordé avant cette question du monachisme primitif, notamment *Thaïs* d'Anatole France et *Saint Antoine* de Flaubert. Galey s'attache à montrer combien Lacarrière prend le parti d'un certain réalisme dans son récit : « Avec lui, nous dit-il, la méditation, l'intelligence, le savoir fleurent dru les parfums de la terre, les senteurs du vrai ». La seconde séquence propose une interprétation de l'œuvre. Elle montre la dimension résolument actuelle de ce roman qui laisse entrevoir des similitudes entre l'époque décrite dans le récit et l'époque contemporaine : « Nous vivons aussi une période carrefour, où les idéologies et les religions s'affrontent sans cesse, s'annulent, se télescopent. Dans ce désarroi, les « Marie d'Égypte » sont légion, bien que le désert ne les attire plus guère ». Le roman *Marie d'Égypte*

permet ainsi à l'écrivain de jeter un regard critique et lucide sur la situation anémique du monde contemporain, par l'entremise d'un jeu de miroir entre ces deux époques.

Au total, cet article est clairement une invitation faite au lecteur à déguster un roman qui, par-delà sa densité romanesque et l'évasion qu'il propose, présente la particularité de l'inviter à réfléchir à des interrogations éternelles, comme la Foi et l'Amour.

« Il y a vingt ans, et même un peu plus, Jacques Lacarrière n'était pas encore le champion littéraire de la marche à pied, l'éternel voyageur des chemins grecs ou bourguignons, qu'il nous apprend à aimer dans la trace de ses « Errances », d'un livre à l'autre. En ce temps-là, tout jeune universitaire, il s'est fait connaître en révélant l'ahurissante aventure des hippies du IV^e siècle qui allaient chercher dans le sable de Thébaïde la solitude et la mort lente nécessaire au salut des gnostiques : c'était « *Les Hommes ivres de Dieu* », un ouvrage désormais classique. Puisqu'il paraît en poche, il faut en profiter pour lire ou relire ce captivant survol de l'Égypte copte, au moment singulier où l'écroulement des mondes anciens et l'essor du christianisme triomphant produisaient ces anachorètes fanatiques, fous de macérations et de supplices en tout genre. Attentif aux fables aussi bien qu'aux faits – car ces mystiques évoluaient sans gêne aux frontières du surnaturel – Lacarrière y relevait déjà le cas de sainte Marie l'Égyptienne, errant nue sous ses long cheveux dans le désert, et qui survécut là-bas dix-sept ans, avec trois pains rassis, dit-on, pour unique provende. Au florilège des extravagances, cet ascétisme radical rejoignait les cent cinquante ans d'Antoine le Visionnaire, avec son diable et son cochon pour seule compagnie.

L'aube de notre ère

« *Marie d'Égypte* », la voici de retour, en personnage de roman, le premier roman de Jacques Lacarrière, décidément fidèle à ses sources. De Rhakotis, faubourg d'Alexandrie où la belle Marie exerce le plus vieux métier du monde, aux étendues désertes qui verront sa fuite solitaire, « croix vivante » desséchée par le soleil, les vents, le sable et la fin, ce « conte historique » nous promène à l'aube de notre ère, dans un univers encore familier du merveilleux. On y trouve des buffles amicaux comme des nourrices, des lions attentifs et quasiment domestiques. Mais la prostituée, sur sa route aride vers la pureté, semble faire moitié du chemin au-devant du règne animal, « insecte humain à force de d'absorber des sauterelles, des épines et de la rosée », ou s'enivrant du « plaisir ambigu de vivre en quadrupède », sainte « brouteuse » des rares herbes qui poussent en ces lieux, avant de se pétrifier dans « l'éternité minérale » d'un squelette fossilisé.

Nous sommes loin de la « *Thaïs* » d'Anatole France, bien qu'on y pense aussitôt : le scénario est le même, à quelques détails près. Ici, point de ces grâces d'écriture, qui conservent au roman de France un charme désuet, et pas l'ombre de ce scepticisme, de cette ironie pincée pour décrire les excès d'un calvaire consenti. Rien non plus des envolées chères à Flaubert, quand il fait apparaître, devant son saint Antoine, le tentateur ectoplasme de la reine de Saba. Lacarrière a le lyrisme plus près des choses. Avec lui, la méditation, l'intelligence, le savoir fleurent dru les parfums de la terre, les senteurs du vrai.

Et, s'il prend la parole, en contrepoint de son récit, c'est l'historien qui parle plutôt que le romancier : il reste soucieux de montrer en profondeur l'originalité d'une société parvenue à la croisée des civilisations, à l'aurore d'une foi nouvelle, prête à générer déjà l'intolérance ou les schismes, sous le regard mort des vieilles idoles délaissées.

C'est par là qu'on entrera mieux dans ce roman-poème, ce grand rêve historique hors du courant, et pourtant beaucoup moins étranger qu'on ne le croirait aux préoccupations présentes. Nous vivons aussi une période carrefour, où les idéologies et les religions s'affrontent sans cesse,

s'annulent, se télescopent. Dans ce désarroi, les « Marie d'Égypte » sont légion, bien que le désert ne les attire guère : les sectes, l'Orient, ou simplement l'Ardèche, parfois, leur suffisent... Seule différence : elles ne trouveront plus au terme du voyage « la volupté fiévreuse » du martyr. Mais doit-on le regretter ?

Une question parmi d'autres, car ce roman singulier continue d'en poser quand on l'a refermé. Même s'il fait semblant de s'inscrire dans la Légende dorée, comme une enluminure naïve, il traite de l'Amour et de la Foi : des sujets graves, qui n'en finissent pas de brûler au cœur de l'homme. »

Sur Andrée Chédid, *Les Marches de sable*

Conrad Detrez, « Le chemin du désert : Andrée Chédid, *Les marches de sable*, Flammarion », *Le Magazine Littéraire*, n° 176, septembre 1981, p. 73.

En une cinquantaine de lignes, Conrad Detrez parle des *Marches de sable*, mais pas seulement puisqu'il y est aussi question de la romancière qui est d'abord présentée comme poète : « Andrée Chédid est d'abord un poète », lit-on dès la première phrase. Puis l'article revient sur les origines et donc sur l'orientalité de l'écrivaine. Pour l'auteur de ce billet, Chédid remet au goût du jour une expérience condamnée au silence : « À travers trois existences, Andrée Chédid fait revivre un univers souvent occulté. Son Égypte à elle, le vieux pays auquel elle se rattache et qui l'inspire, est antérieur à la conquête musulmane ». Cet article se présente par ailleurs comme un véritable chant d'adhésion à l'écriture chédidienne qui est faite de chaleur, de précision et surtout d'humanisme.

« Andrée Chédid est d'abord poète. Elle le reste quand elle écrit ses romans. Elle a écrit la presque totalité de son œuvre en français, mais elle est d'origine égyptienne et le Liban lui est une deuxième patrie. Andrée Chédid est une poète orientale. Sous sa plume notre langue acquiert une coloration chaude, un ton singulier : l'œuvre de cette femme est originale. Le roman qu'elle vient de faire paraître en apporte à nouveau la preuve. Personnages, temps et lieux de ce livre ne peuvent appartenir qu'à cet auteur-là. Elle met, en effet, en scène trois femmes, qui vécurent au quatrième siècle de notre ère, et les fait errer d'Alexandrie au désert. L'une, la plus jeune – elle a douze ans – porte le joli nom de Cyre. Elle a fui sa communauté et s'est imposée le vœu de ne jamais parler. La seconde s'appelle Marie et, comme la Madeleine, elle est une pécheresse repentie. C'est une femme mûre ; elle est dans le milieu de l'âge. La troisième, c'est Athanasia, bien née et dotée et qui vieillissant, a quitté la ville fondée par le grand Macédonien après qu'un de ses fils, Rufin, devenu chrétien, fut martyrisé. Les trois héroïnes ne se connaissent pas, mais elles prennent le même chemin : celui du désert. Elles y vont chercher le repos, le silence, la purification. Elles fuient surtout un monde où règnent les conflits politiques et religieux, les déchirements et la violence. L'époque est fertile en bouleversements. Le vieux monde païen

n'est pas mort, le christianisme s'étend, l'islam n'est pas encore né. A travers ces trois existences, Andrée Chédid fait revivre un univers souvent occulté. Son Egypte à elle, le vieux pays auquel elle se rattache et qui l'inspire, est antérieure à la conquête musulmane. Par-dessus les siècles elle témoigne pour cette civilisation qui survit dans les traditions des coptes. Elle le fait dans un style dépouillé de toutes fioritures, presque sec. A la hauteur où se situe la romancière – elle domine tant de siècles ! – on ne dit que l'essentiel. »

Sur François Weyergans, *Macaire le Copte*

**Conrad Detrez, « La morale de l'ascète : Macaire le Copte, éd. Gallimard »,
Le Magazine Littéraire, n° 178, novembre 1981, p. 51-52.**

Dans cet article, Conrad Detrez prend le parti de présenter *Macaire Le Copte* en insistant sur la déshumanisation, sur la déchéance, sur la dégénérescence de l'apparence physique du héros de Weyergans, sur son désir hyperbolique d'oubli du monde, de l'existence. Toutefois, cet article pose problème dans la mesure où il ne rend pas compte du roman dans sa complexité, en se focalisant sur les excès du personnage principal. En effet, s'il est vrai que Macaire peut être à juste titre perçu comme un fanatique, il est par ailleurs porteur d'un certain nombre de valeurs : la fidélité, l'obéissance, l'engagement, la détermination... Ce roman est clairement curieux dans l'ensemble de la production romanesque de son auteur comme C.D le souligne dans cet article, mais il faut dire que cette curiosité relève du fait que l'auteur décide de naviguer à contre-courant de ses habitudes et nous offre là une œuvre tout à fait singulière et originale.

« Curieux livre que ce roman de François Weyergans ; livre fort, aigu, à contre courant. Il nous parle, en effet, d'un ascète errant en Basse-Egypte au IV^e siècle, qui, devenant chrétien, reçut le prénom de Macaire, originaire du bourg de Coptos. Ce Macaire s'infligeait pénitences sur pénitences et se livrait aux plus extrêmes macérations. Rien n'était assez douloureux pour le faire accéder à la sainte condition de moine. Né pauvre, illettré, le jeune homme s'abimait dans les privations comme d'autres dans la luxure : avec la même véhémence et à corps perdu. Car il le perdait, son corps, le fougueux Macaire. Les jeûnes prolongés, l'exposition aux vents et au soleil, les longues marches, les maladies diverses, jamais soignées, le vieillissent prématurément. À ce rythme, il devait bientôt n'être plus « qu'un sac d'os ». Cependant ces souffrances physiques, consenties sinon recherchées, n'étaient rien en comparaison des souffrances morales que le moine s'imposait. Pour ne plus vivre que de la vie divine, il s'employait à détruire la sienne propre : ses pensées, ses souvenirs qu'il « considérait comme des serpents » auxquels il

fallait « casser l'échine ». Dans cette entreprise cruelle Macaire n'épargnait personne et surtout pas ses proches, en particulier sa mère qui, devenue veuve, avait fini par le retrouver après des années de recherche exténuante. Il n'épargnait pas non plus les prostituées que le hasard mettait sur sa route. Il repoussait loin de lui les humains avec intransigeance et mépris afin qu'à leur tour ceux-ci le méprisent. Il ne voulait plus regarder que la face de Dieu. Ce faisant, dépouillé à l'extrême et habité par « quelque chose d'ardent et d'immatériel », l'ascète « finit par oublier à quoi ressemblait un être humain ». « Il n'apercevait que des bouts de son corps, un genou ou une cheville, comme une racine ou une tige ». Son seul bien, sa seule possession était Dieu. Cet amour de Dieu lui-même apparut comme un luxe. Le moine résolut de s'en défaire. Il finit par oublier pourquoi il priait. Seuls le maintenaient en vie des gestes automatiques. Macaire « n'aimait plus rien. Il ne s'ennuyait jamais », conclut le romancier.

Le lecteur, lui, en reste interloqué. Finalement ce que décrit Weyergans n'est-ce pas un processus d'anéantissement, un long suicide, une rupture totale de l'homme avec sa personnalité propre et avec ses semblables, et cela au moyen de la religion ? Sans doute. Et c'est hallucinant, ça fait froid dans le dos. *Macaire le copte* est un récit de moraliste, tendu, serré, d'une écriture si parfaite qu'il se fiche en vous comme un aiguillon. »

INDEX

Index des auteurs cités

- A**
André (Christophe), 41.
Amar (Ruth), 310.
Aron (Raymond), 140.
- B**
Bady (René), 123.
Baecque (Sylvie Robic de), 287, 288.
Balzac (Honoré de), 34.
Banderier (Gilles), 18.
Barthes (Roland), 196.
Baubérot (Jean), 225.
Belier (Aude Gros de), 232.
Blaquart (Jean-Luc), 295.
Blanc (Jan), 290, 291.
Bordas (Eric), 238.
Bordeleau (Francine), 158.
Botet (Serge), 238.
Boudon (Jacques-Olivier), 256.
Bourdieu (Pierre), 152, 165.
Bouvier (Michel), 260, 296.
Brenti (Claude), 51.
Buisson (Ferdinand), 255.
Butor (Michel), 170.
- C**
Chanoine Masure (Eugène), 112, 113, 115.
Chateaubriand (François René), 18.
Chédid (Andrée), 12, 15, 20, 21, 23, 32, 33, 40, 50, 56,
- 59, 61, 63, 68, 71, 78, 80, 81, 84, 88, 89, 91, 99, 102, 115,
136, 139, 144, 148, 162, 171, 186, 187, 188, 207, 227, 228,
239, 245, 260, 261, 263, 293, 295, 307, 319, 321, 331, 334.
Chitty (Derwas), 216, 218.
Coelho (Paulo), 58.
Cohen (Margaret), 153.
Compagnon (Antoine), 200.
- D**
Davy (Marie-Madeleine), 242, 262, 263, 296.
Demanze (Laurent), 133.
Denis (Jacques-François), 119, 120, 123, 124, 125, 126.
Devilliers (Noëlle), 208.
Dosse (François), 137, 140.
Dubuisson (Daniel), 315.
Duchet-Suchaux (Gaston et Dominique), 325.
Dupont (Diedier), 153.
Dupont (Véronique), 143.
- E**
Echenoz (Jean), 289, 304, 313, 314.
Eckhart (Johannes), 242.
Elbaz (Robert), 170.

F

Ferry (Luc), 322, 323.

Freud (Sigmund), 286

G

Gascou (Jean), 38.

Gauchet (Michel), 322, 323.

Genette (Gérard), 196, 197.

Gide (André), 294, 296.

Ginoux (Anne Claire), 196, 198.

Gobry (Ivan), 269.

Gorce (Denys), 277.

Gouillet (Monique), 204, 208.

Grégoire (Le Grand), 57.

Guénois (Jean-Marie), 249.

H

Hausherr (Irénée), 297.

Heidegger (Martin), 104, 105.

Hugo (Victor), 142.

I

Ikor (Roger), 324.

Izoard (Jacques), 187, 188.

J

Jacquemet (Gabriel), 247, 255, 270, 277,
278, 283, 292,
292.

Jaillet (Florence), 290, 291.

Jakab (Attila), 222.

Jouve (Vincent), 226.

K

Kristeva (Julia), 196.

L

Lacarrière (Jacques), 12, 14, 16, 21, 23, 36,
38, 43, 44, 46,

47, 48, 54, 55, 56, 62, 66, 70, 74, 82, 85, 86,
90, 91, 92, 117,

134, 137, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 146,
147, 159, 160, 169,

182, 183, 199, 212, 219, 220, 221, 223, 224,
225, 231, 232, 240,

241, 246, 261, 269, 283, 298, 316, 319, 321,
330, 332.

Lahire (Bernard), 302, 303.

Lamoureux (Marine), 270, 275, 276.

Laroche (Michel), 96, 98, 100, 101.

Laure (Françoise), 281.

Le Clézio (Jean-Marie Gustave), 18.

Lefort (Daniel), 170.

Leiris (Michel), 197.

Letoublon (Françoise), 17.

Lukacs (Georg), 67, 68, 69.

M

Mabanckou (Alain), 155.

Macé (Mireille), 30.

Madelénat (Daniel), 132.

Malaurie (Jean), 160.

Manet (Léon), 248.

Mathon (Gérard), 260, 285.

Meizoz (Jérôme), 167.

Michel (Jacqueline), 163.

Minois (Georges), 286.

Mitterrand (Henri), 32, 34.

Moligné (George), 167.
Molinier (Nicolas), 44, 45, 54, 55, 59, 64.
Mme Guyon, 97, 121, 123, 124, 125.
Monod (Théodor), 148, 149, 150, 151, 271,
272, 311.
Montaigne (Michel de), 288.

N

Nauroy (Gérard), 17.
Nesmy (Dom Claude J), 253, 268.
Nietzsche (Friedrich), 106.

P

Pagès (Frédéric), 157.
Palladius, 44.
Pang Pu, 315, 316, 317.
Paque (Jeannine), 31, 86, 157, 158, 163,
168, 176, 178, 181, 309.
Piégay-Gros (Nathalie), 39, 204.
Poliak (Claude), 154.
Prévost (Abbé), 18.
Priol (Pierre Yves Le), 275.

R

Rebourg (Alain), 151.
Ricœur (Paul), 31.
Riffaerre (Michael), 33, 39.
Robbe-Grillet (Alain), 168, 174, 175.

S

Sacks (Sheldon), 52.
Said (Edward W), 300.

Saint-Amand (Denis), 167.
Saint Hugues, 266.
Samoyault (Tiphaine), 193, 201.
Sartre (Jean Paul), 106, 107, 108, 109.
Sauto (Martine de), 272.
Sévilla (Jean), 127.
Sloterdijk (Peter), 105, 109, 110, 111.
Stendhal, 35.
Suleiman (Susan Rubin), 42, 43, 47, 48, 58,
66, 67, 69.

T

Talin (Kristoff), 257
Tardan-Masquelier (Ysé), 315, 316, 317.
Todorov (Tzvetan), 30.
Thomas (Hubert), 93, 99, 116, 118.
Tomachevski (Boris Victorovich), 50.

V

Vernette (Jean), 322, 324.
Viala (Jean), 167.
Voltaire, 48.
Voragine (Jacques de), 134, 137, 138, 139,
201, 202, 207.

W

Ward (Benedicta), 52, 55.
Weyergans (François), 12, 14, 19, 33, 36, 45,
56, 59, 61, 64,
65, 68, 70, 71, 73, 74, 83, 84, 86, 87, 90, 91,
94, 96, 99, 101,
286, 287, 289, 291, 293, 294, 306.
Wittmann (Jean-Michel), 215, 294.

Index des textes cités

A

Ainsi Parlait Zarathoustra, 106.
Andrée Chédid et son œuvre « une quête de l'humanisme »,
163, 170, 310.
Antoine le grand: père des moines, 208.
Approche de la réception, sémiostylistique et poétique de Le Clézio,
167.
Atala. René, 18.

B

Barrès romancier, une nosographie de la décadence, 215
Biographie et intimité des lumières à nos jours, 132, 133
Biffures, 197.
Bulletin des amis d'André Gide, 294, 296.

C

Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain,
247, 255, 260,
270, 277,
283, 285, 292.
Chemins d'écriture, 159, 160, 169.
Chemin faisant, mille kilomètres à pied dans la France d'aujourd'hui, 316.

D

Désert, 18

Dans l'atelier des artistes. Les coulisses de la création de Léonard de Vinci, 290,
291

E

Éclésia alexandrina, Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles), 222.
Écriture et réécriture hagiographique. Essais sur les réécritures de vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e s.), 204, 208.
Essais sur le roman, 170.
Et le désert devint une cité, 216, 218.
Et si l'aventure humaine devait échouer, 273.

F

François de Sale, 123

H

Histoire de la laïcité en France, 225.
Histoire de la solitude et des solitudes, 286.
Histoire Lausiaque (Vies d'Ascètes et des Pères du désert), 44, 135
Histoire littéraire, 153.

I

Initiation à l'intertextualité, 196, 198, 204
Introduction à la littérature fantastique, 30

Itinéraires d'Égypte, Mélanges offerts au Père Maurice Martin,
38

J

Je m'en vais, suivi de, Dans l'atelier de l'écrivain, 289,
304, 313, 314.
Jusqu'où peut-on changer sa vie ?, 159
Je suis écrivain, 157, 174, 178, 283, 284,
287, 291, 293.

L

Laïcité, une valeur d'aujourd'hui, contestations et renégociation du modèle français, 257.
La Biographie, 132
La Condition littéraire, la double vie des écrivains, 302,
303.
La Conversion, 281.
La Conversion religieuse, 260, 282, 296.
La Légende dorée, 134, 137, 138, 139, 201,
202, 207.
La Philosophie critique de l'histoire, 140.
La Poussière du monde, 169.
La Religion et la morale dans l'Égypte antique, 215.
La Sagesse, 315, 316, 317.
La Seconde main ou le travail de la citation,
200.
La Théorie du roman, 67, 68, 69.
La Vie au désert des prostituées converties,
52, 55, 57.

La Vie commune et le clergé séculier, hier et aujourd'hui,
248.

La vie de Saint Antoine,

La Vie de Sainte Marie l'Égyptienne, 44, 45,
54, 55, 59,
64.

La voie du silence, dans la tradition des Pères du désert,
96, 98, 100, 101.

Le Chartreux, Origines, Esprit-Vie intime,
252, 253, 265,
266, 267, 276.

Le Chercheur d'absolu, 148, 149, 150, 151

Le Désert intérieur, 242, 263, 296.

Le Désert, un espace paradoxal, 17, 18.

Le Genre littéraire, 30.

Le Lecteur, 39, 204.

Le Malaise dans la culture, 286.

Le Monachisme chrétien en Occident, 269.

Le Pari biographique : Écrire une vie, 137,
140.

Le Père Goriot, 34.

Le Plaisir du texte, 192

Le Quiétisme, querelle de Bossuet et de Fénelon, 119,
120, 123, 124, 125, 126.

Le Religieux après la religion, 322, 323.

Le Roman à thèse, 42, 43, 47, 48, 58, 66,
67, 69.

Le Rouge et le noir, 35.

Le Sixième jour, 188.

Le Sommeil délivré, 12, 171, 145, 186.

Le Travail de réécriture dans la littérature allemande

au XX^e siècle, 211.

Les Apophtegmes des pères du désert : série alphabétique,
228, 230.

Les Chemins de la métaphore, 238.

Les Gnostiques, 223, 224, 225.

Les Hommes ivres de Dieu, 23, 44, 62, 145,
212, 219,
220, 221, 222, 269.

Les Marches de sable, 12, 13, 20, 21, 23, 32,
33, 40, 56,
59, 61, 63, 68, 71, 78, 79, 80, 81, 84, 88, 89,
91, 99, 102,
115, 136, 139, 140, 144, 148, 162, 186, 187,
207, 227, 228,
239, 245, 260, 261, 263, 293, 295, 307, 312,
319, 321.

Les Moines du désert, Histoire Lausique, 44.

Les Ordres religieux, 325.

Les Règles de l'art, 152, 165.

Les Sagesses de l'homme, bouddhisme-paganisme-spiritualité chrétienne, 315.

Lettre sur l'humanisme, 104, 105.

L'Alchimiste, 58.

L'autre voix. Le désert un espace de libération, 93,
99, 116, 118.

L'Existentialisme est un humanisme, 106,
107, 108, 109.

L'humanisme chrétien, 112, 113, 115

L'Illusion réaliste de Balzac à Aragon, 32,
34.

L'Intertextualité, mémoire de la littérature,
193, 201.

Littérature et réalité, 33,

M

Macaire Le Copte, 12, 14, 19, 33, 36, 45,
46, 56, 59, 61,
64, 65, 68, 70, 71, 73, 74, 82, 83, 84, 86, 87,
90, 91, 94,

96, 101, 117, 121, 134, 145, 179, 180, 194,
217, 220,
221, 230, 231, 232, 246, 250, 269, 275, 279,
286.

Mai 1968, 127

Manon Lescaut, 18.

Marie d'Égypte, 12, 14, 16, 21, 36, 43, 44,
46, 47, 48, 54,

55, 56, 66, 70, 72, 74, 85, 86, 91, 92, 117,
134, 137,

138, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 199, 223,
231, 240,

241, 246, 261, 283, 298, 319, 321.

Mémoire de porc-épic, 155.

Moyen court et autres écrits, spiritualité, une simplicité subversive, 97, 121, 123, .

P

Pèlerin du désert, 311.

Petit traité de la métaphore, un panorama des théories modernes de la métaphore, 238.

Poétique du roman, 226

Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur,

167

Pour un nouveau roman, 168, 174, 175.

R

Recherches et travaux : la littérature et le désert, 17.

Réflexions sur l'exil et autres essais, 300.

Règles sur le parc humain, suivi de, La Domestication de

l'Être, 105, 109, 110, 111.

Religion et politique en France depuis 1789, 256.

S

Saint Benoit et la vie monastique, 253, 268.

Sciences Humaines, L'individu en quête de soi, 41.

Séméiotikè : recherches pour une sémanalyse, 192.

Solitude et vie contemplative, d'après l'hésychasme, 297.

T

Théorie de la littérature, 30, 50

Théorie d'ensemble, 192, 193.

Temps et récit, 31.

Traités et sermons, 242.

Trois jours chez ma mère, 158, 164, 167, 178, 181, 241, 289, 294, 312.

U

Un Jardin pour mémoire, 183

V

Verre cassé, 155.

Vie de Sainte Marie l'Égyptienne, 44.

Vie de Sainte Marie Égyptienne pénitente suivi de Vie

de Syméon stilite, 38, 90.

Résumé

Cette thèse est une réflexion sur la vitalité de la thématique du désert dans le domaine de la littérature. Cette thématique, dans le cas présent, est indissociable de celle du monachisme primitif, puisque le corpus que nous interrogeons, constitué de : *Les Marches de sable*, *Marie d'Égypte* et *Macaire Le Copte*, se présente comme hagiographique. Le lien entre désert et monachisme dans ces trois romans est au centre de cette réflexion qui s'efforce de comprendre et de mettre en lumière la nécessité pour des écrivains contemporains de reprendre cette thématique. Le désert nous est tantôt apparu comme le lieu de l'expérience spirituelle dans toute son ambivalence : espace de tentation par le diable, mais aussi espace d'élévation ascétique. Tantôt, il est un prétexte qui permet aux écrivains de porter un regard lucide sur la société actuelle, en voie de réification voire tout simplement d'ores et déjà réifiée. Pour finir, le désert nous est apparu comme un moyen pour ces trois écrivains de mettre en évidence leur conception non seulement de l'espace littéraire, qui apparaît de fait comme un espace paradoxal en ce sens qu'il peut à la fois être un espace de partage et un espace de réclusion, mais aussi de l'écrivain et de son travail. Il en ressort que l'écrivain est à l'image de l'ermite, c'est-à-dire une sorte de quêteur d'absolu.

Mots clés : Apologétique, Ascète, Désert, Égypte, Ermite, Monachisme, Spiritualité

Summary

This thesis is a thought about the vitality of desert thematic in literature field. In this case, this thematic is inseparable from that of primitive monasticism as the corpus in question; I mean *Les Marches de sable*, *Marie d'Égypte* and *Macaire Le Copte* is presented as hagiographic. Therefore, the link between desert and monasticism in these three novels has led us to identify contemporary writers' need of keeping bringing up such thematic. The desert has appeared as the place of spiritual experience in all its ambivalence, I mean devil temptation space, but also ascetic elevation space. To the writers, it is also a way to bring a lucid eye to the current society which is being reified because one cannot say only that it is already reified. In conclusion, to these three writers, not only the desert is a way to evidence their conception of literary space which really appears as a paradoxical space as it can at the same time be a sharing and a seclusion space, but also a writer's workplace. It appears that the writer is image of hermit, that is, he is a sort of absolute seeker.

Key words: Apologetic, Ascetic, Desert, Egypt, Hermit, Monasticism, Spirituality