



HAL
open science

Imaginaires de l'exil: Ovide chez les Scythes, revisité par David Malouf

Joël Thomas

► **To cite this version:**

Joël Thomas. Imaginaires de l'exil: Ovide chez les Scythes, revisité par David Malouf. Loxias, 2004, Loxias 2 (janv. 2004) Eclipses et surgissements de constellations mythiques. Littératures et contexte culturel, champ francophone (1ère partie), 2. hal-04510657

HAL Id: hal-04510657

<https://hal.science/hal-04510657>

Submitted on 9 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

« J'aime ceux qui ne savent vivre qu'en sombrant, car ils passent au delà »

(F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*)

Ovide chez les Scythes

Voici encore une intéressante réécriture contemporaine. Cette fois, c'est l'œuvre d'Ovide qui en est l'objet. Le sujet dont je vais vous parler me semble un exemple typique de réécriture d'un mythe. Nous connaissons tous l'histoire d'Ovide, et son exil chez les Scythes. Il nous l'a raconté dans ces récits navrants que sont les *Tristes* et les *Pontiques*. Mais il nous manque des éléments. C'est justement cette suite de l'histoire que va nous proposer David Malouf dans un récit à la première personne, *L'Enfant du pays barbare* (Paris, éd. Lieu Commun, 1983 ; texte original : *An Imaginary Life*, London, Chatto and Windus, 1978), où c'est Ovide lui-même qui nous parle.

Il est certain que lorsque, dans le dernier trimestre de l'an 8 après J.- C., Ovide apprend la sentence d'Auguste qui le relègue aux fins fonds de la Mer Noire, c'est la fin du monde pour ce mondain, pour qui justement, c'était Rome le centre du monde. Futilité, individualisme, égoïsme, élégance, sophistication, et aussi lassitude devant l'image et les valeurs obsolète du « vieux romain », c'étaient ses règles. Il était en quelque sorte un transgresseur, mais au sens où on peut le dire d'un couturier ou d'un créateur de modes: ce que nous appellerions un « moderne ». Les propos que Malouf lui fait tenir sont sur ce plan très exacts:

« J'étais en train d'inventer un style pour ma génération. Finies les vertus civiques, car nous savons tous à quoi elles mènent. Fini le patriotisme. Finie la glorification des hommes en armes. Finis les vers sur la manière d'élever les abeilles et de soigner les moutons, et les amours des jeunes bergers entichés de grec. Mon propos était strictement personnel, et, pour parler net, j'encourageais ce genre de sujet patriotique qu'on peut traiter dans le périmètre d'un lit. » (p. 27).

La sanction qui le frappait était pour lui, assurément, une catastrophe. L'exil, ou plutôt la relégation¹ qui le frappait, l'éloignait de tout ce qui faisait, pour lui, la saveur de la vie: c'était l'équivalent d'une condamnation à mort, une mort lente aux confins de l'*imperium*.

Car Auguste ne pouvait pas choisir de pire endroit, aux yeux d'Ovide, pour cet exil: Tomes, aujourd'hui Constantza, était un comptoir fondé par les Grecs au VII^{ème} s. av. J. C. sur la Mer Noire, près de l'estuaire du Danube, Ister, entre le pays des Thraces et celui des Scythes. La Thrace avait toujours eu la réputation d'une contrée farouche, peuplée de rudes guerriers qui avaient longtemps résisté aux Romains avant d'être colonisés; quant à la Scythie, elle était tellement lointaine et mal connue qu'elle appartenait déjà à la légende: elle s'ouvrait sur l'Hyperborée, le Pays du Nord, d'où était venu Apollon; elle était la porte d'un au-delà lié aux grands vents de la steppe et au froid absolu. L'homme n'y avait pas de place.

On l'a dit, l'imaginaire des Romains est polarisé entre un Centre et une Périphérie. Cette représentation a plusieurs niveaux de lecture, et, si l'on considère le plan géographique, le centre est bien évidemment Rome, l'*Urbs*, et la périphérie coïncide avec le *limes*, la frontière ultime de l'Empire, qui le sépare du monde barbare. En delà, la civilisation et la romanité; au delà, la barbarie et l'animalité. Les Romains ont eu deux façons de considérer le *limes*: à la manière des Grecs, c'est à dire comme une frontière qui sépare la civilisation de la barbarie; et dans une autre acception, qui leur est propre, celle d'une relation et d'une assimilation: le *limes* est alors une sorte de peau, qui permet des échanges avec le monde « extérieur » et un dialogue entre l'ordre de l'*imperium* et le désordre des terres « barbares ». Dans ces conditions, la barbarie n'est plus une fatalité géographique (on est du bon ou du mauvais côté du *limes*); c'est plutôt un risque que chaque homme, Romain ou barbare, a en lui (dans cette perspective, nous sommes tous potentiellement barbares), et contre lequel il doit se battre.

Lorsqu'Ovide est parti pour Tomes, on voit très bien que sa propre nature, aux réactions encore amplifiées par l'angoisse qui le frappe, le conduit à une vision complètement clivée, qui rejette sa nouvelle résidence dans la nuit et l'horreur. Ses exagérations sur le climat en sont la preuve: les rives de la Mer Noire, et le littoral roumain jouissent d'un climat assez doux et ensoleillé, l'hiver n'y est guère rigoureux (il gèle à peine en janvier), et nous sommes loin des descriptions de neiges et de glaces éternelles que nous fait Ovide dans un passage célèbre des *Tristes*, écrit en 10 ap. J. C., lors de son premier hiver passé à Tomes:

¹ La relégation est une sanction moins dure que l'exil: c'était une assignation à résidence, sur laquelle l'Empereur pouvait revenir, et qui ne privait pas le condamné de ses droits civiques, ni de l'administration de ses biens.

« S'il est encore là bas quelqu'un qui se souvienne de Nason exilé, et si mon nom a survécu sans moi à Rome, qu'il sache que, placé sous des étoiles qui ne touchent jamais la mer², je vis au milieu des barbares. Les Sarmates m'entourent, peuple farouche, et les Besses et les Gètes, noms combien indignes de mon inspiration! [...]Des peaux et des braies cousues les protègent des froids dangereux, et de tout leur corps seul le visage est visible. Souvent, quand ils les secouent, la glace pendue à leurs cheveux tinte et leur barbe brille, blanche du gel qui la recouvre. Le vin se tient seul, gardant la forme des jarres; et pour boire on ne puise pas le vin, mais on en donne des morceaux.

Que dire des ruisseaux pris et enchaînés par le froid et des eaux qu'on casse pour les arracher au lac ? L'Hister lui-même qui, aussi large que le fleuve porteur de papyrus³, se jette dans la vaste mer par de nombreuses embouchures, lorsque les vents durcissent ses flots bleus, gèle et coule vers la mer en cachant ses eaux. Là où passaient les navires, on va maintenant à pied, le sabot du cheval frappe les eaux prises par le froid, et sur ces ponts nouveaux sous lesquels coulent les eaux, les boeufs sarmates traînent des chariots barbares.» (III, 10, v. 1-34, trad. J. André).

Son regard d'exilé ne voit pas le monde tel qu'il est, mais lui substitue la vision mythique et imaginaire de cette Scythie ouverte à l'Hyperborée, et au froid absolu: le froid qui glace son cœur; le froid de l'exil, projeté dans le décor. Les images de glace coupante, pétrifiée, sont le reflet de son état d'âme. De surcroît, la barbarie et le climat glacial sont étroitement associés: la pétrification par le froid devient le signe de la grossièreté et de l'ensauvagement, perçus comme enkystement dans une nature épaissie, dense, immobilisée. Ovide, cet homme aimable, ce mondain précieux et raffiné, était assurément le dernier homme qui pût trouver un charme aux rives de la Mer Noire, et Tomes représentait tout ce qu'il détestait.

La description de l'hiver scythe était, depuis longtemps, dans la littérature latine, un *topos*, une sorte de lieu commun et un thème récurrent opposant la rigidité mortifère de ces pays enfouis sous la glace à la chaleur et à la souplesse du paysage méditerranéen: l'anti-nature, en quelque sorte. Ce thème de l'anti-nature est accentué par le fait qu'il coïncide avec une figure de style classique : l'*adunaton*, l'impossibilité, le monde à l'envers (le vin solide, les chariots sur le fleuve), évoquant un sorte de monstruosité, un monde en dehors des normes du cosmos. Il est un passage célèbre des *Géorgiques* (III, 349-383) où Virgile décrit, dans des

² La Grande Ourse et la Petite Ourse sont toujours visibles dans le ciel, et ne passent jamais sous la ligne d'horizon.

³ Le Nil

termes très semblables, l'hiver en Scythie; Properce nous en a également laissé une description (IV, 3, 47), sans que l'un et l'autre n'y aient bien sûr jamais mis les pieds, et Ovide lui-même, avant son exil, nous en a donné des descriptions conventionnelles dans les *Métamorphoses* et dans les *Héroïdes*, (*Mét.* I, 64; II, 224 ; VIII 788 sq. ; *Hér.* XII, 27), sans se douter qu'il aurait à y finir sa vie.

A ce phantasme de la pétrification par le froid s'en ajoute un autre, celui de la coupure et de la séparation. Il passe par le morcellement. Ovide nous rappelle (*Tristes* III, 9) que c'est la légende de Médée la sorcière qui a donné son nom à la ville de Tomes; Médée et Jason, poursuivis par le roi Aeétés après avoir dérobé la Toison, s'enfuirent par mer et, pour ralentir la poursuite d'Aeétés, ils dépecèrent le malheureux Absyrtos, frère de Médée, et jetèrent les morceaux par dessus bord, pour retarder la poursuite de leur père, occupé à recueillir les restes sinistres. Au terme de cette course-poursuite, Médée aborda à Tomes. C'est donc de cette abomination qu'est issu le nom de la cité, Tomes, du grec *tomeîn*, « couper ». L'imaginaire de la séparation est dans le nom même de la ville de l'exil; si l'on se souvient qu'en grec, *diabolê* est la « séparation », Tomes est bien, pour Ovide, «diabolique» Il est à noter que cette légende de dépeçage est comme l'inversion perverse d'un thème typiquement chamanique: le renouvellement par la cuisson et par le feu. C'est ce même Ovide qui nous avait raconté dans les *Métamorphoses* une autre atrocité de Médée, faisant assassiner Pélidas par ses propres filles, en leur faisant croire qu'elle le ressuscitera et le rajeunira par ce moyen (*Mét.* VII, 297 sq.). Il y a donc une ambiguïté et une polarisation de cette symbolique du dépeçage: un dépeçage qui est prélude à une fusion mystique, et un autre qui est mortifère, qui sépare et désunit irrémédiablement. L'Ovide historique n'a voulu voir que le deuxième.

Il est donc vrai que, même si l'exil d'Ovide n'était pas aussi dur qu'il nous le décrit (Tomes était une vraie bourgade, où l'on parlait grec, où il y avait des marchands, des médecins, et même un théâtre, et où le poète latin jouissait d'un régime de liberté de se déplacer dans la ville et ses alentours), lui l'a vécu comme l'horreur absolue. Il est vrai aussi qu'il y est mort, qu'il n'a jamais été rappelé, et qu'à l'espoir du retour s'est substitué peu à peu le sentiment d'être oublié, de s'enliser dans le froid et la nuit, et de disparaître dans l'indifférence générale. Les récits que lui-même nous a laissés de son exil, dans les *Tristes* et les *Pontiques*, sont une longue déploration à deux volets: récits du voyage lui-même, vers Tomes, au bout de la nuit (le voyage a duré quatre mois, de novembre 8 à mars 9), et chants de l'exil, aux confins de l'empire. Le premier volet est surtout habité par la peur, liée aux péripéties d'un voyage qui, assurément, était dangereux; le deuxième volet est plus insidieusement dépressif: il est lent renoncement et enlissement dans ce qui est pour lui le bout

du monde: un continuel lamento élégiaque dont on ne peut s'empêcher de penser qu'il est parfois un peu complaisant, et que d'autres, dans la même circonstance, auraient eu plus de caractère, plus d'aptitude à rester, autrement, vivants, à s'adapter, en un mot à être courageux.

Routes et déroutes

Mais cette histoire est d'autant plus frappante, elle résonne d'autant plus fort en nous, qu'à sa réalité historique s'ajoute une dimension plus universelle: le drame personnel d'Ovide apparaît comme une sorte de version tragique et malheureuse de ce que nous redoutons tous quelque part: un enfoncement dans la solitude, l'obscurité et la périphérie, une perte du Paradis originel, du lieu de lumière et de civilisation, symbole du bonheur (en l'occurrence, la ville de Rome). En ceci, l'histoire d'Ovide est un anti-voyage initiatique. D'ailleurs, son exil le conduit à l'extrême Est du bassin méditerranéen, alors que, on l'a vu, tous les héros fondateurs suivent une trajectoire inverse, d'Est en Ouest, qui restitue et inverse à la fois le cours biologique de l'existence, de son lever oriental à son coucher occidental, puisque ces héros allaient au pays de la mort, l'occident, mais ils y faisaient renaître la vie, et niaient en quelque sorte le pouvoir des forces mortifères au profit de celles de la renaissance. C'est la trajectoire d'Enée, de Troie à Rome; c'est celle du jeune homme du *Chant de la Perle*, ce texte chrétien gnostique du IV^{ème} s. ap. 3.-C., tiré des Actes apocryphes de Thomas, où le jeune héros se dépouille de la robe de lumière que lui avaient donnée ses parents, puis la retrouve, au terme d'un voyage en «exil», de Perse en Egypte, d'Est en Ouest; c'est encore le même scénario qu'on retrouve dans le *Récit de l'exil occidental* de Sohrawardi, au XII^{ème} s.

Mais ces textes lumineux et fondateurs ont tous un contrepoint obscur: la hantise de l'échec, de la nuit qui menace le héros, et transforme la route en déroute. La mort guette, et avec elle les forces de l'entropie. L'histoire d'Ovide en est le paradigme, d'autant plus inquiétant que c'est une vraie histoire, et celle d'un grand poète, d'un créateur, condamné à la déroute et à la nuit, et de surcroît - détail encore plus troublant - parce qu'il avait vu quelque chose qu'il n'aurait pas dû voir (Quoi? On ne sait pas exactement; peut-être une scène de sorcellerie interdite, et dirigée contre Auguste; ou alors une réunion politique de conjurés contre l'Empereur). Cette ignorance des causes mêmes de sa condamnation renforce la dimension existentielle de l'histoire d'Ovide, comme paradigme d'une condition humaine dont le drame, c'est à la fois d'être exilé et de ne pas savoir. Ce complexe spectaculaire, cette image du créateur-voyant aveuglé, allait au delà de l'anecdote: elle frappait au coeur du mythe, et donc elle faisait peur.

La Scythie de Malouf

C'est là qu'intervient la réécriture de David Malouf, un universitaire⁴, une des grandes figures de la littérature australienne et maintenant mondiale: il vit en Europe, et a obtenu en 1991 notre prix Fémina étranger. *L'Enfant du pays barbare* est son premier roman. Sentant que les constellations d'images sont toutes ambiguës, à deux têtes, Malouf va, à partir de la même histoire, opérer une conversion au sens étymologique, un retournement, *métanoïa*. Il inverse radicalement le sens de la première histoire, celle de l'Ovide historique. De ce naufrage, il fait une naissance, de cette nuit, une aurore. Pour cela, il suffisait de réécrire l'histoire; et le récit, à la première personne, en le présentant comme un journal intime tenu par le poète lui-même, ou comme une forme non située de méditation intérieure. Après tout, personne ne sait précisément comment Ovide a vécu chez les Scythes, et ce qu'il y a fait. Malouf va tout réinventer⁵. L'audace est belle, digne d'un demiurge: mais n'est-ce pas le privilège et l'honneur des poètes que d'inventer et de nous donner à voir un monde qui est peut-être plus vrai que le vrai monde ?⁶

Encore le Puer Aeternus

Et c'est là que revoici la figure du *Puer Aeternus*, de l'Enfant divin. Nous en avons déjà longuement parlé *supra* à propos de Virgile. Le trait de génie de Malouf, c'est d'imaginer que, au cours d'un quotidien morne, ennuyeux et répétitif - celui-là même qu'Ovide nous

⁴ A l'évidence, Malouf connaît bien son Ovide, et même la critique ovidienne. On repère parfois ses jalons culturels, et ils sont solides. Ainsi, l'ouvrage classique de Fraenkel sur Ovide s'intitule *Ovid, a Poet between two Worlds* (Berkeley, 1945). Malouf s'en est manifestement souvenu, lorsqu'il écrit: «Je suis Ovide, le poète, né à la limite de deux maisons du Zodiaque, au moment où les Poissons, tirant en sens opposés, plongent sous l'horizon et où le Bélier entame sa course ascendante; né entre deux ères, entre le règne des dieux anciens qui, sur le point de finir, vacille, et une époque nouvelle, qui à son tour basculera, dans un avenir si lointain que j'ai peine à la concevoir. » (p. 19).

⁵ Je dois à Claude Gaignebet une remarque pertinente sur les références culturelles de Malouf: élevé dans le monde des chrétiens maronites, il a été nourri de culture classique, et, à ce titre, la mythologie en général et Ovide en particulier lui étaient familiers. Il a donc pu se souvenir des *Fastes*, et des figures d'hommes-loups, les Luperques, qui y sont évoquées.

⁶ C'est là que le récit de Malouf perd ses repères scientifiques; mais c'est là aussi qu'il devient un grand texte poétique, et que Malouf réussit à ne plus être «raisonnable», mais à être mieux que cela: fondateur, ouvreur de perspectives essentielles qui, par des voies autres que la sagesse du discours scientifique, nous font entrer dans la profondeur de l'âme romaine — et dans la nôtre... Finalement, Malouf, cet universitaire, réussit le rêve qui sommeille en beaucoup d'universitaires: aller au-delà du discours scientifique, décrire le monde autrement, par une autre voie d'accès, ne relevant pas des mêmes référentiels, et faire en cela oeuvre créatrice, poétique, lecture nouvelle, régénérée, d'un sujet longtemps rebattu.

raconte dans les *Tristes* et les *Pontiques* -, le poète s'aperçoit que, près du campement de paysans où il est en résidence surveillée, à la lisière de la forêt, il y a un enfant sauvage qui rôde. Par des trésors de patience et d'humanité, l'Ovide de Malouf réussit à l'approcher, à entrer en relation avec lui. On sent, à ce moment, qu'on touche au fondamental, à travers l'histoire de ce pont jeté entre la civilisation et un monde sauvage qu'elle a besoin d'appriivoiser pour régénérer ses forces. L'Antiquité a beaucoup réfléchi là dessus. Dans cette logique, Ovide veut apprendre le latin à l'enfant sauvage, pour qu'il puisse communiquer. Paradoxalement cette *paideia* va être aussi profitable au maître qu'à l'élève, et se révéler une double initiation. Car cet état d'attention, de miséricorde et d'ouverture va sortir le poète de sa logique d'enfermement, tournée obsessionnellement vers le regret (qui se dit en latin *desiderium*, le souvenir de l'astre lumineux perdu, *sidus*) du paradis perdu et des soleils brillants de naguère. En s'ouvrant vers ce petit être silencieux, Ovide se dévoue, se délie dans la compassion. La clef qui a fait céder chez lui ces verrous, c'est clairement l'amour, comme déliage au delà de la crispation et de la sécheresse d'un Ovide égocentré et fermé sur son seul malheur. De même, dans l'*Enéide*, quand Enée est ému par le spectacle du malheur des autres, il ne pleure pas seulement sur son propre malheur remémoré: il pleure aussi sur les autres, et c'est ce qui l'ouvre à l'*humanitas*. Il y a là une sorte de saut ontologique dont la création littéraire nous rend compte.

D'autre part, comment rendre plausible qu'Ovide se soit ainsi intéressé à l'enfant-loup? C'est là un des traits de génie de Malouf: c'est parce que le poète l'avait déjà vu, dans son univers romain et son enfance; on ne connaît pas, on ne fait que reconnaître, et dès le début, tout est déjà dit:

«L'enfant est là. J'ai trois ou quatre ans. C'est la fin de l'été. C'est le printemps. J'ai six ans. J'ai huit ans.

L'enfant, lui, a toujours le même âge. Nous nous parlons, mais dans une langue inventée pour nous seuls. Mon frère, qui est plus vieux que moi d'un an, ne le voit pas, même lorsqu'il passe entre nous.

C'est un enfant sauvage. [...]

Etait-il porteur d'un message qui m'était destiné? Si c'est le cas, il n'a jamais réussi à me le transmettre. Ou bien, s'il me l'a transmis, le message m'a échappé. Ou encore, je n'étais déjà plus capable à ce moment-là, quel que fût son propos, de comprendre ses paroles et de les traduire dans la langue commune. » (p. 11-13).

Tout est déjà dit, mais rien ne se fait. Il était trop tôt (« Si c'est le cas, il n'a jamais réussi à me le transmettre »). La même scène se jouera, à la fin du livre, mais cette fois le poète passera de l'autre côté. On se souvient du cycle chevaleresque du Graal, et du jeu qui y est fait sur la Mémoire et sur l'Oubli: lors de son premier voyage au château du Graal, Perceval voit passer le cortège du Graal. Mais il ne pose pas de questions. Il est trop tôt. Il lui faudra bien du temps encore, et des épreuves, et de la route poussiéreuse, avant d'avoir la révélation des trois gouttes de sang sur la neige. Alors, le moment est venu. Le monde prend sens. La route d'Ovide, vue par Malouf, relève du même schéma de voyage initiatique. A la fin, on rejoue la scène du début; mais cette fois, elle est comprise par son acteur, et tout s'éclaire.

Et c'est alors que la grâce est donnée à Ovide, de façon imprévisible, gratuite, instantanée, comme un miracle. Soudain, les rôles s'inversent, et cet enfant qu'il a voulu aider se révèle détenteur d'un savoir immémorial, bien plus grand que la petite science d'Ovide le Romain. Il apparaît alors clairement comme le *Puer Aeternus*, cette figure de l'Enfant éternel, toujours jeune, qui est au delà de la mort, de toutes les morts, et symbolise la capacité de régénération vitale et cosmique de la nature, dont l'homme peut participer. Désormais, c'est lui qui prend le vieil homme par la main et qui le guide. Dès lors, la déroute redevient une route, et Ovide - comme l'Enée de Virgile - commence, au bout de la nuit, son vrai voyage initiatique, comme s'il avait fallu aller aux limites de la solitude et du malheur pour découvrir le chemin.

La fin du texte est magnifique: le vieil homme et l'enfant deviennent le Même; ils quittent le village, et partent vers l'Hyperborée, le Nord absolu, au delà du fleuve, au delà du vent du Nord, du Borée, aussi. C'est de là que venaient Apollon, et aussi Abaris, et Orphée, et Dionysos. Tous ces dieux initiateurs étaient pour les hommes les révélateurs des mystères de l'au-delà.

Dans l'imaginaire des Romains, la Scythie avait un double visage; elle était (et c'est là ce qui obsède Ovide) le pays où s'arrêtait l'*imperium romanum*, associé à une symbolique de la fermeture et de la limite. Mais elle était aussi une contrée quasi-mythique, une porte vers la légende, qui s'ouvrait sur l'Hyperborée et le monde des dieux, dans le grand nord, au delà du vent du nord, suivant une belle étymologie du mot Hyperborée. E. R. Dodds a montré avec

éclat, dans un livre devenu un classique⁷, l'importance et la dimension fondatrice de ce champ scytho-thrace sur l'imaginaire religieux des grecs:

«En Scythie, et peut-être aussi en Thrace, les Grecs étaient entrés en rapport avec des peuplades qui, comme l'a démontré le savant suisse Meuli, étaient influencées par cette culture chamanique. Sur ce point, il suffira de se reporter à son important article dans *Hermès*⁸. Meuli a en outre suggéré qu'il faut voir des fruits de ce contact dans l'apparition, tard dans l'époque archaïque, d'une série d'*iatromanteis*, de voyants, de guérisseurs magiques, et maîtres religieux, dont certains, d'après la tradition grecque, sont reliés au Nord, et qui exhibent tous des traits chamaniques. Du Nord vint Abaris, monté, disait-on, sur une flèche, comme aujourd'hui encore, paraît-il, les âmes en Sibérie. Il était si avancé dans la science du jeûne qu'il avait appris à se passer entièrement de nourriture humaine. Il bannit les épidémies, prédit les tremblements de terre, composa des poèmes religieux, et enseigna le culte de son dieu du Nord, que les Grecs appelaient l'Apollon Hyperboréen. A l'appel de ce même Apollon, Aristéas, un Grec de la mer de Marmara, alla vers le Nord et en revint pour rapporter ses expériences étranges dans un poème façonné, peut-être, sur les excursions psychiques des chamans du nord. » (p. 140-141)

De façon générale, il est toute une partie des textes grecs sur les rêves qui montre l'influence des techniques chamaniques de l'extase sur l'étude des songes⁹.

L'imaginaire mythique des Romains était ainsi polarisé autour de quatre directions, quatre points cardinaux: à l'Est, les champs mythiques et fondateurs de Troie et de ses légendes fondatrices, dont celle d'Enée, à l'origine de la naissance de Rome; au Sud, l'Égypte, et le prestige de sa civilisation millénaire, de ses monuments proclamant la force du sacré dans le monde des hommes; à l'Ouest, l'Atlantide, les légendes associant Atlas et Hercule, autre grand voyageur: la fin d'un monde, la naissance d'un autre, comme à Troie. Enfin, au Nord, l'Hyperborée, et le royaume d'où était venu Apollon, et d'autres dieux et héros civilisateurs:

Orphée venait de Thrace, et il y était mort. En prenant soin de distinguer Orphée et l'orphisme¹⁰, le mythe d'Orphée apparaît bien comme l'expression d'un discours lié au chamanisme, au dire même de l'excellent connaisseur du problème qu'est E. R. Dodds:

⁷ E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965 (rééd. Flammarion «Champs »), chap. «Les chamans grecs et les origines du puritanisme ».

⁸ K. Meuli, «Scythica », *Hermès*, 70, 1935, p. 137 sq. Cf. aussi Dodds, op. cit., p. 160, note 30.

⁹ Cf. J. Thomas, « Der Traum. Wege der Erkenntnis im klassischen Altertum », in *Die Wahrheit der Träume*, Actes de la *Tagung* 1995 d'*Eranos*, Munchen, Wilhelm Fink Verlag, 1997, p. 145-185.

« La patrie d'Orphée est la Thrace, et en Thrace il est ou l'adorateur, ou le compagnon, d'un dieu que les Grecs identifiaient à Apollon. Il exerce conjointement les professions de poète, de magicien, de maître religieux, et de diseur d'oracles. Comme certains chamans légendaires de Sibérie, il peut, par sa musique, convoquer les bêtes et les oiseaux pour se faire entendre. Comme les chamans partout, il visite les Enfers, et le motif de sa visite est un but fort commun chez les chamans — le recouvrement d'une âme volée. Enfin, sa personnalité magique survit dans une tête chantante qui continue à donner des oracles bien des années après sa mort. Cela aussi suggère le Nord: ces têtes mantiques apparaissent dans la mythologie nordique et dans la tradition irlandaise. Je conclus qu'Orphée est un personnage thrace dans le genre de Zalmoxis — un chaman mythique ou un prototype de chaman. »¹¹

L'hyperboréen Abaris, prêtre d'Apollon, qui « promena par toute la terre sa fameuse flèche sans prendre de nourriture » (Hérodote, *Histoires*, IV 36), est bien une sorte de chaman nordique. Autre être prestigieux: Zalmoxis, le dieu géto-dace civilisateur des Thraces. Dionysos lui-même passait pour venir de Thrace, et les auteurs anciens ont longtemps associé Dionysos, Orphée et Zalmoxis. La critique moderne a fait litière de ces théories, dont le dernier défenseur fut Erwin Rohde, dans son ouvrage classique, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité* (Paris, 1928), car cette hypothèse a été ruinée par la mention du nom de Dionysos en linéaire B¹².

Le monde des Daces et des Scythes était donc loin d'être un désert, sur le plan des traditions religieuses. Il se référait même à une tradition bien plus ancienne que celle des pays de culture grecque, et on peut maintenant avancer avec certitude que ce chamanisme du nord a été un des éléments matriciels et fondateurs de la pensée religieuse des Grecs.

Ce que nous retiendrons pour notre propos, c'est qu'à l'époque d'Ovide, il y avait tout une dimension de l'imaginaire romain qui était ouverte à l'idée d'un au-delà venu de l'extrême nord et de l'Hyperborée, dont les antichambres étaient la Thrace et le pays des Scythes. Donc, d'une certaine façon, à la symbolique territoriale de la fermeture coïncidant avec le *limes*, répondait une symbolique de l'ouverture; à la symbolique de la séparation répondait une symbolique de la relation, mais dans le monde de l'au-delà: la Thrace, la Scythie étaient le pays des chamans et avaient des rapports privilégiés avec le monde des

¹⁰ Cf. R. Sorel, *Orphée et l'orphisme*, Paris, P.U.F. « Que Sais-Je ? », 1995.

¹¹ E.R. Dodds, op. cit., p. 147.

¹² Cf D. Sabatucci, *Essai sur le mysticisme grec*, Paris, 1983, et J.P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard, 1990.

dieux. Elles avaient leur place dans la symbolique des points cardinaux, dans un ordre du monde, mythique et non terrestre celui-là.

Le chamanisme

Cet au-delà, c'est donc le pays des chamans. Il y a un chaman dans le récit de Malouf : il apparaît comme une sorte de fonctionnaire de l'au-delà, le détenteur vieilli de secrets dont il a lui-même oublié le sens. Ses expériences sont bien authentiques, mais le bilan en reste vague:

« Puis il s'éveille et c'est fini.

Pendant que nous le regardions, il a fait, en rêve, un voyage vers les lointaines régions du pôle. C'est là bas qu'il était parti, sur la steppe gelée, au delà du fleuve, vers l'effrayante immensité du désert. C'est la voix des esprits polaires qui sortait de sa bouche. Et le voilà redevenu l'un des nôtres, un vieillard à présent tout à fait ordinaire. »(p. 53).

Car le Nord mythique qui est au delà de la Scythie, c'est le pays des chamans.

On s'aperçoit alors que tous les traits qui caractérisent l'expérience chamanique sont évoqués, à un moment ou l'autre, dans le fil du récit.

D'abord, l'idée de pouvoirs liés à l'enfance, et perdus à mesure que l'enfant grandit (de même, à Rome, les Néo-pythagoriciens avaient recours à des enfants pour leurs expériences d'oniromancie, parce que leur vision était plus « pure »¹³). Lorsqu'il était enfant, le poète voyait spontanément l'Enfant. En grandissant, il avait perdu ce pouvoir, et l'avait même oublié. Mais tout lui revient comme un flash lors de sa rencontre avec l'enfant sauvage.

Donc, l'enfant a le privilège du « regard direct », celui précisément qu'ont oublié les hommes. La tradition chamanique s'appuie sur la capacité du chaman à retrouver ce « regard direct », et sur l'évocation mythique d'une époque primordiale où la communauté entre chamans et divinités était plus directe. Mircea Eliade relève que le folklore caraïbe garde souvenir d'un temps où les chamans étaient très forts: ils pouvaient voir les esprits avec leurs yeux charnels. Ils menacèrent les dieux¹⁴: dès lors, les chamans ne peuvent se rendre au ciel

¹³ Cf. J. Thomas, article « Néo-pythagoriciens » du *Dictionnaire critique de l'ésotérisme* (J. Servier dir.) Paris, P.U.F., p. 916-918.

¹⁴ On pense bien sûr à Prométhée, mais aussi au mythe de Tantale qui, lui aussi, était admis à partager la nourriture des dieux, et qui fut tenté d'abuser de ce privilège, puis connut le châtement.

qu'en extase¹⁵. Il s'agit maintenant pour le chaman de retrouver cette limpidité des origines; suivant la belle formule d'un maître chaman à son disciple, «Laisse tes yeux devenir clairs»¹⁶.

L'enfant-loup, quant à lui, parvient à cette spontanéité dans la relation à la Nature par sa familiarité — pour ne pas dire sa connaturalité — avec le monde des animaux. Et Malouf fait dire à Ovide que toute la métamorphose spirituelle passe par cette voie «royale » de l'animalité:

«J'entame lentement ma métamorphose finale. Je dois me débarrasser de mon identité et m'ouvrir au vaste univers. Tous les êtres de la création reviendront se glisser en moi - les êtres et non les dieux qui empruntent leur forme. Nous nous laisserons investir par des créatures animales, avec leur bec, leur fourrure, leurs crocs, leurs défenses, leurs griffes, leurs sabots, leur groin, qui réveilleront en nous la mémoire d'une vie antérieure. » (p. 100-101).

Outre le loup, animal totémique symbolisant l'esprit de la steppe, l'oiseau joue un rôle privilégié — dans notre texte comme dans les pratiques chamaniques —, en tant qu'intercesseur entre le monde profane et le monde des esprits. L'expérience chamanique est volontariste et projective. C'est pour cela que le chaman doit commencer par dominer sa peur. Ce n'est pas l'animal qui possède le chaman, c'est le chaman qui se transforme en animal, qui prend la nouvelle identité d'un esprit médiateur et auxiliaire, qui va le faire « voyager ». En ceci, les animaux-esprits rejoignent le rôle des âmes des ancêtres: ils portent le chaman dans l'au-delà, et ils lui confèrent la connaissance. C'est cette connaturalité et cette parenté avec les âmes des morts qui fait que, dans le chamanisme, les animaux sont tous considérés comme psychopompes.

Au cours de l'initiation, le chaman doit apprendre le langage secret qu'il utilisera pour communiquer avec les esprits ou les esprits-animaux. C'est précisément ce que l'Enfant apprend au poète:

«Ainsi, jour après jour, tandis que j'apprends à l'enfant à assembler les sons pour former des mots humains, il m'initie au cri des oiseaux et à ceux des bêtes sauvages. » (p. 101).

Apprendre le langage des animaux, et en premier lieu des oiseaux, c'est donc se doter du pouvoir de connaître les secrets de la Nature, partout dans le monde, et, partant, être

¹⁵ Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1998, p. 117.

¹⁶ *Ibid.*, p. 85.

capable de prophétiser. Orphée partageait à la fois cette connaissance du langage des oiseaux et le don de prophétie. Ainsi l'amitié avec les oiseaux, la compréhension de leur langue, signifie la réintégration de la situation paradisiaque perdue à l'aube des temps historiques. Le chaman est un redécouvreur de paradis; et les animaux sont des intercesseurs, des médiateurs entre les Esprits et les hommes.

Un des traits essentiels du chamanisme tient dans sa vocation à restituer la relation de connaturalité entre l'homme et la nature. Dans ce contexte, il n'y a bien sûr pas de théologie, pas de panthéon, pas même de Dieu créateur clairement manifesté, mais plutôt une sorte de *deus otiosus*. La structure de ce monde de l'au-delà est un mélange de simplicité (nous sommes le monde, le monde est en nous, donc nous avons en nous toute l'énergie et la complexité du monde) et de subtilité (pour déjouer les ruses des multiples esprits, entités, génies et âmes mortes qui font écran et entrave à l'instantanéité de la communication).

Le discours du chaman, sa démarche, sont donc à la fois innés et appris, simples et savants. Malouf insiste dans son récit sur ce thème du « dieu en nous » qui alimente, sous une forme plus élaborée, tout le discours des sociétés de mystère et des expériences spirituelles de type initiatique. Plutôt que d'être choqués par ce grand écart culturel associant discours archaïque du chamanisme et discours « moderne » du voyage initiatique modificateur (qui n'a bien sûr jamais été intégré par la tradition chamanique), nous serons bien inspirés de nous laisser porter par ce qu'il y a d'authentiquement poétique et de spirituellement pérenne dans la « description » que Malouf nous donne de l'expérience d'Ovide, sous sa forme essentielle, par delà les clivages de l'espace et du temps:

« Les dieux n'ont d'existence que si on les reconnaît. Ils ne sont ni en dehors de nous ni entièrement en nous; ils passent sans cesse de nous aux objets que nous fabriquons, au paysage que nous façonnons et dans lequel nous évoluons. Toutes ces choses, nous les avons rêvées, elles sont en nous. C'est nous-mêmes que nous sommes en train de parfaire et, quand le paysage sera achevé, alors nous serons devenus les dieux qui doivent l'habiter¹⁷.

Comme si toute créature ayant le pouvoir de se rêver dans une autre existence parvenait à s'élever d'un degré dans l'échelle des êtres, nos corps, ayant conçu dans le sommeil l'idée d'un être supérieur, lentement, laborieusement découvrent le processus physique qui leur permettra de briser leurs liens et d'accéder à leur forme nouvelle. » (p. 30).

¹⁷ Certains propos de Sénèque – qui écrira ses *Lettres à Lucilius* cinquante ans après Ovide – sont dans la même tonalité mystique. Cf. J. Thomas, « Sénèque et le problème de la légitimité de l'action », *Euphrosyne*, XVI, Lisbonne, 1988, p. 97-124.

«C'est là, j'aurais pu m'en douter, le secret de toute chose. Nous nommons les dieux et ils s'animent en nous, ils jaillissent de l'esprit, dans toute leur gloire, leur puissance, leur majesté; ils s'avancent pour jouer leur rôle dans le monde à venir, changer le monde, nous changer. C'est ainsi que l'être que nous sommes en passe de devenir sortira de nous-mêmes ». (p. 34).

Ainsi, Malouf repère un trait important du chamanisme: il pose comme fondement du cosmos une structure de type holiste:

«L'esprit n'est plus scellé au corps. [...] Il occupe l'espace, d'un bout à l'autre de l'horizon, sur la terre et dans le ciel. Il est l'air pur, il est la multitude infinie des particules de lumière, et chacune d'entre elles à la fois. Et chacune est le point central d'où il appréhende le tout. » (p. 144).

Dans l'évidence de la connaturalité, tout devient possible. Celui qui est en relation avec l'autre monde est doté de pouvoirs supra-humains: par exemple, la chaleur extrême du corps, y compris dans un milieu glacial. Cette particularité est bien connue dans le chamanisme de l'Inde; c'est le tapas, l'échauffement de l'ascète (dont certains héros épiques comme le Cuchulainn de l'épopée irlandaise faisaient spontanément l'expérience). On obtient cet excès de chaleur en méditant près des feux, ou en retenant sa respiration. L'enfant sauvage connaît lui aussi, spontanément, cet état, simplement en retournant dans son élément, lorsqu'il redécouvre la première neige, au seuil de l'hiver. Alors, les contraires s'associent:

« Il paraît ignorer le froid. Son corps garde sa carnation. Ni ses mains ni ses pieds ne sont engourdis. Comme il approche de moi en serrant de sa main une boule de neige, je sens la chaleur qu'il dégage. Il a le corps brûlant, c'est un brasier. » (p110).

Autre pouvoir paranormal: la bilocation, familière au chamane. Déjà Hermetimus de Clazomènes était célèbre dans l'Antiquité pour voyager hors de son corps; et cette capacité de se dédoubler et de quitter en esprit l'enveloppe de son corps physique est le fondement même du « voyage » chamanique. On attribue les mêmes pouvoirs à Aristéas, dont l'âme pouvait, sous la forme d'un oiseau, quitter son corps à volonté:

« Il mourut ou tomba en transe chez lui, et cependant on le vit à Cyzicus; plusieurs années plus tard, il apparut encore à Métaponte, loin dans l'Ouest »¹⁸

Dans son voyage au delà du Danube, au delà de la limite, Ovide fait l'expérience de la bilocation; les pouvoirs du chaman — et plus simplement la relation avec l'esprit de la nature — passent en lui. Alors, il se regarde tracer son chemin difficile d'homme mortel:

«J'ai dépassé depuis des jours, au cours de cette longue marche, le seuil de l'épuisement; mais mon corps souffre à peine, comme s'il s'était dédoublé. Parfois, j'ai l'impression que nous nous déplaçons sur deux plans différents. C'est comme si je nous observais de très haut, minuscules silhouettes qui ouvrent une ligne d'ombre dans la prairie à mesure qu'elles avancent, tels des nageurs traçant un sillon d'écume sur la mer.» (p 144).

Dans cette évidence de la communication totale, le langage royal est la télépathie. Le poète, ce maître de l'écriture, est conduit à renoncer à son désir d'éveiller l'Enfant en lui apprenant le langage écrit, lorsqu'il découvre que l'enfant, tel Orphée, a des expériences plus intenses et plus subtiles en entrant dans le chant des oiseaux, et dans une autre forme, élargie de langage. A la fin de sa vie, il accède à une extraordinaire expérience de communication « totale » avec l'Enfant. Le langage, c'est la route:

«Cette errance à deux, cette route que nous faisons côte à côte à travers les hautes herbes sont une sorte de conversation qui se passe de toute langue, un échange parfait de perceptions, d'humeurs, de questions, de réponses aussi simples que la pluie et le beau temps. Rien de plus, en fait, que l'ombre des nuages glissant sur un paysage ou à la surface d'un étang, comme des pensées qui se dissolvent dans un esprit pour passer dans un autre, nuage et ombre, sans recours aux structures du langage articulé. C'est comme si chacun de nous se parlait à lui-même. Comme si un des hémisphères du cerveau transmettait des pensées à l'autre, qui, dans une sorte de prémonition, les aurait anticipées avant même qu'elles ne se forment, touché par leur reflet avant qu'elles ne lui soient révélées. » (p. 148).

Le chamane est un voyageur, un voyageur mystique. La technique chamanique par excellence consiste dans le passage d'une région cosmique à une autre. Ces régions sont au nombre de trois: le ciel, la terre et l'enfer¹⁹. Les trois niveaux sont reliés par un axe central. La

¹⁸ E.R. Dodds, op. cit., p. 141.

¹⁹ De même, la Diane-Hécate magique gréco-romaine est *Trivia* : elle est au carrefour des trois mondes.

science du chaman est justement la connaissance du mystère de la rupture des niveaux, du franchissement des limites, et son voyage est un cheminement le long de la «corde» médiatrice de l'axe central. L'Ovide de Malouf est, lui aussi, voyageur, mais sous une forme plus élaborée : il construit son espace intérieur.

« Car est-il un autre but dans la vie d'un homme que d'aller ainsi toujours plus loin, jusqu'au delà de ce qui ne saurait être la frontière ultime? Surtout pour un vieil homme, délivré par un coup manifeste du sort des certitudes confortables grâce auxquelles les vieillards acceptent habituellement de sombrer dans la cécité, la surdité, l'absence de désir, de sentiment et de volonté. Que devraient être nos vies, sinon une suite ininterrompue de recommencements, de douloureux départs vers l'inconnu, de franchissements des rives de la conscience vers le mystère de ce que nous ne sommes pas encore, sauf dans les rêves? Ceux-là viennent de là-bas, charriant les senteurs d'îles que nous n'avons pas encore aperçues dans nos heures de veille, comme il arrive parfois aux navigateurs, la nuit, de voir des buissons de fleurs s'écarter devant la quille de leur bateau bien des jours avant que la terre de leur prochaine escale soit en vue. » (p. 138-139).

Enfin, le chaman est, par excellence, un poète²⁰. L'expérience chamanique est aussi un spectacle dramatique où une certaine liberté surhumaine est donnée à voir et rendue présente de manière éclatante. D'où cette belle formule de Malouf: seul un poète pouvait faire le chemin:

« Tout délicat, tout gauche que je sois, j'ai survécu. Je suis le dernier poète de ce temps, j'existe et je travaille encore, même en ce lieu au delà de la parole [l'autre rive du Danube], même dans le silence. Et si tout vieillard proche de sa fin doit s'arracher à son lit de mort pour avancer vers l'inconnu, l'homme qui, sa vie entière, s'est exercé chaque jour à ce départ pour l'aventure, fût-ce dans la quiétude de son jardin, est plus déterminé que tout autre. Cet homme-là, c'est le poète. » (p. 139).

Beau cadeau, de poète à poète, que Malouf fait à Ovide, en lui prêtant ce texte.

Ainsi, le vrai voyageur d'absolu, c'est l'Enfant. Le maître du savoir immémorial, c'est le plus ignorant en apparence, mais en fait le plus fort et le plus inspiré: le *Puer Aeternus*. Après les épreuves initiatiques que nous appellerions volontiers l'ouverture de la chrysalide

²⁰ Malgré son approche de la réalité au delà du langage, le chamane parle aussi. Le vocabulaire poétique d'un chamane yakoute comprend 12000 mots, alors que son langage usuel - le seul que connaisse le reste de la communauté - n'en comporte que 4000.

(la maladie de l'enfant; ses sursauts de refus et de révolte; les crises, les doutes et les souffrances que cela entraîne pour le vieillard), l'Ovide de Malouf en arrive à ce courage du retournement, celui qui n'a pas été donné à l'Ovide historique:

«Je sais que si je recevais cette lettre me rappelant à Rome, je ne partirais pas. Depuis quelques semaines, je comprends de plus en plus clairement que ce lieu est le terme véritable de ma quête, et qu'en dépit des difficultés, vivre là est mon véritable destin, celui auquel, durant toute mon existence, j'ai tenté d'échapper. » (p. 98).

Eclipses et résurgences

On sera frappé par le couple christophore constitué par l'Enfant et le poète. Malouf a repéré l'importance expressive de cette évocation et de ses résonances dans la profondeur de notre psyché. On trouve déjà ce couple enfant-vieillard dans la littérature classique. On se souvient du passage de la fin du II^{ème} livre de l'*Enéide* où Enée quitte Troie en flammes, tenant dans ses bras son vieux père Anchise, et par la main son jeune fils Ascagne. A ce moment qui est à la fois une destruction (celle de Troie) et l'amorce d'une fondation (celle de Rome à venir), la chaîne qui unit l'enfant et le vieillard (à travers le beau symbole des mains serrées) exprime la pérennité d'un processus de régénération, par delà la mort: c'est le message même des sociétés de mystères antiques, et des mythes initiatiques de mort et de résurrection. Naissance et mort, enfant et vieillard, début et fin ne sont pas les deux extrémités d'un vecteur linéaire de l'existence humaine, mais deux visages contrastés d'une même réalité ultime du vivant, à travers ses métamorphoses — ces métamorphoses déjà chères à l'Ovide d'avant l'exil. En ceci, l'enfant et le vieillard sont à la fois deux et le même, ils expriment deux faces d'une même réalité ultime indicible de manière univoque. L'iconographie religieuse de l'Antiquité l'exprimait aussi, on l'a vu, avec ses Hermès janiformes, à deux visages, l'un, imberbe, de jeune homme, l'autre, barbu, de vieillard: Hermès, le dieu du passage, est à la fois jeune et vieux, ou plus exactement le passage et la métamorphose transcendent les notions de jeunesse et de vieillesse.

Le «couple» enfant-vieillard exprime donc deux réalités ontologiques constitutives de la psyché humaine, dans cette perspective religieuse. C'est un discours que nous retrouvons, repris et amplifié, chez C.- G. Jung (dont l'oeuvre n'est sans doute pas étrangère à Malouf). Dans la *Réponse à Job*, Jung nous parle de la psyché humaine comme habitée par la Sophia, et Henri Corbin, commentant ce passage, met en évidence

« la figure de l'Anthropos féminin primordial [*der weibliche Urmensch*], le mystère de la femme céleste, contenant en l'obscurité de son sein le soleil de la conscience « masculine » qui s'élève, comme enfant, de la mer nocturnale de l'Inconscient, pour retourner, comme vieillard, à cette transconscience en laquelle s'opère la rédemption de Faust, *renovatus in novam infantiam*.»²¹

Il est révélateur que Jung ait retrouvé de façon récurrente, dans ses réflexions, une figure du vieillard à travers le personnage de Philémon... dont une des premières évocations littéraires, et en tout cas la plus célèbre, est justement celle que fait Ovide dans les *Métamorphoses*, à travers le couple inséparable qu'il forme avec Baucis (VIII, 611-724): il y a bien une logique, une sorte de cercle aimanté de nos personnages. Cela n'a pas échappé à Michel Cazenave, perspicace exégète de Jung, dans son ouvrage sur le maître de Bollingen, où Cazenave repère lui aussi l'importance de ce couple de l'enfant et du vieillard:

«Philémon, le *spiritus rector*, le *daïmon* intérieur qui était apparu dans les premières visions, ce vieillard qui, dit Ovide, maintenait dans la piété le culte des dieux oubliés, et que Faust, chez Goethe, tuait sous la poussée d'une *hybris* déchaînée; ce vieillard pour qui Bollingen²² avait été conçu dès le début comme un refuge sacré (rappelons-nous l'inscription que Jung changea de place pour ne pas y renoncer; *Philemoni sacrum*, «sanctuaire de Philémon»); cette figure de sagesse qui s'allie de si près à la figure de l'enfant — personnage du vieillard déjà imaginé par l'enfant réel que fut Jung, personnage d'un vieillard qui est fils de la mère, qui est donc son enfant dans une conjonction symbolique, dans la dialectique de psyché entre l'image du *puer*, de l'enfant éternel que produit l'oeuvre alchimique, et l'image du *senex*, du vieillard de sagesse, de Saturne qui a gagné les Iles Fortunées au terme de son voyage et prédit le retour de la Mère spirituelle, de la Vierge des Temps:

Jam redit et Virgo, et regia Saturna [sic]²³...

« Déjà revient la Vierge, et les règnes de Saturne », chantait le poète de Mantoue dans un vers si chargé et si plein de mystère qu'on le glose encore aujourd'hui, depuis deux millénaires.»²⁴

²¹ H. Corbin, postface à C.G. Jung, *Réponse à Job*, Paris, Buchet-Chastel, 1964.

²² La demeure de Jung.

²³ Le vers virgilien est : « *Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna* » (*Buc.*, IV, 6).

²⁴ M. Cazenave, *Jung, l'expérience intérieure*, Monaco, Ed. du Rocher, 1997, p. 147-148.

Car cet enfant, c'est bien celui de la IV^{ème} Bucolique de Virgile, le *Puer Aeternus* messianique qui est comme l'esprit à l'oeuvre dans la chair: une forme toujours neuve, le symbole d'une capacité de l'esprit à s'incarner dans le monde et à le régénérer. En ceci, comme l'Enfant du récit de Malouf, et comme le *Puer* de la IV^{ème} Bucolique, il est et n'est pas de ce monde, il a une double appartenance, et il est aussi le témoin, le messager qui entretient la « bonne nouvelle » de la victoire de la vie sur la mort.

Même si l'on est frappé par la pérennité de ce thème de l'Enfant divin, il y a toutefois des différences notables entre le regard antique, celui de Jung et celui de Malouf.

La première concerne l'absence de personnages féminins dotés d'un statut ontologique important, dans le texte de Malouf. Chez Virgile, le voyage d'Enée est constamment surveillé, protégé par sa mère, la déesse Vénus. L'avant-dernier vers de la IV^{ème}° Bucolique est:

«Commence, petit enfant, à reconnaître ta mère à son sourire ».

Rien de tel dans *L'Enfant du pays barbare*. Les personnages féminins sont tragiquement absents. Leurs seules évocations sont bien effacées (comme la bru du chef Ryzak), ou franchement hostiles au « héros », figures proches de la sorcière bornée et maléfique, comme celle de la mère de Ryzak; d'ailleurs pas plus la bru que la mère du chef n'ont un nom, comme si elles n'existaient pas en tant que personnes, qu'elles se fondaient dans le groupe indistinct et obscur des femelles, génératrices de trouble, et en proie à la violence régressive. Il y a là un choix qui nous renvoie sans doute directement à l'inconscient de l'auteur; car, clans ses valorisations et ses choix, la société qu'il nous dépeint est, exclusivement, une société d'hommes.

Autre choix de Malouf, très délibéré celui-ci, et auquel nous croyons pouvoir apporter une interprétation. Ce qui distingue l'enfant du vieillard, c'est, nous l'avons vu, sa capacité d'être spontanément dans deux mondes. C'était déjà le cas de l'Enfant divin de la IV^{ème}° Bucolique. Mais le *puer* virgilien était à la fois dans le monde des hommes et dans celui des dieux; alors que l'Enfant de Malouf est à la fois dans le monde des hommes et dans celui des animaux. Il y a là une nouveauté, qui nous ramène au chamanisme. Pour Malouf, manifestement, le courant de spiritualité qui relie le monde des hommes et l'autre monde passe par l'animalité. C'est parce que l'Enfant est aussi dans le monde animal qu'il est plus grand.

Dans cette lecture de l'animalité, Malouf se démarque profondément de la culture antique, tout au moins dans ses lectures canoniques. Pour l'homme de l'Antiquité, l'animalité est un repoussoir: une polarité extrême, comme la barbarie... et comme l'enfance, perçue par les Stoïciens comme une sorte d'état inférieur, infirme, par opposition à l'état d'adulte. La structure ontologique de l'être situe la psyché humaine dans une polarisation entre l'état de *feritas*, l'animalité dont il faut se détacher, et la *divinitas*, l'état de sérénité et de *theoria* (de contemplation) qui est le propre des dieux. A partir de là, le schéma initiatique classique consiste à se détacher de la *feritas*, à dominer la violence que l'on a en soi, et à développer les états d'ataraxie qui nous rapprochent de la contemplation, et donc du statut des dieux. C'est le discours de l'épicurisme, c'est aussi celui des Stoïciens, et dans une grande mesure celui du pythagorisme et du platonisme, eux aussi polarisés entre des formes régressives et des formes sublimées de l'être. Rappelons que chez Ovide nous retrouverons cette lecture, encore amplifiée: Ovide est un Romain, donc il participe de cet imaginaire; c'est un mondain, et la barbarie des moeurs, la grossièreté sont tout ce qu'il déteste; enfin, la vue des habitants de Tomes, de sa campagne, accentue chaque jour les souffrances de son exil, et il les a pris en horreur, comme le symbole de son malheur, dans ce qu'il juge être leur ensauvagement.

Mais là, Malouf se démarque nettement de l'Ovide historique, il prend même le contrepied du discours d'Ovide. Il a ses raisons, très délibérées. La psychanalyse nous a appris qu'il y avait un retour du refoulé, et qu'il était ontologiquement incorrect de vouloir dominer la bête en nous. Pas question non plus de la nier, de l'ignorer ou de l'étouffer: chassée de la porte, elle revenait au galop, encore plus forte, par la fenêtre. L'idée de Malouf est manifestement de repérer, par delà le discours gréco-romain et son classicisme lisse, une autre forme de spiritualité, plus sauvage, mais peut-être plus profonde, qui était antérieure chronologiquement au «miracle grec», et qui se situait géographiquement dans les marges: la pratique du chamanisme, dont on a vu les lignes de force et l'historique sommaire. En particulier, la relation du chamanisme à l'animalité est frontale: il ne s'agit plus de nier l'animal en soi, mais au contraire d'être l'animal, de le canaliser, de le chevaucher tout en étant chevauché par lui, et d'utiliser les forces primordiales qui sont en lui, et qui le rendent plus proche du regard direct perdu.

C'est là qu'intervient l'hommage à Ovide: alors que l'Ovide historique a été — au moins dans son exil, et pour les raisons traumatiques que nous avons vues - un conservateur, et un défenseur de l'*ordo*, de la tradition et de la civilisation romaines, contre toute innovation ou différence, Malouf en fait un explorateur, un voyageur de l'absolu, qui découvre ces grands vents du Nord, ces voies étrangères du chamanisme, qui en a d'abord peur, puis qui

finit par s'abandonner, par faire l'effort d'entrer dans cet autre monde. Avec Malouf et son ouverture vers le chamanisme, ce sont les droits qui sont rendus au désordre, à l'animalité, comme forces constitutives du monde, au delà de l'impérialisme du cosmos, de l'ordre.

C'est là que nous trouvons une dimension supplémentaire au texte de Malouf, et, si besoin était, une raison de lui pardonner — *felix culpa...*— son infidélité au contexte historique. En fait, ce texte est écrit par un homme du XX^{ème} siècle, pour ses contemporains. Cela ne veut pas dire qu'il nous parle mal, ou faussement, du I^{er} s. ap. J.C. Mais, comme dans tous les textes forts, il stylise, il va à l'essentiel. Car ce discours, il semble écrit pour notre monde, dont le drame est bien à la fois l'excès mortifère d'ordre, et l'enfermement, la parcellisation dans un «découpage» rationnel, l'incapacité de se sentir total, un. En ceci, la personne d'Ovide enfermée par son *limes*, exilée aux confins du monde, devenait un beau symbole du drame universel de la condition humaine. N'oublions pas que c'est ce même Ovide qui nous avait raconté l'histoire de Médée, la sorcière dépeceuse: l'exil donne alors au poète une hypersensibilité à ce «syndrome de Médée», en tant que drame existentiel de la séparation. Cet épisode, sous le signe de l'incommunication, a manifestement obsédé Ovide, puisqu'il en fait un sujet récurrent de ses *Métamorphoses*, et qu'il en a donné, après la version diabolique, une version angélique, avec l'histoire de deux victimes de la séparation: Pyrame et Thisbé, ces Roméo et Juliette antiques, qui ne se voient que pas une fissure dans le mur de leurs maisons mitoyennes, et qui ne se retrouvent que dans la mort (*Mét.*, 1V, 55).

Le deuxième moment du livre de Malouf, la marche en avant du poète et de l'enfant, d'abord souffrante, puis de plus apaisée et rayonnante, devient bien alors la réponse à la crise spirituelle de notre temps : il faut accepter de se dénouer, cesser d'être l'esclave d'un mental diviseur et d'une vie inutilement encombrée, et vivre la lumière, les parfums, la vie donnée, en toute simplicité. La aussi, nous retrouvons une des clefs du discours mystique: redevenir comme un enfant, être simple. Il y a une beauté somptueuse dans la scène de la mort de ce vieil homme qui est redevenu, au sens fort, un enfant: non pas retombé en enfance, mais remonté en enfance.

Et quand on a dit tout cela, on n'a pas rendu compte de la tendresse et de la force avec lesquelles le livre de Malouf est écrit. Chaque mot est comme une évidence, et l'ensemble est de ces textes qui donnent envie d'être meilleur. On se souvient de la phrase de l'épître de Paul aux Corinthiens (11, 12, 10): «Plus je suis faible, et plus je suis fort ». Si un grand livre est un livre qui nous fait prendre conscience de la grandeur qu'il y a en nous, au fond même du trou de notre petitesse, alors Malouf a écrit un grand livre. Il serait banal de dire que le livre de Malouf est un hommage à Ovide: c'est un beau relais, qui prend chez Ovide ce qu'il y a de

virtuellement meilleur, et qui prolonge en quelque sorte la création ovidienne: Ovide aurait mérité de mourir comme cela, et si Malouf a pu écrire cela sur lui, c'est que, quelque part, Ovide était comme cela.

Au terme du voyage, qui identifie l'alpha à l'omega, le poète meurt, mais c'est là que tout commence. Le poète se couche et s'arrête, et l'enfant continue sa route; alors, le poète continue avec lui, il meurt et continue en même temps.

Ovide accepte de se « dénouer », de se laisser aller à la suite de l'Enfant, et ils partent pour ce magnifique voyage initiatique vers l'Hyperborée, au delà du Danube, qui devient une sorte de Styx, de frontière entre le monde des vivants et un au-delà de la vie. C'est, pour Ovide, sa rencontre à la fois avec la mort et avec l'absolu. C'est alors qu'on trouve l'essentiel du chamanisme: la capacité de vivre les processus de relation jusqu'à cesser d'être dans le cosmos, pour être le cosmos. L'extraordinaire apaisement de la fin du livre, l'acceptation de la mort heureuse, comme dénouement, immersion dans les forces de la vie, est bien celui des mystiques : *Amen*, « Que cela soit ainsi ».

Il faut citer là les plus beaux passages de cette fin du roman:

« L'esprit n'est plus scellé au corps qui fend la prairie dorée dans sa marche vers le nord. Il se dilate et devient le paysage, comme s'il l'habitait tout entier. Il occupe l'espace d'un bout à l'autre de l'horizon, sur la terre et dans le ciel. Il est l'air pur, il est la multitude infinie des particules de lumière, et chacune d'entre elles à la fois. Et chacune est le point central d'où il appréhende le tout.

[...]

Je me désincarne. Je me transforme en ce paysage, j'ondule et je fais des vagues, j'enfle et je me répands dans la voûte bleue du ciel. » (p. 144 ; p. 148).

C'est bien le propre de tout voyage initiatique: la mort est dépassée. En même temps, le temps est aboli, dans une circularité, un temps de l'*ouroboros*, qui fait que le début est comme la fin, l'alpha comme l'omega, et que le texte se ferme comme il s'était ouvert, mais sur un autre plan ontologique. Le début,

« C'est le printemps. J'ai six ans. J'ai huit ans. » (p. 11)

est en résonance avec la fin,

«C'est l'été. C'est le printemps. Mon bonheur est incommensurable, insupportable. J'ai trois ans. J'ai soixante ans. J'ai six ans.» (p. 155).

Mais entre les deux se situe une longue marche, une dure et patiente métamorphose du voyageur, de l'*homo viator*, qui permet au poète de fermer son texte sur cette belle phrase de soulagement et de sérénité:

« Je suis arrivé »²⁵ (p. 155 ; *excipit* du roman).

«Et voilà que nous arrivons au terme. Je suis au bout de ma route [...] C'est ce lieu que je cherchais en rêve pendant mes nuits d'exil à Tomes, sans que mes songes jamais me conduisent jusqu'à lui. C'est le point d'où je disparaissais de la surface de la terre.

Il n'a rien à voir avec ce que j'avais imaginé. Il n'y a pas de loups. Il fait un beau soleil, c'est la fin d'une journée semblable à toutes celles que nous avons vécues ici, une belle journée tiède de printemps, avec des alouettes dans le ciel et des insectes stridulant sous nos pas. L'enfant est là.» (p. 153).

La traversée du fleuve est symboliquement le point culminant de ce voyage initiatique:

«A Sulmona, confortablement endormi dans mon petit lit à roulettes, enfant gâté, fils cadet d'un riche propriétaire terrien, [...] que m'importait le dernier fleuve du bout du monde? [...] Dans le petit jour d'une matinée de fin d'hiver, au seuil du printemps, j'avance enfin vers lui à travers le marais étincelant, traînant avec moi un enfant que je n'aurais jamais pensé retrouver au terme de ma vie, et je m'arrête au beau milieu des marécages pour l'écouter gronder là-bas, plus loin que l'horizon où tournoient les oiseaux des mers.» (p. 140-141).

Quelques années avant Ovide, Virgile nous avait déjà parlé du *Puer Aeternus*, dans la célèbre IV^{ème} Bucolique; et cette mort-renaissance du poète était aussi celle de Daphnis, le poète couronné de lauriers de la V^{ème} Bucolique, ce nouvel Orphée dont la nature porte le deuil. C'est dire que le propos de David Malouf, homme de culture et homme de son temps, est double:

²⁵ Encore que les textes mystiques nous apprennent que l'on n'est jamais arrivé. Mais il y a une logique de l'histoire d'Ovide, qui autorise ce dénouement, dans tous les sens du terme.

Il donne au mythe antique toute sa résonance, dans son contexte, et en harmonie avec l'imaginaire de la période; il en suit et en exploite une autre bifurcation, complémentaire de la première version. Ovide lui-même, dans ses *Métamorphoses*, avait écrit dans ce sens, avant d'être frappé de l'arrêt d'exil. D'ailleurs, le bilan de l'oeuvre d'Ovide n'est, à bien y regarder, pas si différent de celui que nous trace Malouf. Malouf en fait un voyageur qui va jusqu'au bout d'une expérience spirituelle. Ce «tout autre», transgresseur et révolutionnaire, qui est le propre des processus initiatiques, Ovide l'a vécu, avant même son exil, dans sa relation à l'écriture; il a conduit sa propre modification par une voie autre, mais finalement convergente. De même que la rive au delà du Danube est un pays du froid et du gel, et en même temps le pays du passage, celui qui ouvre la porte de l'autre monde, de même l'écriture de l'Ovide des *Métamorphoses* fige en même temps qu'elle éternise. Elle aussi confère la mémoire de l'origine archétypale, et rend authentiquement vivant. Les larmes de Niobé pétrifiée dans sa douleur coulent et ne coulent pas. En ceci, chez Ovide, la métamorphose est oxymore, dans son dynamisme ambigu. Elle pétrifie et en même temps elle dote d'une sensibilité ineffaçable, elle crée une vie qui s'installe pour toujours dans une souffrance purificatrice. Le motif scriptural déchire alors le rideau et le nuage de l'inconnaissance : il apporte à l'aporie initiale une réponse et un dépassement. Ainsi Ovide dénoue le phantasme (comme le vieil homme de la fin du récit de Malouf se dénoue dans le cosmos), mais il le fait par la voie poétique, comme euphémisation et acte amoureux: cri et dépassement du cri. La transgression (étymologiquement, «aller au delà») est dans l'oeuvre même d'Ovide, et ce vieillard transgresseur, qui va au delà du Danube, de la limite admise pour le monde des hommes, participe bien du même esprit. On ne pourra s'empêcher de faire le lien avec l'ironie du sort — ou la force du destin...— selon laquelle Ovide a été condamné à l'exil précisément pour avoir vu quelque chose qu'il n'aurait pas dû voir. Avant même son exil, Ovide a passé sa vie de créateur à regarder à la limite, de l'autre côté de la fenêtre, résumant ainsi le statut de la condition humaine dans sa faiblesse et sa grandeur, à travers trois dimensions:

- la faiblesse de ne pas savoir: l'aveuglement, l'angoisse, le sentiment de l'exil et de la dérélition; la première partie du texte de Malouf.

- la grandeur du voyage proprement initiatique: marcher, avancer, aller quand même au delà: apprendre, découvrir, se dépasser; la deuxième partie du texte de Malouf.

- au terme du voyage (la fin du texte de Malouf), le dénouement, comme déliage: se perdre, c'est se retrouver; perdre l'autre, c'est se retrouver. L'Ovide de Malouf ressemble en ceci au Narcisse des *Métamorphoses*, qui se trouve dans la mort, au moment même où il se perd à une dimension de lui-même.

Mais aussi, Malouf, en inversant le mythe, lui donne une nouvelle force de régénération, dans notre monde moderne, dont c'est une banalité de dire que, par bien des aspects, il participe des forces de la parcellisation et de la solitude ou l'on se perd. En poète, Malouf travaille dans la pâte de notre imaginaire collectif. Et il nous dit, dans une monotonie sublime, ce qu'ont toujours su les grands créateurs et les grands spirituels: au bout des déroutés, il y a d'autres routes qui conduisent à des printemps; au bout de la nuit, il y a des aurores; quelque part, la barque, le cercueil et le berceau se confondent; ce que nous redoutons n'est heureusement jamais dissocié de ce que nous espérons; ce sont les deux polarités d'un *nexus* complexe, fondateur des expériences de la condition humaine; pour cette raison, le désir humain est toujours janiforme, à deux têtes: sentiment de déréliction, mais aussi certitude de la réintégration, et de la fusion amoureuse. On trouvera ici une belle illustration de la typologie de G. Durand: un imaginaire relationnel du voyage (nocturne synthétique) crée un pont, et une dynamique opératoire entre un imaginaire « diurne » diaïrétique dominé par les images de rupture et de séparation, et un imaginaire « nocturne mystique », dominé par les images fusionnelles.

Et surtout, la lecture ultime, c'est qu'il y a un moteur de la métamorphose: l'idée qu'il faut aller au delà, ne pas se limiter aux apparences; les choses ne sont pas ce qu'elles ont l'air d'être, l'esprit de transformation peut être dans ce que nous appelons le sauvage, et il peut n'y avoir, au coeur de notre «civilisation», que sécheresse, stratification, pétrification et clivage mortifère, qui sont la vraie barbarie²⁶.

Le message est fort, il est urgent: rien que pour cela, nous pouvons remercier Ovide et David Malouf, d'avoir contribué à l'écrire à quatre mains, si l'on peut dire, et de nous l'avoir donné à voir, dans une fraternité et une gémellité des créateurs.

²⁶ Il faut d'ailleurs à l'Ovide de Malouf un peu de temps, une résistance du « vieil homme » en lui, et quelques combats d'arrière-garde pour l'admettre. Ainsi, lorsqu'il a ramené l'enfant, le vieux poète est persuadé qu'il est investi d'une mission civilisatrice, d'une *paideia*. Mais il s'aperçoit un peu plus chaque jour qu'il mène une bataille perdue d'avance, que ce n'est pas lui qui apprend le monde à l'enfant, mais que c'est l'enfant qui l'amène à voir le monde autrement: non plus avec sa tête, mais de tout son être, dans un « déliage » sensoriel.