RIEF

Revue italienne d'études françaises
Littérature, langue, culture

4 | 2014
Varia

"Quelque chose comme l'époque de Pérégrinus et d'Apulée" : variations sur la tradition néo-platonicienne dans l'imaginaire nervalien de l'histoire

Loïc Le Denmat

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/rief/645
DOI : 10.4000/rief.645
ISSN : 2240-7456

Éditeur
Seminario di filologia francese

Référence électronique
Loïc Le Denmat, « "Quelque chose comme l'époque de Pérégrinus et d'Apulée" : variations sur la tradition néo-platonicienne dans l'imaginaire nervalien de l'histoire », *Revue italienne d'études françaises* [En ligne], 4 | 2014, mis en ligne le 15 décembre 2014, consulté le 20 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/rief/645 ; DOI : 10.4000/rief.645

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Les contenus de la RIEF sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

« Quelque chose comme l'époque de Pérégrinus et d'Apulée » : variations sur la tradition néo-platonicienne dans l'imaginaire nervalien de l'histoire

Loïc Le Denmat

1 L'objectif de la présente étude est d'explorer la topographie d'un aspect de la pensée nervalienne, en tentant de reconstituer la conception de l'histoire de la culture européenne chez l'auteur, dans la perspective spécifique de la transmission des savoirs de période en période historique. Nous voulons décrire certains reliefs de cette cartographie intime, certaines ramifications de cette arborescence généalogique sur le modèle de laquelle Nerval conçoit la succession des âges de la culture européenne, en matière d'art et de spiritualité, ainsi que la transmission, la conservation d'un savoir spirituel et sacré.

2 Nerval développe de part en part de son œuvre une pensée de l'histoire envisagée par lui au carrefour de l'histoire des religions, des idées et des arts, autant sinon plus, que dans sa dimension strictement politique ou historique, et cette histoire, il la pense dans sa continuité, dans sa cohérence, il la pense comme une histoire qui se tient, qui se ressasse, qui se fait d'âge en âge son propre écho. L'auteur ne procède donc pas comme le ferait un historien moderne, qui, selon notre conception contemporaine de la science, considère un ensemble de données et de prélèvements pour le décrire dans sa particularité, s'efforçant de modéliser le plus justement possible une réalité au moyen d'une élaboration conceptuelle. Il procède au contraire à rebours de cette approche, en suivant comme une étoile l'idée qui le guide, l'idée qu'il rêve, celle dont il veut faire éclore partout la manifestation.

3 La conception nervalienne du savoir ne s'établit donc pas sous la forme de strates successives qui se supplanteraient les unes les autres selon qu'une théorie répond plus pertinemment aux critères de scientificité attendus, ou selon qu'elle vérifie plus exactement que la précédente l'adéquation du concept avec la réalité. En fait, lire

l'historiographie nervalienne, c'est assister à une oscillation incessante entre l'ambition d'une perspective critique et la tentation d'une perspective religioniste et universaliste. Il ne réalise pas une analyse objective d'une série d'éléments donnés, s'efforçant plutôt d'en faire émerger la conception qu'il y projette dans tous les domaines qu'il aborde. Partout, Nerval veut trouver la religion, le personnage, le groupe de penseurs, le lieu, le signe, la trace qui incarneraient idéalement la manière dont il rêve la réalité. Ainsi sa présentation de la religion druze, ou de celle des Templiers dans le *Voyage en Orient*[1] sont-elles largement infléchies, soumises à son obsession syncrétisante ; ainsi de l'assimilation qu'il établit entre Francesco Colonna et son personnage Polyphile[2], ou de la manière dont il romance et idéalise la vie et l'œuvre de ses illuminés Cazotte ou Quintus Aucler[3].

4 Tantôt Nerval se réfugie derrière la frivolité ou la singularité de ses personnages pour présenter des thèses dont les développements offensent décidément trop la raison, tantôt il se réfère à telle autorité historique, tel témoignage ou telle anecdote pour attester sa conception de l'histoire (voir par exemple la référence à Saint Augustin lorsqu'il évoque l'importance de *L'Âne d'or*[4]). Chaque motif historique, chaque fresque, semble pour lui l'occasion de donner corps à ce fantasme d'une histoire qui se régénère à sa propre source, d'une histoire qui enrayera volontairement le *ballet des heures*[5]. L'appareil critique moderne, ayant mesuré les transformations entre les matériaux historiques et littéraires employés par Nerval et l'usage qu'il en fait dans son œuvre, nous montre combien Nerval gomme sciemment certains détails dissonants, réécrit l'histoire de la continuité et de la concordance des mouvements religieux et philosophiques, selon la manière dont il rêve et fantasme l'histoire, et non dans une perspective historico-critique, malgré toute l'érudition et la passion qu'il porte pour son sujet. L'explication de ce phénomène ne se limite donc pas à la nébulosité d'une histoire des religions encore balbutiante au XIX^e^ siècle. Car si il apparaît nettement que Nerval puise aux sources profondes de sa culture et du savoir autant qu'à celles de son temps, une forme de structure récurrente se dessine et se devine en filigrane du traitement littéraire que l'auteur leur applique de manière systématique. La grande érudition dont cette pensée de l'histoire se nourrit est en réalité continument mise au service de la thèse que Nerval prétend démontrer partout.

5 L'historien Nerval puise autant dans le savoir des bibliothèques qu'en sa propre sensibilité, sa propre imagination, apte à prolonger ses impressions de lecteur, ou ses visions, ses sensations de voyageur (au sujet de la bibliothèque d'Alexandrie, on lit ainsi dans le *Voyage en Orient* : « permettez à un voyageur qui en a foulé les débris et interrogé les souvenirs de [etc.] »[6]). Singulier historien donc que celui qui « rêv[e] le passé… sur ses débris »[7] et « consult[e] [s]es souvenirs du monde ancien »[8] dans *Aurélia*, lorsque l'épanchement du songe dans la vie réelle a versé dans la mémoire une « sorte d'histoire du monde mêlée de souvenirs d'étude et de fragments de songes »[9]. Ce système d'histoire, dont on relève des fragments du *Voyage en Orient* jusqu'à *Aurélia*, constitue l'autre versant de l'histoire nervalienne, cette conception non scientifique mais bien plutôt subjective et militante par son ambition d'œuvrer à la régénération de la spiritualité de son siècle, bien plutôt ayant l'ambition de guérir, de ressouder ce qui s'est disjoint, dispersé.

6 Le drame, la fêlure que l'auteur s'efforce de conjurer présente trois versants : tout d'abord la ruine de l'histoire contemporaine (se manifestant par la perte des repères socio-politiques et l'instabilité politique d'un siècle en bouleversement) ; à laquelle s'associe un désenchantement du réel lié à l'effondrement du christianisme et de toute spiritualité ; phénomènes auxquels il faut ajouter chez Nerval une souffrance psychique intense questionnant l'identité du sujet et menaçant sans cesse de la lézarder. Ainsi, la

dynamique de l'histoire nervalienne entend transmuter une réalité déceptive en un ordre lumineux guidant la quête mystique du sujet.

7 Deux forces s'exercent sur cette modélisation par Nerval du devenir historique, en s'y entremêlant sans cesse : celle de la rupture et de la ruine, consommant le triomphe d'un ordre divin sur un autre (par exemple celui du christianisme sur le paganisme), ou d'un monde sur l'autre (ainsi de l'édifice féodal succédant à l'Empire romain). On trouve simultanément l'affirmation paradoxale de l'existence de réseaux de forces, de lignes de continuité tendues entre les périodes historiques successives, leur assurant une cohérence, une unité, une identité souterraine. Nerval suit le fil de cette continuité invisible avec minutie, à la manière d'un archéologue ou d'un sourcier, résolu à démontrer que loin de triompher les uns des autres, les âges s'engendrent successivement. Il rêve de mettre à jour ce savoir circulant, et assurant l'unité et la cohésion des étapes de l'histoire. Ressouder un âge à l'autre coïncide chez l'auteur avec la volonté d'exorciser l'impact des crises historico-culturelles, ruptures agoniques bouleversant la société et ses états spirituels successifs.

8 Nous nous proposons désormais de décrire l'idée centrale autour de laquelle toute cette pensée de l'histoire est polarisée. Nerval est pénétré d'une conviction fantasmatique établissant le Proche-Orient (précisément l'Égypte antique, la Syrie et le Liban) comme la terre originelle du sacré et des croyances de sa culture gréco-romaine :

> Si le paganisme avait toujours manifesté une conception aussi pure de la divinité, les principes religieux issus de la vieille terre d'Égypte régneraient encore selon cette forme sur la civilisation moderne. – Mais n'est-il pas à remarquer que c'est aussi de l'Égypte que nous viennent les premiers fondements de la foi chrétienne ? Orphée et Moïse, initiés tous deux aux mystères isiaques, ont simplement annoncé à des races diverses des vérités sublimes, – que la différence des mœurs, des langages et l'espace des temps a ensuite peu à peu altérées ou transformées entièrement.[10]
>
> Qui oserait faire du scepticisme au pied du Liban ? Ce rivage n'est-il pas le berceau même de toutes les croyances du monde ? [...] Croyez aussi que bien des traditions primitives n'ont fait que se transformer ou se renouveler dans les cultes nouveaux. [...] Mais débarrassons-nous de ce bagage de souvenirs antiques et de rêveries religieuses où conduisent si invinciblement l'aspect des lieux et le mélange de ces populations qui résument peut-être en elles toutes les croyances et toutes les superstitions de la terre. Moïse, Orphée, Zoroastre, Jésus, Mahomet, et jusqu'au Bouddha indien, ont ici des disciples plus ou moins nombreux...[11]

9 De plus, à cette terre proche-orientale, berceau du sacré universel révélé aux hommes, Nerval associe à la Haute Antiquité une forme d'âge d'or, fait de manifestations divines, d'harmonie entre l'homme, la nature et le divin : « Autrefois, il sortit du sein de la terre et des bois une infinité d'oracles et des exhalaisons qui inspiraient des fureurs divines. Mais la terre, par les changements continuels que le temps amène, a repris et fait rentrer en elle fontaines et exhalaisons et oracles »[12]. Ainsi, à l'harmonie rêvée succède la perversion du monde ; la communication s'altère, la révélation se trouble, par la faute humaine, qu'elle soit cruauté, goût de la destruction, bêtise, oubli ou scepticisme. Ce drame, situé entre la mythologie, l'histoire et la métaphysique, drame d'un dessèchement spirituel, se rejoue au présent et sur le plan personnel, planant par exemple sans cesse dans *Aurélia*.

10 L'histoire souterraine qui se déploie alors parallèlement à l'histoire officielle et en constitue la trame invisible est jalonnée d'une série de piliers, d'étapes, de résurgences successives du savoir sacré, « vifs rayons perçant la brume obstinée des époques »[13] d'obscurantisme, lieux-époques qui sont autant de maillons d'une chaîne d'or, d'une Tradition originelle se perpétuant d'âge en âge. Nerval se réfère fréquemment à ces

étapes, qui fonctionnent comme des motifs récurrents vers lesquels la pensée sans cesse reflue. Aux initiations égyptiennes et proche-orientales succèdent l'ultime sursaut de paganisme entrepris par l'école d'Alexandrie aux premiers siècles de notre ère, puis, au cours du Moyen-Âge, parallèlement à l'évocation des Templiers, la Tradition effectue un détour par Byzance où elle essaime dans la philosophie arabe, avant de resurgir au XV^e^ siècle florentin avec les néo-platoniciens de Florence (Pic de la Mirandole, Marsile Ficin et Giordano Bruno en tête), puis de se répandre dans les milieux maçonniques, théosophiques et illuministes aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

11 Ces divers temps de l'histoire se ressaisissent de loin en loin, à la manière d'échos ou de ricochets : les néo-platoniciens antiques renouvellent ainsi les doctrines mystériques et initiatiques égyptiennes ; la Florence renaissante fait revivre l'Alexandrie antique ; l'illuminisme néo-païen du XVIII^e^ siècle est « comme un dernier traité des apologies platoniciennes de Porphyre ou de Plotin égaré à travers les siècles »[14] ; la franc-maçonnerie tire ses fondements de la religion des Templiers ; etc. De tels exemples sont nombreux au sein des thèses élaborées par Nerval. On ne peut en revanche découvrir dans cette conception une école qui ne serait pas la renaissance d'une plus ancienne, car ce serait lui dénier toute authenticité sacrée et toute crédibilité. Le second chapitre de *Cagliostro* « Les précurseurs », est exemplaire de cette fresque historique nervalienne des diverses formes de la tradition *supernaturaliste*, *spiritualiste* et *mystique* :

> [...] à côté de l'Église orthodoxe, il s'est développé sans interruption une école moitié religieuse et moitié philosophique qui, féconde en hérésies sans doute, mais souvent acceptée ou tolérée par le clergé catholique, a entretenu un certain esprit de mysticisme ou de supernaturalisme nécessaire aux imaginations rêveuses et délicates comme à quelques populations plus disposées que d'autres aux idées spiritualistes.[15]

12 On trouve plusieurs précédents dans l'histoire des idées à cette conception d'une « série de penseurs hardis »[16], garants de la transmission d'un savoir sacré. Les études consacrées au XIX^e^ siècle à l'école antique d'Alexandrie, ou aux néo-platoniciens de Florence mentionnent chez ces penseurs le motif de la *chaîne d'or*. Celle-ci, originellement tirée de l'*Ion* de Platon, dans lequel elle métaphorise l'inspiration divine se répandant du dieu à l'homme puis aux hommes entre eux, y est transposée au domaine de la transmission du savoir, en conservant le sème d'une origine inspirée du savoir transmis :

> Dans cette soif d'éclectisme qui saisit le monde grec avec les Alexandrins, dans ce besoin de concilier les contradictions dans une unité supérieure, on ne se contenta pas d'unir Aristote et Platon, on essaya d'établir une sorte de parenté mystique, vraie *chaîne d'or* qui, unissant le principe de l'autorité à celui de la foi inspirée, établissait une tradition non interrompue de tous les sages, depuis Orphée jusqu'à Plotin.[17]
>
> La théorie de la chaîne dorée exerçait aussi son influence sur l'éclectisme [des Alexandrins] [...]. Cette théorie, car ce qui n'était encore qu'un mythe dans Platon, [...], devint ensuite une théorie dans l'école, cette théorie était une conséquence assez naturelle de cet éclectisme exagéré qui déplace le lieu des investigations de la science, et n'attend plus rien que de l'histoire. [...] Platon raconte dans l'*Ion* qu'il y a comme une chaîne inspirée qui va d'Apollon jusqu'aux hommes. [...] [la vérité] existe, cachée sous des symboles. Les sages de tous les pays et de tous les siècles, poussés par un instinct secret, se sont communiqué ces mystères ; [...] tous n'avaient qu'une même pensée malgré la diversité des cultes et des doctrines ; un autre symbole n'est qu'une autre langue, ce n'est ni une autre vérité, ni une autre portion de la vérité.[18]
>
> Les alexandrins se complaisent à retrouver cette Trinité dans tous les systèmes philosophiques, dans toutes les traditions religieuses. [...] Orphée lui-même n'est

> qu'un anneau de la chaîne dorée qui remonte jusqu'au grand révélateur égyptien Hermès, et Pythagore connut la Trinité quand il fut initié par l'archiprêtre Sonchide aux mystères égyptiens. Ainsi, tout s'unit, la philosophie et la religion, l'Orient et la Grèce, tous les dieux, tous les sages, tous les poètes, toutes les traditions.[19]

13 Cette chaîne de sages antiques, comprend des figures aussi diverses que celles d'Hermès, de Pythagore, Moïse, Platon, Zoroastre, Orphée, l'auteur des *Oracles chaldaïques*, etc. Elle constitue ce que l'on considère à la fin de l'Antiquité comme la somme du savoir spirituel et de la sagesse antique, remontant aux origines du monde. L'explication d'un tel phénomène de loyauté tient peut-être à la fantasmatique *quête des origines* qui le sous-tend. En effet, celle-ci conduit à considérer tout savoir spirituel associé à des temps très reculés comme nécessairement sacré, et par conséquent elle impose de faire concorder toute théorie nouvelle avec la lettre des maîtres. C'est d'ailleurs la critique que formule Diderot à l'encontre d'un éclectisme dégradé en *syncrétisme* déraisonné :

> La philosophie éclectique, qu'on appelle aussi *le platonisme réformé & la philosophie alexandrine* [...] ne fut d'abord qu'un syncrétisme de pratiques religieuses [...] [qui] passa de là dans la morale, et dans les autres parties de la philosophie. Les philosophes assez éclairés pour sentir le faible des différents systèmes anciens, mais trop timides pour les abandonner, s'occupèrent seulement à les réformer sur les découvertes du jour, ou plutôt à les défigurer sur les préjugés courants : c'est ce qu'on appela *platoniser*, *pythagoriser*, etc.[20]

14 Le phénomène se répète et atteint peut-être son apogée au XV^e^ siècle lorsque les néo-platoniciens de Florence, emportés par Pic de la Mirandole, remettent à jour ces matériaux antiques mêlés de synthèses alexandrines et d'autres éléments médiévaux, s'efforçant de les homogénéiser en y établissant des dénominateurs communs, jusqu'à postuler l'existence d'une *philosophia perennis*, savoir issu d'une supposée Tradition originelle. Les courants ésotériques modernes qui se développent par la suite sont demeurés fidèles à cette représentation : ils prolongent d'époque en époque cette chaîne d'autorités initiées, ayant véhiculé ce qu'ils perçoivent comme un système révélé authentique. Nerval se situe dans la continuité de cette pensée lorsqu'il suggère « qu'il y ait eu, dans tous les cultes intelligents, une part de révélation divine »[21].

15 Nerval emprunte donc cette conception historique aux alexandrins, aux florentins, et à leurs successeurs ésotériques, établissant quant à lui les théosophes, les illuministes et autres sociétés maçonniques comme les derniers maillons de la chaîne aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Ainsi, décrire la continuité entre les âges de l'histoire, en reconstituer la parenté, c'est suivre le fil de la transmission d'un savoir perçu comme sacré et originel. Or, l'origine des croyances, ce témoignage du divin perçu comme authentique, constitue chez Nerval un idéal d'éternité et de renaissance : « j'avais bien senti déjà qu'en mettant le pied sur cette terre maternelle, en me replongeant aux sources vénérées de notre histoire et de nos croyances, j'allais arrêter le cours de mes ans, que je me refaisais enfant à ce berceau du monde, jeune encore au sein de cette jeunesse éternelle »[22].

16 Face à l'histoire qui se déploie en une procession non maîtrisable, histoire ayant déraillé et filant comme un astre mort, « err[ant] dans le firmament comme un vaisseau démâté »[23], rêver qu'une tradition authentique du savoir sacré a eu lieu, en mettre à jour les bribes, en rassembler les fragments pour en montrer la conservation, l'unité, la persistance, et l'actuelle présence, c'est redonner du souffle et du sens, c'est convertir l'histoire en l'écrivant. Car cette transmission du savoir spirituel originel garantit la cohésion et le sens du réel, en le réenchantant, en rétablissant en lui l'immanence divine, en établissant ce qui au travers du devenir demeure et atteste de l'éternité.

17 Il faut désormais évoquer l'aboutissement de cette chaîne chez Nerval. Dans cette histoire qu'il ranime (c'est-à-dire qu'il fait revenir à soi, dont il rappelle l'esprit, le mouvement), l'auteur situe une dernière résurgence, la manifestation la plus récente du sacré, dans le Valois de son enfance, terre d'un christianisme populaire, mêlé de paganisme et de panthéisme, placé sous le signe de l'innocence. Offrant un « parfum de la Renaissance »[24], et portant encore la trace du séjour des Médicis[25], cette forme d'âge d'or à l'échelle personnelle est le véritable « dernier écho »[26] de la tradition sacrée que Nerval lie à la Florence renaissante et au regain de paganisme panthéiste initié à cette époque par Pic et Ficin[27]. L'histoire personnelle s'ente ainsi sur l'histoire universelle et collective, lien par lequel elle gagne en stabilité, en cohérence, et se trouve intégrée dans un ordre supérieur.

18 Par l'intermédiaire du Valois, avec ses lieux sacrés, ses personnages, ses bibliothèques (on pense naturellement à l'oncle, à sa divinité solaire, et à ses livres décrits dans *Les Illuminés* , dont on trouvera une énumération en écho dans *Aurélia*[28]), par cet espace originel donc, cette forge qui est un autre Cocyte[29] duquel le futur Nerval ressortira trempé, on conçoit que l'auteur s'arrime à la chaîne de *penseurs hardis* dont il s'est fait le conteur et l'archéologue. Tant et si bien qu'il se fera dans son œuvre le dernier messager de doctrines dont il rassemble les bribes et auxquelles il tente de rendre vie en en éclairant l'unité : *Le Voyage en Orient*, *Aurélia* , *Isis*, *Les Illuminés* sous le couvert du projet biographique, sont le lieu d'une perpétuation de la tradition, d'une ultime transmission du savoir en s'en faisant le chercheur (on dira plutôt l'explorateur ou le myste, ce candidat à l'initiation, ce postulant aux mystères dans le cas d'*Aurélia*).

19 L'imaginaire initiatique d'*Aurélia*, les multiples simulacres des *Filles du Feu* (tels que le voyage à Cythère dans *Sylvie*, la tentative palingénésique de Pompéi dans *Isis*, l'interprétation d'Osiris aux côtés d'Octavie-Isis), le goût de l'illusion et du voile enfin, goût du travestissement, de l'identification imaginaire, sont autant d'éléments constituant la véritable trame autour de laquelle se tisse l'œuvre nervalienne. L'auteur se fantasme ainsi lui-même comme le descendant de cette lignée élue, descendant des initiés d'Éleusis et d'Isis. Nerval se rêve *enfant du limon* alexandrin[30].

20 Nous nous proposons désormais de décrire la place qu'occupe l'*école d'Alexandrie* dans la pensée de l'histoire nervalienne, en commençant par expliciter le sens que recouvre cette appellation. Il s'agit d'une construction critique, d'une élaboration conceptuelle issue de la critique philosophique du XIX^e^ siècle, qui s'est avérée être, comme bien d'autres, un produit malentendu de l'histoire des idées. La réalité désignée est assez trouble pour avoir été abandonnée au cours du siècle suivant car considérée comme non pertinente. Sa constitution daterait, si on en croit Émile Saisset, d'environ 1820, et serait liée à l'effort entrepris par Victor Cousin pour renouveler l'étude de la tradition platonicienne : « La publication de Proclus [par Cousin] se rattachait à ses yeux à un grand dessein ; il voulait renouer la chaîne des traditions que le XVIII^e^ siècle avait rompue »[31]. On constate en effet que trois ouvrages d'histoire de la philosophie successifs lui sont consacrés entre 1820 et 1840 : Jacques Matter, Étienne Vacherot et Jules Simon écrivent successivement l'histoire de l'école d'Alexandrie[32].

21 Pour saisir ce que désigne cette formule, il faut donc se reporter à ces ouvrages de critique philosophique, ainsi qu'à une série d'entrées dans les dictionnaires de l'époque. Pierre Larousse définit ainsi le néo-platonisme comme le « nom donné à l'école philosophique d'Alexandrie »[33]. Plusieurs sens se dégagent alors. Il s'agit parfois dans un sens large de l'ensemble des savants et penseurs de multiples traditions qui vécurent et

furent actifs dans l'Alexandrie antique, du IIe siècle avant notre ère à la fin de l'Empire au Ve siècle de notre ère. Mais lorsqu'on approfondit la recherche, on constate rapidement que le sens s'affine la plupart du temps pour désigner exclusivement les néo-platoniciens antiques. Ainsi Larousse décrit-il les tortueux détours géographiques d'une école qui ne se situa en réalité presque jamais à Alexandrie : « À peine se fut-elle montrée à Alexandrie qu'elle émigra et se transporta à Rome avec Plotin. Après y avoir brillé d'un vif éclat, elle n'eut plus de siège fixe. Plus tard, elle alla s'établir à Athènes, où l'édit de Justinien vint la frapper et fermer ses écoles, en 529 »[34].

22 Cette école désigne par conséquent les néo-platoniciens Plotin, Porphyre, Proclus et Damascius, et quelques autres, que les critiques de l'époque décrivent comme les représentants de la lutte de la théo-philosophie hellénique et de ses fondements païens contre l'ambition hégémonique du christianisme naissant et de son dogmatisme exclusif. C'est d'ailleurs une synthèse approximative du système de pensée de ces philosophes que présentent les ouvrages alors consacrés à l'école. Représentation illusoire donc que cette supposée *école* dont les quelques figures s'étalent sur près de quatre siècles. De même, l'association de cette philosophie à la ville d'Alexandrie s'avère erronée, puisque cette ville abritait des penseurs d'horizons bien plus divers que celui de l'unique néo-platonisme, et que les penseurs dont on en a fait les représentants ne vécurent pas tous à Alexandrie.

23 Quels éléments d'analyse ont conduit les critiques du XIXe siècle à percevoir une identité, une communauté d'inspiration à l'endroit d'Alexandrie ? Il semble que ce soit en raison de l'éclectisme intellectuel qui selon eux régnait dans cette ville. En effet, selon leur idée, chaque penseur, qu'il soit platonicien, aristotélicien, stoïcien, juif ou proto-chrétien, s'y efforçait d'éclairer l'ensemble du savoir hellénique antérieur à la lanterne de sa propre église, ce qui expliquerait pourquoi on continue aujourd'hui à parler de milieux alexandrins, lorsqu'on se préoccupe par exemple d'hermétisme antique. Cet éclectisme philosophique, ce syncrétisme religieux pratiqué à Alexandrie (forme de ville carrefour entre diverses civilisations métaphorisant l'éclectisme qui la caractérise) semble avoir été assimilé par les critiques du XIXe siècle au néo-platonisme, dans lequel ils voyaient l'expression la plus systématique de cette tendance alexandrine. Cela fait de l'éclectisme le trait de l'école sur lequel ils insistent le plus et du néo-platonisme à leurs yeux le rassemblement de toutes les sagesses helléniques et orientales à la fin de l'Empire.

24 Nous avons choisi de focaliser l'analyse sur cette école dans la perspective d'une histoire de la transmission des savoirs chez Nerval, parce qu'il nous semble que ce que Nerval désigne par *l'école d'Alexandrie* ou *les alexandrins*, ou ses « rêves renouvelés d'Alexandrie »[35] , occupe une place centrale dans sa pensée de l'histoire. En effet, l'Alexandrie antique est liée chez Nerval aux origines du savoir, l'école y tenant le rôle d'un ultime poste avancé du savoir sacré, non altéré, avant que l'oubli et la destruction n'en éparpille les fragments. Il s'agit pour l'auteur autant d'un lieu-époque spirituellement chargé (à la manière de la Florence renaissante, ou du Valois du début du XVIIIe siècle) que du phénomène, lié à un contexte socio-historique précis, d'une intense activité spirituelle et philosophique humaine, ayant eu la prétention de fondre toutes les croyances, toutes les traditions philosophiques en une.

25 Ce ne serait pas un pari risqué de supposer que Nerval a lu les textes critiques consacrés à l'école d'Alexandrie que nous avons mentionnés, et qu'ils ont nourri ses propres développements à ce sujet : le compte rendu de l'ouvrage de Simon par Saisset par exemple paraît dans la *Revue des Deux Mondes*, dans laquelle Nerval publie lui-même des

éléments de son futur *Voyage en Orient*[36]. De nombreuses analyses, portant notamment sur l'éclectisme alexandrin, y font d'ailleurs directement écho à celles des *Illuminés*. Ne perçoit-on pas un écho familier à la pensée de Nerval dans ces lignes de Jacques Matter et d'Émile Saisset :

> Les destinées de l'école d'Alexandrie offrent, sous le point de vue des études morales et religieuses, un intérêt plus spécial encore, car elles présentent un drame religieux et philosophique qui embrasse une série de révolutions. [...] Or, sous l'empire de ces révolutions dans les idées s'accomplissent autant de révolutions politiques, et cette série de transformations littéraires, scientifiques, religieuses et sociales, donne à l'histoire de l'école d'Alexandrie le plus haut degré d'intérêt.[37]
>
> Ce qui fait à nos yeux le plus puissant intérêt de cette curieuse époque, ce sont les surprenantes analogies qui la rapprochent de la nôtre. [...] personne ne contestera que, depuis trois siècles, l'unité [du christianisme] n'ait été profondément ébranlée, et que de graves symptômes de dissolution et de décadence n'éclatent de toutes parts. [...] La vérité n'est pas à découvrir tout entière ; elle est déjà dans le passé ; il suffit de savoir l'y reconnaître et de la recueillir. [...] Si ces traits de ressemblance ne sont point chimériques, n'avons-nous pas, au XIX^e^ siècle, quelques leçons à demander à l'histoire de l'école d'Alexandrie ? Cette généreuse et noble école a entrepris deux grands desseins : s'allier avec l'antique religion contre l'esprit nouveau ; être à la fois une école de philosophie et une église. [...] De nos jours aussi, nous voyons reparaître ces tentatives [...] : les uns nous proposent un mélange impossible de la philosophie avec le christianisme, les autres courent hardiment après la chimère d'une religion nouvelle.[38]

26 La lecture de ces passages évoque le souvenir des *Illuminés* et d'*Isis* :

> L'aridité du naturalisme primitif se trouvait ainsi corrigée par certaines tendances mystiques [...]. Si étranges que puissent sembler aujourd'hui ces variations de l'esprit philosophique, elles suivent exactement la même marche que dans l'antiquité romaine, où le néo-platonisme d'Alexandrie succéda à l'école des épicuriens et des stoïciens du siècle d'Auguste.[39]
>
> Aujourd'hui, il semble que le catholicisme lui-même ait subi, selon les pays, une réaction analogue à celle qui avait lieu dans les dernières années du polythéisme.[40]

27 Le rapprochement de ces extraits est en lui-même éloquent : Nerval inscrit sa réflexion dans un débat philosophique contemporain. En effet, la réflexion qui anime la critique philosophique de l'époque dépasse des considérations d'historiens : l'étude de l'école d'Alexandrie alimente une réflexion sur le monde contemporain en lui servant en quelque sorte de miroir. Et Nerval puise lui-même dans cette réflexion portant sur les interactions entre spiritualité et situation politico-historique et sociale. Voilà le cœur de l'intérêt que porte Nerval à l'Alexandrie antique et à la Florence renaissante particulièrement : ces lieux-périodes cristallisent des moments historiques d'extrême-civilisation, de décadence et de fin de règne. Ils symbolisent des moments de basculement d'un âge et d'un monde à l'autre, lors desquels des ruines et des cendres de l'ancien ordre naît et triomphe le nouveau.

28 Chute du paganisme et de l'empire romain, puis effondrement de l'édifice féodal et scission du christianisme médiéval, puis révolution française et affaissement de la spiritualité chrétienne, et enfin instabilité politique du XIX^e^ siècle, accompagnée d'une quête de nouveaux repères spirituels, et d'un sens à donner à l'histoire : Nerval discerne une identité profonde parmi cette série de grands bouleversements. Il y reconnaît le mouvement par lequel l'histoire se replie sur elle-même et se régénère à sa propre source. Pour évoquer l'anxiété spirituelle de son siècle, pris entre désir de tout nier et désir de tout croire, autant que pour expliquer les folles tentatives mystiques néo-

païennes de ses Illuminés, Nerval recourt à l'analogie entre ces périodes historiques et celle de la fin de l'Empire :

> Nous vivions alors dans une époque étrange, comme celles qui d'ordinaire succèdent aux révolutions ou aux abaissements des grands règnes. [...] c'était un mélange d'activité, d'hésitation et de paresse, d'utopies brillantes, d'aspirations philosophiques ou religieuses, d'enthousiasmes vagues, mêlés de certains instincts de renaissance : d'ennuis des discordes passées, d'espoirs incertains, — quelque chose comme l'époque de Pérégrinus et d'Apulée. L'homme matériel aspirait au bouquet de roses qui devait le régénérer par les mains de la belle Isis [...].[41]

29 « Époques de rénovation ou de décadence » lit-on quelques lignes plus loin dans *Sylvie*. Le *ou* ici n'est pas exclusif ; il suggère plutôt une coïncidence entre le moment de la ruine et celui de la régénération ; il tend un point entre dégénérescence et renaissance. Les crises historiques sont autant le constat dramatique d'une rupture irrémédiable, que la perspective et l'affirmation d'une renaissance régénératrice, d'une persistance dans le devenir. Aussi, le sacré, dans la pensée de Nerval, est appelé à renaître de ses cendres, et l'école d'Alexandrie constitue pour l'auteur un modèle historique de vie spirituelle et sociale, modèle auquel il fait référence en le liant à diverses périodes de regain spirituel (le XV^e^ siècle italien, le XVIII^e^ siècle illuministe) dont il rêve la résurrection comme un idéal de régénération de l'humanité contemporaine.

30 L'activité intellectuelle et spirituelle des alexandrins constitue à ses yeux une tentative heureuse de rassemblement et de galvanisation de l'ensemble des savoirs religieux et philosophiques antérieurs, comme une forme de somme unifiée du savoir sacré originel, un âge d'or reconstitué avant que cette société ne s'incline devant l'expansion chrétienne. L'Alexandrie antique est le limon ayant fertilisé l'histoire européenne, le terreau dont a fleuri la Renaissance italienne et son foisonnement d'imaginaire païen, et son syncrétisme ésotérique néo-platonicien :

> L'aspiration nouvelle aux dieux, après les mille ans d'interruption de leur culte, n'avait-elle pas commencé à se montrer au XV^e^ siècle, avant même que, sous le nom de Renaissance, l'art, la science et la philosophie se fussent renouvelés au souffle inspirateur des exilés de Byzance ? Le *palladium mystique*, qui avait jusque-là protégé la ville de Constantin, allait se rompre, et déjà la semence nouvelle faisait sortir de terre les génies emprisonnés du vieux monde. Les Médicis, accueillant les philosophes accusés de platonisme par l'inquisition de Rome, ne firent-ils pas de Florence une nouvelle Alexandrie ?[42]
>
> Ces assimilations étranges étaient alors de grande mode en Italie. L'école néoplatonicienne de Florence triomphait du vieil Aristote, et la théologie féodale s'ouvrait comme une noire écorce aux frais bourgeons de la renaissance philosophique qui florissait de toutes parts.[43]

31 À la lecture de cet extrait, on découvre les formes d'une théorie nervalienne de l'histoire aussi singulière peut-être que celles élaborées par Hegel ou Michelet : envisagée comme la possibilité de régénérer un monde qui s'épuise périodiquement sous son propre poids, cette histoire se situe en réalité à la frontière entre mystique et histoire traditionnelle, paraissant envisagée et pratiquée moins comme une science que comme une spiritualité. L'histoire telle que la rêve Nerval est un immense drame à l'échelle des époques de l'humanité. Cet imaginaire se reflète dans les rêveries et contemplations d'*Aurélia* : « La terre, ses habitants et leur histoire étaient le théâtre où venaient s'accomplir les actions physiques qui préparaient l'existence et la situation des êtres immortels attachés à sa destinée »[44].

32 Or, dans *Les Illuminés*, la théorie de Quintus Aucler de « cycles millénaires qui minent les grandes révolutions d'empires »[45] est présentée comme une doctrine platonicienne héritée de l'école d'Alexandrie. Nerval évoque dans plusieurs autres passages la « même marche »[46], le « mouvement irrésistible »[47] suivis par l'histoire conduisant d'une atmosphère et d'une attitude spirituelle à l'autre (par exemple la correction du naturalisme d'une époque par les tendances mystiques de celle qui lui succède). On commence dès lors à s'apercevoir que le flux historique n'est pas si arbitraire qu'il ne le semblait tout d'abord. Chez Nerval, il semble que l'immense théâtre de l'histoire rejoue sans cesse le même drame mythique dont les contours se dévoilent à mesure qu'on traverse les âges successifs. Cette scène mythique est celle de la déesse mère et de son fils, dont la mort consacre le salut de l'humanité :

> Une femme divinisée, mère, épouse ou amante, baigne de ses larmes ce corps [...] défiguré, victime d'un principe hostile qui triomphe par sa mort, mais qui sera vaincu un jour ! [...] le corps a disparu, [...] la joie succède aux pleurs, l'espérance renaît sur la terre [...].[48]
>
> La vieille théogonie des Égyptiens et des Pélasges s'était seulement modifiée et traduite chez les Grecs, parée de noms et d'attributs nouveaux ; [...] Isis, qui n'avait, pour entrer dans le mythe grec, qu'à reprendre son nom d'Io, fille d'Inachus, — le fondateur des mystères d'Eleusis, — repoussait désormais le masque bestial, symbole d'une époque de lutte et de servitude.[49]

33 Isis, d'âge en âge, de culture en culture, passe d'un avatar à l'autre, quittant tour à tour les aspects primitifs correspondant aux âges primitifs de l'humanité. Cet imaginaire trouve sa prolongation dans le rêve du « système d'histoire » dans *Aurélia* :

> Les variations se succédaient à l'infini, la planète s'éclairait peu à peu, des formes divines se dessinaient [...]. Qui donc avait fait ce miracle ? Une déesse rayonnante guidait, dans ces nouveaux avatars, l'évolution rapide des humains.[50]
>
> Chaque région, peuplée de figures radieuses, se colorait, se mouvait, et se fondait tour à tour, et une divinité, toujours la même, rejetait en souriant les masques furtifs de ses diverses incarnations, et se réfugiait enfin insaisissable dans les mystiques splendeurs du ciel d'Asie.[51]

34 Auparavant dans le *Voyage en Orient*, le récit des amours de Polyphile et Polia présentait la même mise en lien du devenir humain et du déploiement de la divinité : « L'étoile de Vénus grandissait comme un soleil magique et versait des rayons dorés sur ces plages désertes, que leurs morts allaient repeupler [...]. Ainsi la sainte aspiration de deux âmes pures rendait pour un instant au monde ses forces déchues et les esprits gardiens de son antique fécondité »[52]. Dans cette série d'extraits, on constate que l'histoire du monde et l'histoire humaine suivent les courbes et infléchissements de l'histoire divine. De la même manière que le christianisme développe sa propre théorie de l'histoire avec sa série de composantes (la création, l'eschatologie du jugement dernier, etc.), les passages de l'œuvre de Nerval cités plus haut relèvent de ce que l'on pourrait qualifier d'ébauches d'une théorie isiaque de l'histoire. Celle-ci, puisant dans les représentations ésotériques, illuministes, intègre la révélation messianique du christianisme, tout en l'insérant dans un cadre spirituel plus large et plus ancien.

35 Pour prolonger la présente recherche, il conviendrait de montrer en quoi cet imaginaire isiaque permet l'introduction de cette perspective diachronique, historique, dans une métaphysique néo-platonicienne d'élan vers l'unité, de percée des voiles pour atteindre à la réalité intelligible, l'histoire devenant une forme d'épopée spirituelle, de dévoilement de la réalité supérieure, de la nature naturante. La théorie de l'histoire qui se dessine alors se situe aux confluents d'une eschatologie chrétienne, d'une philosophie de la

nature et d'une philosophie de l'histoire (on pense notamment à l'avènement de l'esprit dans la philosophie hégélienne).

36 Aussi, dans le but de traiter entièrement la manière dont l'imaginaire alexandrin travaille la pensée de Nerval, il aurait aussi fallu montrer en quoi le syncrétisme nervalien se nourrit du sens qu'il projette sur le syncrétisme alexandrin, et montrer dans quelle mesure l'universalisme religieux qu'on prête aux néo-platoniciens antiques et qui se développe également à l'aube de la Renaissance en Italie étaye la spiritualité de Nerval, lui fournissant une assise antique perçue comme sacrée et liée aux origines du savoir révélé. Pour l'heure, nous mettons un terme provisoire à ces questions en citant ce passage du *Voyage en Orient* :

> — Avec ce système, dis-je, il est possible d'expliquer matériellement toutes les religions. Mais qu'y gagnerons-nous ?
> — Rien. Nous venons seulement de passer deux heures en causant d'origines et d'histoire. Maintenant le soir vient, il s'agit de chercher un gîte.[53]

NOTES

1. G. de Nerval, *Voyage en Orient*, dans *Œuvres complètes*, éd. Jean Guillaume et Claude Pichois, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1984, p. 465-466 et *Cagliostro*, p. 1122.

2. Nerval se fonde sur le message dissimulé par Colonna, et révélé par Charles Nodier : « [...] l'auteur a signé son nom et son amour en employant en tête de chaque chapitre un certain nombre de lettres choisies pour former la légende suivante : "*Poliam frater Franciscus Columna peramavit*"* / *"Le frère Francesco Colonna a aimé tendrement Polia" », *Voyage en Orient*, cit., p. 239.

3. G. de Nerval, *Jacques Cazotte* et *Quintus Aucler*, *Les Illuminés*, dans *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 1075-1118 et p. 1135-1162.

4. « *L'Âne d'or* servit longtemps de thème aux théories symboliques des philosophes alexandrins ; les chrétiens eux-mêmes respectaient ce livre, et saint Augustin le cite avec déférence comme l'expression poétisée d'un symbole religieux. », G. de Nerval, *Jacques Cazotte*, cit., p. 1083.

5. Premier titre du sonnet « Artémis » ; voir G. de Nerval, *Les Chimères*, *Les Filles du feu*, dans *Œuvres complètes*, cit., t. III, 1993, p. 648 et 1281.

6. Id., *Angélique*, *Les Filles du feu*, cit., p. 464.

7. Id., *Voyage en Orient*, cit., p. 237.

8. Id., *Aurélia*, *Les Filles du feu*, cit., p. 740.

9. *Ibidem*, p. 711.

10. Id., *Isis*, *Les Filles du feu*, cit., p. 621.

11. Id., *Voyage en Orient*, cit., p. 476.

12. Version primitive du *Voyage en Orient*, cit., p. 1444.

13. Id., *Angélique*, cit., p. 465.

14. Id., *Quintus Aucler*, cit., p. 1160.

15. Id., *Cagliostro*, cit., p. 1122.

16. *Ibidem*, p. 1123.

17. Article « néo-pythagorisme », *Grand dictionnaire universel du xix^e siècle : Français, historique, géographique, mythologique, bibliographique…* [Paris, 1866-1876], dir. Pierre Larousse, Genève, Slatkine, t. XI, 2nde partie, 1982, p. 921.
18. Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, Joubert, 1845, p. 137.
19. Émile Saisset, « *Histoire de l'école d'Alexandrie*, par M. Jules Simon », *Revue des Deux Mondes*, juillet 1844, t. VII (nouvelle série), p. 798.
20. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de gens de lettres ; mis en ordre et publié par M. Diderot et quant à la partie mathématiques par M. d'Alembert, Paris, Briasson, 1751-1772. L'article présentement cité étant attribué à Diderot, nous citons l'édition chronologique de ses œuvres : Denis Diderot, *Œuvres Complètes*, éd. Roger Lewinter, Paris, Le club français du livre, 1969. Ici, « Éclectisme », *Opinions des anciens philosophes*, t. XIV, p. 99, Diderot souligne.
21. G. de Nerval, *Isis*, cit., p. 621.
22. Id., *Voyage en Orient*, cit., p. 515.
23. Id., *Aurélia*, cit., p. 734.
24. Id., *Sylvie*, cit., p. 552.
25. Id., *Angélique*, cit., p. 477.
26. Id., *Jacques Cazotte*, cit., p. 1086.
27. Ces analyses sont le reflet de la lecture de deux articles de Jean-Nicolas Illouz : « Nerval, poète renaissant », *Littérature*, n° 158, juin 2010, p. 5-19, et « Les religions de Nerval », dans Jacques Neefs (dir.), *Savoirs en récits*, t. II, *Éclats de savoir : Balzac, Nerval, Flaubert, Verne, les Goncourt*, PUV, « Manuscrits modernes », 2010, p. 49-69.
28. G. de Nerval, *La Bibliothèque de mon oncle*, *Les Illuminés*, cit., p. 885-886, et *Aurélia*, cit., p. 730-731 et 743.
29. « Ils m'ont plongé trois fois dans les eaux du Cocyte », « Antéros », *Les Chimères*, cit., p. 647.
30. « Un seul pouvait au monde expliquer ce mystère : / — Celui qui donna l'âme aux enfants du limon. », « Le Christ aux Oliviers », *Les Chimères*, cit., p. 647.
31. É. Saisset, « *Histoire de l'école d'Alexandrie*, par M. Jules Simon », *op. cit.*, p. 786-787.
32. Jacques Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines*, Paris, Hachette, 1840-1844 ; Étienne Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, Ladrange, 1846-1851 ; J. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, *op. cit.*
33. Article « néo-platonisme », *Grand Dictionnaire Universel du xix^e siècle*, cit., t. XI, 2nde partie, p. 920.
34. Article « Alexandrie. - Philosophie alexandrine », *Grand Dictionnaire Universel du xix^e siècle*, cit., t. I, 1re partie, p. 194.
35. G. de Nerval, *Sylvie*, cit., p. 538.
36. De mai 1846 à octobre 1847.
37. J. Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines*, cit., p. IV.
38. É. Saisset, « *Histoire de l'école d'Alexandrie*, par M. Jules Simon », cit., p. 784-785.
39. G. de Nerval, *Les Confidences de Nicolas*, *Les Illuminés*, cit., p. 1049.
40. Id., *Isis*, cit., p. 621.
41. Id., *Sylvie*, cit., p. 538.
42. Id., *Quintus Aucler*, cit., p. 1159.
43. Id., *Voyage en Orient*, cit., p. 238.
44. Id., *Aurélia*, cit., p. 724.
45. Id., *Quintus Aucler*, cit., p. 1161.
46. Id., *Les Confidences de Nicolas*, cit., p. 1049.
47. Id., *Quintus Aucler*, cit., p. 1160.
48. Id., *Isis*, cit., p. 622-623.
49. *Ibidem*, p. 622.

50. Id., *Aurélia*, cit., p. 712.
51. *Ibidem*, p. 700.
52. Id., *Voyage en Orient*, cit., p. 239.
53. *Ibidem*, p. 395.

RÉSUMÉS

L'objectif de la présente étude est d'explorer la topographie d'un aspect de la pensée nervalienne, en tentant de reconstituer la conception de l'histoire de la culture européenne chez l'auteur, dans la perspective spécifique de la transmission des savoirs de période en période historique. La place de l'imaginaire alexandrin au sein de cette conception, ainsi que son influence sur les méditations religieuses de Nerval, y sont notamment abordées de manière détaillée.

INDEX

Mots-clés : Nerval (Gérard de), imaginaire, platonisme, Alexandrie, romantisme