

LA VOCATION ÉLEUSINIENNE DE NERVAL

*En très fidèle souvenir
Au Père Jean Guillaume*

Persuadé de la vocation profondément et largement « spirituelle » de Gérard de Nerval, nous pensons que le Père Jean Guillaume n'aurait pas désavoué une recherche qui conduit certes hors des sentiers battus de l'orthodoxie chrétienne mais ramène au giron du mysticisme grec, là où peut-être des rencontres sont possibles avec d'autres mysticismes et où la poétique, qu'elle s'exprime en vers ou en prose, a des chances de trouver son compte. Un article récent et bien étayé de M. Hishashi Mizuno¹ a relancé notre intérêt pour un sujet qui nous tient à cœur, sous le titre : « J'ai mangé du tambour et bu de la cymbale ». Plus lointainement, un très ancien jugement d'Albert Thibaudet² non seulement a toujours retenu notre attention, mais nous a semblé d'une grande justesse, lorsqu'il fait des *Chimères* « l'épi éleusinien de la poésie française ». Dans l'appréciation de cette formule il faut aller au-delà du sens métaphorique et ne pas en rester aux *Chimères*. Peut-être y a-t-il un vrai rapprochement à tenter entre « l'expérience du sacré », selon l'expression de W. Burkert³, que constituèrent, sur plus d'un millénaire, les mystères d'Éléusis et ce qu'on peut appeler, à l'échelle d'une vie et d'une œuvre, la vocation éleusinienne de Nerval. Celui-ci, à l'évidence, n'a pas parlé d'Éléusis autant que d'Isis, mais les quelques « traces » (« seules les traces font rêver », selon R. Char) qu'il en a laissées méritent d'être interrogées. À partir de là, c'est du mysticisme éleusinien au mysticisme nervalien que seront lancées des « cordes » ou des « passerelles », pour parler comme le Rimbaud des *Illuminations*, avant de retrouver dans la poétique les correspondances possibles sur lesquelles Thibaudet nous a alerté.

1. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, juillet-août 2000. Titre complet : « Nerval et les mystères de l'amour », p. 1182-1195.

2. *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, Stock, p. 186.

3. *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, « Les Belles Lettres », 1992.

1. Traces

La chronologie nous amènerait à commencer par d'autres textes, mais la citation que fait Nerval, au chapitre XIII de *Sylvie*⁴, de la phrase « dénuée de sens apparent des initiés d'Éleusis » ne peut que jouer un rôle phare dans notre approche de ces mystères tels qu'il les a vus. Il n'y a qu'un malheur, si l'on peut recourir à cette expression familière, c'est que la fameuse phrase « J'ai mangé du tambour et bu de la cymbale » (qui serait déjà mieux traduite par : j'ai pris à manger dans le tympanon et à boire dans la cymbale) appartient au culte, phrygien, de Cybèle et non à celui, attique, de Déméter. M. Hishachi Mizuno a fait de l'erreur de Nerval une démonstration convaincante, en attribuant la confusion plutôt à son temps qu'à Nerval lui-même. M. Chiwaki Shinoda⁵ est revenu sur l'article de son collègue et sur « la formule mystérieuse », pour la faire glisser de Cybèle à Dionysos, ne serait-ce qu'à cause des références données au théâtre juste avant la citation incriminée et de l'importance prise par Dionysos ici et là dans l'œuvre de Nerval : nous y reviendrons. Il faut savoir qu'à Éleusis même, le culte de Dionysos a été vite mêlé à celui des deux déesses, Déméter et Perséphone. Ainsi, entre Déméter, Cybèle et Dionysos, y aurait-il concurrence dans l'attribution de la formule.

Mais celle que l'on cite habituellement pour Éleusis et qui a été transmise par Clément d'Alexandrie n'est pas plus claire, donc pas moins « dénuée de sens apparent », que celle retenue par Nerval, à savoir : « J'ai jeûné, j'ai bu le *cycéon*, j'ai pris dans la ciste, et, après usage (?), j'ai remis dans le *calathos* et mis dans la ciste », *calathos* et *ciste* désignant des corbeilles ou récipients. Il reste que le commentaire de Nerval, avec le rattachement à Éleusis, est l'élément le plus important :

Elle signifie sans doute qu'il faut au besoin passer les bornes du non-sens et de l'absurdité.

En d'autres termes, il faut, conformément à la démarche et à la signification profondes des mystères, ne pas hésiter à atteindre les confins où se confondent le rationnel et l'irrationnel. Et c'est probablement cela, par-dessus tout, que Nerval a voulu mettre sous le patronage de Déméter et le signe d'Éleusis, dans la visée même de ce que l'initiation proposait et promettait aux mystes. Que l'on prenne la formule citée par Nerval (rapportée par V. Magnien à la pré-initiation d'Agra, dans les faubourgs d'Athènes) ou celle qui est attestée plus sûrement et qui est désignée du

4. Toutes nos citations seront faites d'après l'édition procurée, en trois tomes dans la bibliothèque de la Pléiade, par Jean Guillaume et Claude Pichois et seront indiquées entre parenthèses avec indication du tome et de la page. Ainsi, ici : III, 565.

5. *Revue d'études mythologiques et symboliques*, décembre 2000, p. 89 et s.

terme de *synthème* par Clément d'Alexandrie, on ne sait s'il s'agit de la réponse du récipiendaire, d'un mot de passe ou d'une profession de foi. Toujours est-il que le nom même, scintillant sur les zones ombreuses de ces mystères et de leur utilisation par Nerval, est celui d'Éleusis (qui signifie, dit-on, « arrivée »), au moment où lui-même est arrivé, dans *Sylvie*, au terme d'un certain parcours et en est à prendre acte des déconvenues liées aux trois prénoms féminins Aurélie, Adrienne et Sylvie, avant d'accéder, dans le *Dernier Feuillet*, à une forme de sagesse.

La magie du nom d'Éleusis, auréolé des messages et des « prestiges » dont il est porteur, ne peut pas être indifférente à celui qui a joué tant et plus des noms de lieux et de personnes ou de personnages. On la retrouve dans *Octavie*, lors de la soirée chez la marquise Gargallo dont les sœurs, « belles comme les Grâces, renouvelaient pour (lui) les prestiges de l'ancienne Grèce ». L'unique sujet de conversation porte « sur la forme de la pierre d'Éleusis, se demandant si sa forme était triangulaire ou carrée » (III, 607). Belle question, dira-t-on, qui vaut, par son étrangeté, la phrase citée dans *Sylvie*, comme si à Éleusis était toujours liée l'idée d'un mystère qui se situe au-delà ou en deçà de la frontière du rationnel et de l'irrationnel. De quelle « pierre » s'agit-il ? Probablement de celle que l'on a dite ἄγλαστος, pierre de tristesse, et qui est probablement celle sur laquelle, près du puits des Vierges, Déméter s'est assise dans sa douleur d'avoir perdu sa fille. Mais pourquoi s'interroger sur la « forme » ? Entre le triangle et le carré (trinité ou « quaternité » ?, ciel ou terre ?) on peut chercher, comme le fait la note de la nouvelle Pléiade (III, 1245), des explications symboliques dans *Les Religions de l'Antiquité* de Creuzer - Guigniaut, mais l'important est encore peut-être, ici comme précédemment, le rayonnement émanant du nom même d'Éleusis comme mystère : la « pierre » fournirait ainsi le relais de la phrase, dans ce qu'elles ont l'une et l'autre de point limite entre le rationnel et l'irrationnel.

Isis (et nous continuons à remonter dans le temps) n'ignore pas le nom d'Éleusis, mais peut-être n'est-il pas – ou pas encore – ce que ses mystères, bien identifiés comme tels, avaient de spécifique. Le *nomen-numen* a tendance à se perdre dans un autre, celui, syncrétique, d'Isis, qui est devenu le réceptacle de « tout ce que les étranges cérémonies et mystères des Cabires et des dieux d'Éleusis, de la Grèce », comme de « tout ce que les bacchanales du *Liber Pater* et de l'*Hébon* de la Campanie avaient offert séparément à la passion du merveilleux et à la superstition même » (II, 613 et 1253). Nerval parle bien alors de « rassemblement dans le culte secret de la déesse égyptienne » et il a recours à l'image très évocatrice du « canal qui reçoit les eaux d'une foule d'affluents ». Ce mouvement en aval, qui rassemble finalement toutes les divinités mères auxquelles, à la suite

d'Apulée, est rattachée « l'antique Cérès » (avec localisation particulière à Éleusis), se poursuit dans *Quintus Aucler* avec l'annexion du « troisième Bacchus des Mystères d'Éleusis » (III, 1157) : ainsi est identifié celui qu'on appelait Iacchus et dont le rôle était particulièrement remarquable dans la procession qui conduisait les mystes, couronnés de myrtes, d'Athènes à Éleusis. Après (de fait, avant) *Sylvie* et *Octavie*, peut-être ces textes qui se réfèrent aux religions antiques dans leur tendance au syncrétisme, ont-ils tendance eux-mêmes à faire disparaître – noyer – la spécificité d'Éleusis, mais celle-ci n'est pas oubliée pour autant.

Nous aurions même envie de penser que, si nous remontons en amont, nous en avons plus ou moins la source, sans la référence au nom lui-même, dans *Myrtho* (III, 645-646) qui, il est vrai, n'apparaît, sous la forme qui nous lui connaissons (nous gardons l'*omen*), que dans *Les Chimères*, donc tardivement. Là, le mystère est total, comme le rayonnement (« de mille feux brillant »), mais aussi comme l'obscurcissement dû aux cendres de l'éruption volcanique ou comme la pétrification (« sous l'arc de Constantin »), si l'on emprunte à la nouvelle *Delfica* (III, 647) les tercets auxquels Nerval a préféré, pour *Myrtho*, les anciens de « À J.Y. Colonna ». Il n'est pas possible d'assimiler le décor napolitain ou sicilien de *Myrtho* à celui d'Éleusis (bien que, avec les poètes latins, le rapt de Proserpine ait émigré au pied de l'Etna), mais le second quatrain et surtout ses deux derniers vers mettent superbement en scène, avec geste à l'appui, ce qui pourrait être une profession de foi et même d'allégeance à la déesse des Mystères, surtout en considération de la place qu'y tenait le personnage mal identifié d'Iacchus. On sait que, pour Nerval, celui-ci a partie liée avec Dionysos et avec Jésus, mais dans le poème qui ne le rattache ni à l'un ni à l'autre, il est surtout celui « aux pieds » de qui prie le myste orant et adorant : en guise d'explication (« car »), le rôle est conféré par la Muse au « je » du poème devenu « fils de la Grèce », peut-être comme est donné, dans le *Voyage en Orient* (II, 395), au jeune Triptolème le titre de « fondateur des mystères d'Éleusis », à l'égal, ailleurs, d'Orphée et de Pythagore.

Ne demandons pas à Nerval de mettre en cohérence absolue tous les fils qu'il a tissés à l'intérieur et autour du mythe d'Éleusis. Il lui – et nous – suffit de sentir (à Éleusis, selon Aristote, l'initiation était de l'ordre du $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ et non du $\mu\alpha\theta\epsilon\iota\nu$) qu'il y a là un point de fixation et de dérive de son imaginaire. Continuant, là aussi, à remonter en amont de ce que ce point d'aboutissement implique, nous pouvons en venir à nous interroger sur les sources livresques de l'information nervalienne. Déjà citée, *l'Histoire des religions de l'Antiquité* (1829) de Creuzer - Guigniaut est le plus souvent avancée. Mais sur la question précise d'Éleusis, au moins

deux autres noms peuvent être mentionnés, ne serait-ce que parce qu'ils reviennent sous la plume de Nerval : le « sage » Meursius, philologue hollandais du XVII^e siècle, dont longtemps l'ouvrage *Eleusina* fit autorité, figure encore dans les livres qui l'ont accompagné dans sa chambre de Passy (*Aurélia*, III, 743), et, sur le versant d'une certaine vulgarisation, l'abbé Barthélemy, dont le *Voyage du jeune Anacharsis* se retrouve dans le *Voyage en Orient* comme dans *Sylvie*, au milieu des « souvenirs de l'antiquité philosophique » ici (III, 557), de la modernité grecque là (II, 250), fait une large place, au chapitre LXVIII de son tome cinquième (3^{ème} édition, 1790), à ce qu'il appelle les « Fêtes et mystères d'Éleusis ». Je n'ose pas dire : merveille ! Mais, dans son récit, l'abbé Barthélemy s'appuie largement sur Meursius auquel il renvoie par vingt et une références. Nous avons là une double source sûre et circonstanciée de ce que nous pouvons envisager maintenant sous un autre angle.

2. Mysticisme éleusinien, mysticisme Nervalien

Peut-être pénétrons-nous là au cœur – pour ne pas dire dans le τελεστήριον – de ce qui a pu rapprocher les deux mysticismes de notre sous-titre. D'abord ce terme générique lui-même ne doit pas nous effaroucher : entre autres emplois, Nerval l'a retenu pour l'une de ses sections des *Petits Châteaux de Bohême*, celle qui préfigure *Les Chimères*. Surtout, il convient on ne peut mieux à couvrir, avec son rapport à la fois à myste et à mystère, l'adhésion personnelle de l'individu et la participation à une transcendance qui le dépasse. Si, du côté grec, il avait besoin d'une justification, on pourrait au moins invoquer l'autorité de Jean-Pierre Vernant qui, dans *Mythe et religion en Grèce ancienne*, range dans le « mysticisme grec » les mystères d'Éleusis, au même titre que « Dionysos, l'étrange étranger » et « l'orphisme : en quête de l'unité perdue ». Si Nerval avait pressenti de tels rapprochements, il n'aurait pu que s'en réjouir comme de ce qu'en dit, d'une façon générale, notre moderne historien :

... marqué par la recherche d'un contact plus direct, plus intime, plus personnel avec les dieux, associé parfois à la quête d'une immortalité bienheureuse, tantôt octroyée après la mort par faveur spéciale d'une divinité, tantôt obtenue par l'observance d'une règle de vie pure réservée aux seuls initiés et leur donnant le privilège de libérer, dès l'existence terrestre, la parcelle de divin demeurée présente en chacun d'entre eux ⁶ ...

Si tout n'est pas dit de ce que pouvait être ce mysticisme et de ce qui pouvait en intéresser, au sens fort, Nerval, l'essentiel y est en place, mais le cas particulier d'Éleusis mérite de faire ressortir son originalité, ne

6. Seuil, 1990, p. 89.

serait-ce que pour la faire consoner avec celle de Nerval. Faut-il commencer par rappeler qu'Éleusis est particulièrement lié au culte de la déesse mère Déméter (ce que son nom ne fait peut-être que dire : Dè/mater) et que son drame originel est celui de la perte de sa fille, Coré, condamnée à suivre Pluton dans l'Érèbe. Un tel scénario devait, par sa ressemblance mais aussi ses différences, suggérer à Gérard de réfléchir (à) sa propre situation de fils qui a perdu sa mère, emmenée sur les routes d'Allemagne par son père. Il se double, voire se multiplie, par la présence, aux côtés de Déméter et de son culte, du fils mystérieux qu'a été Iacchus comme du jeune Triptolème à qui, finalement, elle fait don de ses mystères. L'imbroglio autour de la figure d'une telle déesse, qu'il ne faut pas hésiter à ranger parmi *Les Déesses absentes* de Michel Brix ⁷, a eu tendance à se simplifier, avec la caution d'Apulée, en la synthétisant dans celle de « la mère de la nature, la maîtresse des éléments, la source première des siècles, la plus grande des divinités, la reine des mânes », comme à se magnifier dans la visitation nocturne proche de la fin d'*Aurélia* :

Il me semblait que la déesse m'apparaissait, me disant : Je suis la même que Marie, la même que ta mère, la même que sous toutes les formes tu as toujours aimée (III, 736).

Déjà, dans *Isis*, la Déesse mère rejoignait la *Panagia* des Grecs modernes et « la déesse *panthée* » (III, 622) des Anciens. Ainsi en Déméter – faut-il dire plus que dans une autre divinité ? – se cristallise tout ce que, pour les mysticismes – éleusinien et nervalien –, la figure de la divinité a, sous différentes formes, représenté.

À cette figure ou à sa représentation le profane n'accède pas sans une initiation et à celle-ci sans une purification. Une des deux conditions pour participer à l'initiation éleusinienne était que le futur myste soit exempt de souillure, en l'occurrence de crime de sang. Depuis la thèse de Vito Carofiglio ⁸ on sait l'importance pour Nerval du mythe de la pureté. J. Guillaume, rendant compte de son ouvrage ⁹, ne s'est pas contenté de le chicaner sur l'emploi et la signification du terme de son titre, il a fait des réserves majeures liées à l'importance du livre qui « vient de ce qu'il cherche à atteindre aux zones les plus secrètes de Nerval et à fournir de l'être ainsi rejoint une vue à la fois progressive et complète ». La déception de J. Guillaume est à la mesure de cette importance, c'est-à-dire de ce qui aurait dû aboutir à « une sorte de décantation, de purification [...], après laquelle il ne reste plus qu'à rêver et mourir ». Dans cette unique phrase,

7. Klincksieck, Bibliothèque du XIX^e siècle, 1997.

8. *Nerval e il mito della « Pureté »*, Firenze, 1966.

9. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, mars-avril 1970, p. 325.

n'y a-t-il pas comme le schéma idéal de ce qui se programmait et se passait à Éleusis ? N'y a-t-il pas aussi tout l'enjeu d'*Aurélia* et de son attente du pardon, comme, dans *Pandora*, mais de façon moins assurée, de l'issue de la lutte du bien et du mal ?

Si nous passons immédiatement à la visée de l'entreprise de « purification », que constitue d'abord l'initiation éleusinienne, comment ne pas considérer que son but n'est pas seulement de célébrer le don du blé aux Grecs après la restitution (au moins pour un temps de l'année) de Perséphone, mais, en premier et en ultime ressort, la promesse faite explicitement, dès l'*Hymne homérique à Déméter* du VI^e siècle avant J.-C., d'une éternité de bonheur à ceux qui seront devenus ses fidèles :

Heureux qui possède, parmi les hommes de la terre, la Vision de ces mystères !

Avec, en contrepartie, la face négative :

Au contraire, celui qui n'est point initié aux saints rites et celui qui n'y participe pas n'ont pas semblable destin, même lorsqu'ils sont morts dans les moites ténèbres¹⁰.

C'est le chant / champ de bonheur que révèlent, sans s'expliquer sur les modalités de l'initiation, aussi bien Pindare, Sophocle, Platon qu'Aristophane dans *Les Grenouilles*, Démosthène et Cicéron. C'est à cela qu'aspire l'auteur d'*Aurélia* comme de *Pandora* avec, pour celui-ci, l'inquiétude de ne pas être arrivé au bout de ses épreuves :

Ô Jupiter, quand finira mon supplice ?

L'époptie, ou révélation suprême, suprêmement bénéfique, pour les initiés de la seconde année des épreuves, semble en bonne voie à la fin d'*Aurélia*, mais bel et bien remise en cause à la fin de *Pandora*. Mystère.

Nous n'avons presque rien dit jusque là du fameux secret qui pesait sur les modalités de l'initiation, au point que, même aujourd'hui, nous serions peu renseignés sans les indiscretions (vengeresses ?) d'écrivains chrétiens comme Clément d'Alexandrie et Firmicus Maternus, au II^e siècle de notre ère. Gérard de Nerval n'est pas écrivain, lui non plus, à vouloir mettre sur la place publique les fracas de ses conversions et révolutions personnelles, notamment de ce qui touche à la religion. Tout au plus, apprend-on, à la fin d'*Aurélia*, qu'il rentre « dans les voies lumineuses de la religion » (II, 749). Là-dessus, mystère encore, qu'éclairent tout au plus les quelques phrases qui précèdent :

10. Vers 480-483 ; traduction « Les Belles Lettres » par Jean Humbert.

La conscience que désormais j'étais purifié des fautes de ma vie passée me donnait des jouissances morales infinies ; la certitude de l'immortalité et de la coexistence de toutes les personnes que j'avais aimées m'était arrivée matériellement, pour ainsi dire [...]

On n'en saura pas plus, pas plus qu'à Éleusis. J. Guillaume a pu même penser que, pour la seconde partie d'*Aurélia*, Nerval aurait envisagé ce que le savant éditeur appelle la version de l'aveu et celle de la discrétion. Les scrupules des prêtres de Déméter et ceux du maître d'*Aurélia* ne sont certes pas du même ordre, imposés d'un côté, librement voulus de l'autre, mais la loi de l'ἀπόρρητον conditionne le mysticisme éleusinien comme le mysticisme nervalien : nous y reviendrons à propos des implications rhétoriques et poétiques.

Le drame que l'on sent poindre de part et d'autre est que les apports, on ne sait s'il faut dire spirituels ou religieux, soient, un jour plus ou moins proche, condamnés au néant ou à l'anéantissement. Le vent de l'histoire souffle et tourne où il veut. L'« Éleusinie », comme on disait au XIX^e siècle, n'est-elle pas menacée par les religions nouvelles comme le christianisme le sera à son tour et ne sera-t-elle pas emportée non seulement par les Barbares sous la conduite d'Alaric mais par le triomphe de Constantin et de ses philosophes comme Eusèbe de Césarée ? Nerval n'était-il pas, au plus intime de lui-même, fils de Voltaire ou de Nodier, selon un dilemme posé par J. Guillaume, c'est-à-dire apte à basculer du côté de l'incrédulité ou de la croyance ? Un beau passage inspiré des *Ruines* de Volney le montre, dans *Isis*, « assis sur une pierre » (comme Déméter !), face au Vésuve, « flottant entre deux éducations contraires, invoquant le mère éternelle » et, devant « la chute successive des croyances », trouvant « plus consolant [...] d'essayer de se reprendre aux illusions du passé » (III, 618-619). Pourquoi, dans son syncrétisme, n'aurait-il pas inclus dans celles-ci les mirages et les admirations des pèlerins d'Éleusis au nombre desquels il a pu, sans le confesser ouvertement, avoir envie de se ranger ?

Il ne faudrait pas faire de Nerval le seul romantique tenté, sinon d'adopter, au moins d'admirer la foi éleusinienne, sans vouloir pour autant se laisser « entraîner à tout croire ». Je voudrais retenir trois témoins très différents pour qui Éleusis n'était pas qu'une vague réminiscence culturelle. En août 1796, le jeune Hegel, dont Nerval se réclamera (pour l'obscurité de sa métaphysique) cinquante ans plus tard dans sa préface des *Filles du Feu*, a dédié à Hölderlin un poème¹¹ dans lequel il déplore le silence irrévocable du sanctuaire ; il lui importe encore davantage que ne soit pas

11. Cité et commenté par Giorgio Agamben dans *Le Langage et la mort*, Ch. Bourgeois, 1997, p. 27 et s.

étalé dans la rue et sur le marché « ce qui a été vu, entendu, ressenti dans la nuit sacrée » ; ce qui compte ainsi pour lui, c'est « l'indicible » de maintenant et de jadis auquel a été voué le message mystique. On a l'impression de descendre de haut quand on prend connaissance du long poème en trois parties de Victor de Laprade, intitulé simplement *Éleusis* et publié dans la *Revue des deux mondes* du 15 juillet 1840, donc peu de temps avant que paraisse, dans *La Phalange*, *Le Temple d'Isis* auquel nous avons largement fait appel. C'est la fin d'un beau rêve pour ceux qui, après le départ de la foule, viennent encore interroger le hiérophante, peu porté à parler : « Ah ! s'il est temps encor, rendez-nous nos faux dieux ! », s'écrie le chœur qui refuse de quitter les célestes parvis. Mais tour à tour un statuaire, un adolescent (qui a vu une jeune Myrto cueillir le laurier rose), un poète cherchent à le désabuser, « car les dieux ne sont plus qui conduisaient les chants ». Seule, finalement, « une voix » délivrera un message que Léon Cellier pense inspiré d'Edgar Quinet¹² :

Regarde dans ton cœur : c'est là que sont les dieux.

Avec l'invitation à la simple intériorité, la laïcisation du message est patente. Est-ce encore l'esprit d'Éleusis ? Est-ce déjà celui de Nerval ? Nous supposons celui-ci plus près, au moins à propos d'Éleusis, de ce qu'écrivait Chateaubriand dans son *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (I, Grèce) :

Éleusis est, selon moi, le lieu le plus respectable de la Grèce, puisqu'on y enseignait l'unité de Dieu [...]

Nerval n'a pas eu recours à ce raccourci de formule et de pensée, mais il y aurait probablement souscrit, à condition d'être plus profondément et largement fidèle à tout ce qu'Éleusis a représenté, donc à une « somme » qui n'est pas sans incidence même sur la façon d'écrire et de composer.

3. Une poétique

Pour Nerval, mais aussi pour tout écrivain, la poétique ne constitue pas une dégradation des hauteurs de la pensée – où se situerait par exemple le mysticisme – et, même si Éleusis ne prétend pas être un lieu où souffle l'esprit de la poésie, la parole, don de la Muse, y tient une si grande place et les œuvres que les mystères ont inspirées – de l'hymne homérique à Claudien – sont si nombreuses et importantes que, du mysticisme à la poétique, il ne saurait y avoir de solution de continuité. On peut donc

12. *L'Épopée humanitaire*, Sedes, 1971, p. 244.

penser que l'inspiration éleusinienne a servi de support ou, mieux, d'élévation à l'écriture nervalienne, en vertu même du vers fameux :

Car la Muse m'a fait l'un des fils de la Grèce

Très globalement, on a envie de mettre la barre à un niveau qui n'est, exclusivement, selon la distinction classique, ni celui de l'inspiration apollinienne ni celui de l'inspiration dionysiaque ou qui, même, serait plutôt du côté de la seconde que de la première. Je reprendrais volontiers ce qu'écrit Gisèle Vanhèse dans sa communication sur *La Géographie mythique de Nerval : la Grèce des Cabires*. Dans une phrase d'*Isis* (III, 613), Nerval a lui-même rapproché de ceux-ci les « dieux d'Éleusis ». Or, dit G. Vanhèse,

... l'apparition des figures mythiques des cabires et des corybantes, dans l'œuvre de Nerval, révèle encore une fois chez ce poète la perception d'une Grèce plus profonde, qui fut pressentie par Hölderlin et qui sera plus tard exaltée par Nietzsche et la modernité : dionysiaque et non seulement apollinienne, germinative et non seulement harmonieuse, et conservant toujours, au sein de la lumière, son « soleil noir », secret nocturne issu d'un Orient plus lointain¹³.

Michel Brix, dans ses *Déeses absentes*, a aussi bien situé cette inspiration, d'une façon plus synthétique et plus historique :

Il reviendra au XIX^e siècle – et particulièrement à Nerval – de réhabiliter le polythéisme des Anciens et de faire succéder une Grèce des mystères à la Grécité « solaire », ou d'or, célébrée par la France classique¹⁴.

On serait tenté de demander à Nerval si, justement dans son *Voyage en Orient*, lorsqu'il se rapproche géographiquement de la Grèce et en particulier d'Éleusis, à défaut d'y aller vraiment en pèlerinage, il n'a pas fait, dans la relation qu'il donne de son *Introduction*, une sorte de figuration, d'équivalent symbolique d'une marche vers Éleusis, sanctuaire de Déméter. De Cythère aux Cyclades, notamment à Syros, nous pouvons en relever quelques indices. À partir du moment où, pour le navigateur, sa « journée a commencé comme un chant d'Homère », la place la plus importante est faite à l'évocation du songe de Polyphile, c'est-à-dire des amours nocturnes – ou de rêve – de Polyphile et de Polia. Certes il ne s'agit pas de Déméter, mais le culte de celle-ci comportait la représentation ou, simplement, le récit de drames sacrés à l'intention des mystes. Si nous nous reportons, en parallèle, à *Sylvie*, la mention de la phrase des initiés d'Éleusis est précédée du rappel de « l'action poétique » qu'il a composée en Allemagne « pour fixer les amours du peintre Colonna pour la belle Laura » (à identifier,

13. *Vers l'Orient par la Grèce*, Klincksieck, 1993, p. 204.

14. *Op. cit.* (n. 7), p. 153.

comme l'a bien expliqué M. Hisashi Mizuno, à Polia). Claude Pichois voit dans le songe de Polyphile « un des piliers » du *Voyage* (II, 1384). Développons l'image : pourquoi ne pas dire que, à l'instar de ce pilier, le bref passage en Grèce est comme les (petits) Propylées de l'ensemble du *Voyage* et, plus localement, d'un pèlerinage à Éléusis qui n'aura pas plus lieu que celui de Jérusalem. La justification et le mode (au sens musical) de ce voyage en creux est le *lamento* entendu tout au long des côtes grecques sur la mort des dieux, le dessèchement de la terre, la « destruction des forêts sacrées », la dégradation des temples et, notamment à Syros, le chant de la mort de Pan localisé par Plutarque près des côtes de Thessalie (III, 253) comme la substitution d'une église chrétienne à un temple d'Apollon. Signe symbolique : la « pierre ignorée qui rappelle son culte et qu'on a scellée par hasard dans le mur de la terrasse qui soutient [l'] église » (II, 253). Encore une pierre de tristesse ! Guide patenté pour ces pèlerinages d'outre-tombe : Pausanias, qui, « Grec de la décadence, païen d'une époque où l'on avait perdu le sens des vieux symboles, s'étonne de la construction toute primitive des deux temples superposés consacrés à la déesse » (II, 247). En l'occurrence, il s'agit d'Uranie. Mais Pan, Apollon, Uranie, c'est tout un, puisque la mort a fait son œuvre parmi les divinités, au moins temporairement et localement. Décidément, il va falloir aller chercher ailleurs qu'en Grèce et même qu'à Éléusis – quelle que soit la fascination du sanctuaire dont, par respect, Pausanias refuse de décrire l'intérieur – les voies d'une initiation sacrée.

Celle-ci, de toute façon, est bien inscrite dans la trame du *Voyage en Orient*, à l'instar mais aussi à l'écart de ce qui se passe dans les œuvres qui ont chanté les mystères d'Éléusis. On a envie de revenir à la formule séminale de Thibaudet qui, parlant, lui, des douze sonnets des *Chimères*, « en qui se lève, à la main d'un initié antique, l'épi éleusinien de la poésie française », ajoute :

Ils ont exactement *le genre d'obscurité et le style de clarté* de ces guides d'outre-tombe, par les prairies et les fontaines symboliques, qu'on a retrouvés,¹⁵ gravés sur des plaques d'or, dans les sépultures pythagoriciennes.

Au prix d'un déplacement du côté de Pythagore (non étranger, peut-être, à Éléusis) qui ne messied pas à Nerval, terminant lui-même ses *Chimères* par le point d'orgue de *Vers dorés* (avec sa référence à « l'écorce des pierres »), nous sommes passé du *Voyage* aux sonnets, par un raccourci d'analyse qui situe au mieux, sur un plan stylistique, ce que nous avons envie d'en dire : « *le genre d'obscurité et le style de clarté* » sont, comme les inspirations

15. *Op. cit.* (n. 2), p. 15 ; c'est nous qui soulignons.

apollinienne et dionysiaque évoquées conjointement plus haut, ce par quoi *Les Chimères* nous sollicitent et en quoi Nerval nous les présente lui-même à la fin de sa préface des *Filles du Feu*. Ses références sont autres, mais lorsqu'il les situe proches de l'obscurité de la métaphysique hégélienne et revendique néanmoins « le mérite de l'expression », il tient les deux bouts de la même chaîne. Toute expérience de lecteur non seulement de *Myrtho* (que l'on peut estimer plus proche de la vocation, sinon de l'identité, éleusinienne) mais par exemple d'*Artémis* ne peut et ne doit tenir compte que de cette double compétence et même de cette double exigence. Je n'en veux pour preuve et pour modèle que la double lecture qu'a toujours faite des *Chimères* le Père Guillaume, notamment du premier tercet d'*Artémis*¹⁶. C'est, à nos yeux, symboliquement qu'il termine son commentaire sur « le secret de Nerval », comme il intitule une de ses études « *Les Chimères et leur secret* »¹⁷, ce qui nous ramène en plein à celui d'Éleusis, comme à un de ses caractères les plus marqués et une de ses fascinations les plus fortes.

« Vers le secret de Nerval » s'intitule encore une autre étude clé de J. Guillaume sur la fameuse chanson de l'hôtesse, traduite d'Umland¹⁸, et l'on sait combien « le sens » d'*Aurélia* est, pour lui, tributaire d'un secret qui tourne autour de la personne de Stéphanie Houssaye¹⁹, par opposition à la trop grande et fausse clarté que l'on a faite sur Jenny Colon. Nous sommes là au cœur de la poétique, si l'on peut dire, d'Éleusis, mais, comme nous avons employé la formule plus haut, nous passerions du τελεστήριον, ouvert aux mystes, dans le sanctuaire réservé aux statues et objets sacrés, dans le saint des saints, l'ἄνάκτορον grec. Cette poétique du secret, avec sa double appartenance, donne non seulement opacité mais aussi profondeur à l'écriture nervalienne. Lorsque, pour ne prendre qu'un exemple, présentant le rêve comme « une seconde vie », Nerval décrit – et nous sommes bien alors au niveau de l'écriture – le franchissement des « portes d'ivoire ou de corne qui nous séparent du monde invisible » selon l'image de la mort, il est tout près de la façon dont un Plutarque, déjà cité à propos de la mort de Pan, développe dans un texte extraordinaire toute une comparaison entre la mort et l'initiation de type éleusien²⁰. « L'audacieuse tentative » de Gérard consiste, a écrit G. Bounoure dans une belle étude trop peu connue²¹, à se fier aux formations étranges du rêve, du délire et de l'inconscient. Elle consiste à vivre le poétique comme on vit le

16. Repris dans *Philologie et exégèse*, Peeters, 1998, p. 1-9.

17. *Id.*, p. 131-134.

18. *Id.*, p. 51-58.

19. *Id.*, p. 71-74.

20. Cité par Paul Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, réédition Pardès, 1999, p. 393.

21. *Les Lettres nouvelles*, « La rose de Choubrah », juillet-août 1958, p. 38.

religieux ». Nous avons envie de préciser : comme le hiérophante faisait vivre aux mystes le religieux éleusinien, et d'ajouter, sans trahir le fameux secret dont le P. Guillaume a enrichi la mémoire poétique de Nerval, avec A. Thibaudet qui a justement pressenti la portée des « substitutions du rêve » à la réalité des « créatures de chair » :

Le rêveur devient alors l'initié. Toute une partie de l'œuvre de Gérard, *Aurélia*, *Le Voyage en Orient*, *Les Illuminés*, ressemble à une représentation, à un déroulement des mystères d'Éleusis, soit les aventures de l'âme sur la terre, à travers des symboles qui sont beaux et qui regardent l'homme avec des regards non seulement familiers, mais bienveillants²².

Poussons plus loin l'audace (en 1936) de Thibaudet en assimilant aux mystères d'Éleusis la plus grande partie de l'œuvre de Nerval et en y comprenant, au premier chef, *Les Filles du Feu*, peut-être parce que c'est à propos d'elles qu'il a pu se donner, dans une belle lettre à Antony Deschamps du 24 octobre 1854 (donc à trois mois de son suicide), le « titre de vestal », « c'est-à-dire initié, selon G. Bounoure, c'est-à-dire entré dans l'orbite d'une vie nouvelle »²³. Dans cette inspiration éleusinienne, on peut être tenté de donner la palme aux *Chimères* qui ont d'ailleurs paru dans *Les Filles du Feu* et penser à la parole orphique citée par Aldous Huxley dans *Textes et Prétextes* : « L'incantation nervalienne est du type : Chevreau, je suis tombé dans le lait », en sachant que cette formule appartient au début de l'Hymne homérique (III) *À Dionysos*. Mais c'est quand même et par-dessus tout à *Aurélia*, son « roman-vision »²⁴ ou roman de l'*épopée*, que nous en demanderons l'expression la plus juste, là où mort et initiation sont particulièrement liées et où se fait jour la « certitude » que, malgré *Pandora*, la fameuse béatitude de la fin de l'hymne *À Déméter* lui est définitivement acquise :

Heureux qui possède, parmi les hommes de la terre, la Vision de ces mystères (Ὀλβίος ὃς τάδε ὕπωπε).

Comme s'il fallait trouver un symbole privilégié mais discret à cette poétique du secret commune à Éleusis et à Nerval, nous irions la chercher du côté de la fleur. Nous avons appris, sans plus de précision, que J. Starobinski préparait un travail sur « la fleur secrète » qui le mènerait de Perséphone et du Cantique des cantiques aux romantiques et à Baudelaire. On peut espérer que Nerval y aura toute sa place. On n'oublie pas que c'est quand Coré cueillait « le » Narcisse, fleur chtonienne à bulbe, que la terre s'est ouverte sous ses pas et qu'elle a été entraînée dans le royaume sou-

22. *Op. cit.* (n. 2), p. 185.

23. *Op. cit.* (n. 21), p. 35.

24. Comme Nerval appelle *Aurélia* dans sa lettre à Listz du 23 juin 1854.

terrain où, après convention entre Déméter et Hadès, elle ne séjournerait que le tiers (la mauvaise saison) de l'année. Le motif floral est passé dans toutes les reprises du mythe jusqu'à en constituer « l'anthologie » et prendre une importance de plus en plus grande, notamment dans *Le Rapt de Proserpine* de Claudien où, après la violette funèbre de la version sicilienne, c'est la rose, « fleur de Vénus, associée au rite des noces et image de la jeune fille », qui, selon le plus récent éditeur de Claudien, joue le premier rôle.

Qu'en est-il chez Nerval de « la fleur secrète », gage de tout ce qui se trame, c'est-à-dire se joue et se dénoue, dans les aventures de l'âme humaine confrontée aux rites de l'initiation ? Pour revenir aux deux textes clés – *Les Chimères* et *Aurélia* – précédemment dégagés, on n'aura pas de peine à faire éclater le motif floral dans le premier où, de « la fleur qui plaisait tant à mon cœur désolé » à la « Rose au cœur violet, fleur de sainte Gudule », le tapis est mystérieusement symbolique. Cette présence se retrouve dans *Aurélia*, notamment dans les *Mémorables* avec son myosotis et sa « fleur d'anxoka ». Ma dernière référence sur cette question voudrait être l'étude de G. Bounoure précédemment citée deux fois et parue sous le titre évocateur : *La Rose de Choubrah*. Toute l'âme de Nerval, tout son art symbolique, tout son destin d'homme sont cristallisés dans cette fleur, *centrum mundi*, qui vient du *Voyage en Orient* et qui, enfermée dans le coffret du chapitre II de la seconde partie d'*Aurélia*, se retrouve probablement dans les derniers restes de la chambre de Passy (ch. VI). « Cette rose morte, écrit G. Bounoure, objet et sentiment, chose et conscience, présence-absence, résume pour lui notre façon d'être au monde ; elle lui ouvre une situation au-delà, une voie de salut »²⁵. La « monstration » de la fleur, comme on l'a dit de l'épi dans la célébration éleusinienne, constituerait, sinon l'apothéose, au moins les épiphanies de l'initiation nervalienne.

*

* *

« La cérémonie de l'obscur est la fatalité de toute œuvre », écrit Yves Bonnefoy dans *L'Improbable et autres essais*²⁶. Nous pensons que cette « cérémonie » est par excellence le propre, pour ne pas dire le génie, d'un écrivain comme Nerval. Mais il faut ajouter aussi vite qu'il y a engagé

25. *Op. cit.* (n. 21), p. 36.

26. Col. Idées/Gallimard, p. 112.

toute sa lucidité, cette lucidité que, envers et contre tout, lui reconnaissait Baudelaire. Le parallèle que nous avons essayé d'établir avec les mystères d'Éleusis (mythe et rite) tient à ce que là aussi (là déjà), sur un des sommets de la religion grecque, il y a eu une tentative pour traverser les zones ombreuses de la vie et de la destinée et en faire jaillir une certaine lumière, voire une lumière d'outre-tombe. Sans se référer nécessairement à Éleusis, le Père Jean Guillaume a tenté, notamment par les voies ombreuses et lumineuses de la philologie, à la fois de respecter l'obscurité et de susciter la lumière de l'univers nervalien. Pour lui aussi, le secret constitue une véritable gageure et une vérité majeure de la poésie nervalienne. C'est ainsi que ses *ultima verba*, consacrés une dernière fois à *Pandora* et recueillis dans le numéro d'avril 2001 des *Lettres classiques*, reprennent, en faisant avancer encore un peu plus le sujet, ce qu'il avait déjà appelé en 1997 d'un titre symbolique : « Lueurs nouvelles [...] »²⁷ et ce qui se terminait par la discrétion d'un aveu : « On aimerait savoir ce que furent [...] ». Des « lueurs » et néanmoins un « indicible », assumés les uns et l'autre. Ainsi parle le vrai critique que fut J. Guillaume, ainsi a parlé le grand écrivain que fut Nerval, ainsi parlèrent, à leur façon, les mystères d'Éleusis.

Henri BONNET
rue Lamartine, 182
F-01 000 Saint-Denis-Les-Bourg
FRANCE

27. Repris dans *Philologie et exégèse*, p. 211-215.