

## « TOUT EST ARRANGÉ D'APRÈS LE NOMBRE », OU LES CODES ÉSOTÉRIQUES DE ZAMIATINE

LEONID HELLER

« Tout est arrangé d'après le nombre »  
(Sentence attribuée à Pythagore)

### I

Evguéni Zamiatine a légué à la postérité une œuvre qui suscite des débats. Moins passionnés aujourd'hui qu'avant la fin du régime soviétique et le retour de l'écrivain dans son pays, les débats se poursuivent néanmoins car son écriture, complexe et paradoxale, continue à interpellier le lecteur et plus encore l'historien de la littérature. Jacques Catteau en rend bien compte lorsqu'il qualifie Zamiatine de « vivant lieu géométrique de toutes les virtualités de son époque » (CATTEAU 1971).

Le présent article reprend le fil d'une recherche interrompue depuis plusieurs années. L'objectif en était d'établir à partir de l'œuvre de Zamiatine ce qu'on pourrait nommer le « paradigme » du modernisme russe (ce dernier terme se référant pour nous à la période grossièrement comprise entre les années 1880 et 1940, entre le déclin du réalisme et la victoire du réalisme socialiste). Les analyses du « Récit du plus important » et de *Nous autres*, confrontées aux lectures d'autres œuvres et auteurs, nous ont permis de dégager, interrelié avec d'autres composantes en un réseau à plusieurs niveaux, le phénomène composite et contradictoire du *scientisme*. Celui-ci se manifeste par un intérêt très vif pour la révolution en train de se faire dans la science et en même temps, pour les savoirs séculaires véhiculés par la tradition et étudiés au sein de moult asso-

ciations plus ou moins secrètes. Nous avons constaté que sous les évocations permanentes de la science moderne, l'époque tout entière résonne des thèmes *ésotériques* dont l'écho persiste jusqu'aux années du réalisme socialiste jdanovien avant de revenir, amplifié, avec l'affaiblissement et la chute du régime (HELLER L. 1986, 1994, 1996).

Telle est par exemple la mythologie développée par Zamiatine et par ses autres contemporains (Viatcheslav Ivanov, Pavel Florenski, Maxime Gorki, etc.) qui convoque le concept scientifique de l'énergie et la deuxième loi de la thermodynamique, celle qui postule la dissipation irréversible de la chaleur, pour imaginer une résistance titanesque contre l'emprise glaciale de l'Entropie universelle. Cette vision « dialectique » (plus exactement, manichéenne ou gnostique) du combat cosmique entre les forces de l'Énergie et de l'Entropie offre une prise pour toutes sortes de spéculations millénaristes et mystiques.

Il en est de même en ce qui concerne la théorie de l'évolution ou encore ce renouveau de la passion pour le nombre, sa théorie et sa philosophie, qui est visible tout autant chez les adeptes des savoirs anciens que dans les recherches scientifiques les plus pointues. Bertrand Russell parle alors du pythagorisme qui gagne la logique et les mathématiques nouvelles (GHYKA 1971 : 8) – de ce pythagorisme qui, au même moment, s'affirme avec force dans l'œuvre poétique et prophétique d'un Khlebnikov.

Si bien que, dans la modernité de l'entre-deux-siècles, le rationalisme de la science et la quête de l'ordre secret du monde s'opposent sans s'exclure et parfois se complètent.

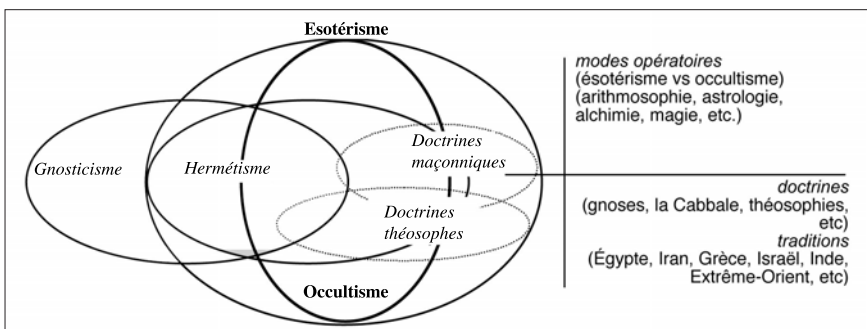
Nous profitons de l'occasion qui nous est ici offerte – les éditeurs de ce volume, et en premier lieu Mme Irina Ivanova qui a suggéré le sujet de cet exercice imposé, ont toute notre reconnaissance –, pour dénouer quelques paradoxes de l'écriture zamiatinienne et pour mieux asseoir notre réflexion sur le plan de la méthode.

Nous ne sommes bien entendu pas les seuls à reconnaître le poids de la composante ésotériste chez les modernes. La science académique a fini par s'intéresser sérieusement à la « culture occulte » en Russie, ce dont témoignent des colloques organisés sur ce thème, de nombreux articles et des ouvrages importants parus depuis quelques années (ROSENTHAL 1993, 1997 ; CARLSON 1993 ; LEIGHTON 1994 ; WOLF 1998 ; ETKIND 1998 ; BOGOMOLOV 1996, 1999 ; SERKOV 1997, 2001 ; SZILARD 2002, 2003 ; etc.).

Situation habituelle, la prolifération d'études sur un sujet fait entrer dans le circuit scientifique un matériau nouveau et rend

visibles certains de ses côtés tout en délaissant d'autres. Typiquement, l'encyclopédie Brockhaus-Efron, une remarquable porte d'accès vers les connaissances du XIX<sup>e</sup> siècle, regroupe toute l'information sur notre sujet dans les articles « Alchimie » et « Hermès Trismégiste » ; aujourd'hui, les dénominations se multiplient. Une mise au point périodique est utile pour donner ou redonner un sens précis aux termes employés, pour réarranger les données et mettre en relief de nouveaux détails.

Dès lors qu'il s'agit d'un domaine aussi vaste et complexe que les enseignements traditionnels et les pratiques qui leur sont liées, les termes sont facilement – et parfois à dessein – brouillés ; la différence est mal perçue (ou niée, ou minimisée) entre l'ésotérisme, l'occultisme, l'hermétisme, la Cabbale, les Rose-Croix, la théosophie, etc. Nous avons jadis proposé un schéma qui illustre la différenciation du domaine à étudier ; nous nous permettons de le reprendre ici en ajoutant quelques précisions (fig. 1).



Deux axes organisent ce foisonnement : celui des modes opératoires et celui des doctrines et des traditions. Le premier permet de séparer les démarches contemplatives et didactiques de celles qui visent la modification des choses et des événements – nous reprenons la distinction de René Guénon entre l'ésotérisme « pessimiste » qui ne cherche qu'à comprendre les mystères de la Création et l'occultisme, optimiste et activiste, qui croit pouvoir améliorer le monde et l'homme (ELIADE 1978 : 89-92). Le second axe sert à répartir les courants, ordres et associations selon leur origines, appartenances ou affiliations culturelles, authentiques ou déclarées.

Sur un terrain ainsi balisé, on peut suivre les influences et les échanges, repérer les corps d'enseignements particuliers, les lignes de vie de différents courants, les mouvements d'alliances et des *topoi*, motifs, thèmes qui circulent entre ceux-ci et qui s'installent, par-delà leurs limites, dans l'espace exotérique.

On y voit les relations entre les notions les plus utilisées, l'*ésotérisme* : la part du savoir mystique que toute religion ou croyance réserve aux initiés (sur notre schéma, l'espace gnostique n'entre pas entièrement dans celui de l'ésotérisme car ses courants, tel le manichéisme, pouvaient être des religions dotées de leur versant exotérique) ; l'*hermétisme* : la tradition savante gréco-égyptienne qui se réclame du *Corpus Hermeticum* (enrichie à la Renaissance par la Cabbale) ; le *gnosticisme* : les systèmes d'explication de l'Univers élaborés par les hérésiarques des II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles et transmis jusqu'à notre époque par divers courants et sectes ; l'*occultisme* : les arts (l'alchimie, diverses magies), développés par les adeptes des savoirs secrets, qui mettent en pratique ces derniers et s'assurent l'appui des forces surnaturelles. Les phénomènes que ces notions recouvrent ont tous une longue histoire ; ils ont souvent évolué en parallèle et sont devenus inextricablement mêlés. Il convient néanmoins de se souvenir qu'ils correspondent à des attitudes et à des habitudes de pensée différentes. Parmi eux, le qualificatif *ésotérique* semble être le moins lié à des circonstances définies et est donc le plus large ; on l'utilisera par la suite comme générique (de préférence à *hermétique*, *occultiste* ou *gnostique* qui ont la faveur d'autres chercheurs).

C'est dans ce sens général que nous entendons les « codes ésotériques » que nous percevons dans l'œuvre de Zamiatine et dont il sera question plus loin.

Nous faisons ces précautions par un souci de précision terminologique. En outre, nous avons la conviction que les confusions de termes sont révélatrices d'un discours – conscient ou non – qu'il appartient au chercheur d'examiner.

Nous trouvons, par exemple, dans un ouvrage fort intéressant sur la théosophie en Russie, l'avis d'un contemporain critique qui voit celle-ci comme faisant partie d'un mouvement maçonnique plus vaste. Le commentaire fait savoir que l'affirmation n'est pas aussi « absurde » qu'il peut sembler car différents personnages du mouvement théosophe appartenaient en même temps à des loges maçonniques (CARLSON 1993 : 138-139). Rien cependant n'est dit sur la rhétorique que l'on peut soupçonner de sous-tendre une telle assimilation : inclure la théosophie dans la franc-maçonnerie sert à occulter ses attaches orientales, à reparler des influences néfastes de l'Occident et, pourquoi pas, du « complot judéo-maçonnique » mondial, l'épouvantail de l'époque. L'amalgame qui décale les notions et leurs étendues profite à un discours politique. Sans dévoiler celui-ci, on ne saisit que la surface des débats et des textes.

Il est clair que l'étude de tous ces phénomènes enchevêtrés sera différente pour l'historien des idées, l'historien des mœurs et des mentalités, l'historien tout court ou le chercheur en histoire littéraire. Ce dernier s'intéresse aux doctrines ésotériques (tout comme philosophiques ou scientifiques) pour autant qu'il en tire une meilleure compréhension des textes littéraires et de leurs interactions avec différents contextes dans lesquels ils fonctionnent.

Le constat vaut pour l'histoire événementielle, sociologique ou biographique. Il est passionnant de reconstituer un milieu artistique, suivre les relations associatives et personnelles qui s'y créent sous les influences et avec les desseins ésotériques. Mais la connaissance de ces alliances n'éclaire pas vraiment les mécanismes textuels internes, même si nous savons identifier les prototypes, les référents extra-textuels ou autres facteurs de leur genèse. À l'inverse, l'apparition de thèmes ésotériques sous la plume d'un auteur nous renseigne assez peu sur leur provenance et l'usage qui en est fait dans le texte. On s'étonne, par exemple, de voir de tels thèmes surgir chez les auteurs bolchéviques, un Gorki, un Lounatcharski, même un Trotski, matérialistes censés être imperméables au mysticisme ou à la recherche métaphysique. C'est oublier le lien étroit qui existe entre la tradition ésotérique, l'utopie radicale et la révolution ; les clichés anti-maçonniques toujours vivaces ne doivent pas nous empêcher de s'en souvenir. La question incrédule « ... existe-t-il quelque chose de commun entre le bolchevisme et les forces occultes ? » (FEDOROVSKI 1996 : 164) est bien rhétorique. Faut-il rappeler le maître révolutionnaire Philippe Buonarroti, compagnon de Babeuf, ou le maître socialiste Fourier, classés parmi les « maîtres de l'occultisme » (NATAF 1989), ou encore le prophète du néo-occultisme Eliphas Lévi qui s'est d'abord, dans sa *Bible de la liberté*, fait le chantre du communisme (ALEXANDRIAN 1994 : 97) ? Déjà Norman Cohn et, plus tard, Alain Besançon et Michel Heller ont montré la continuité entre les doctrines millénaristes et l'idéologie marxiste-léniniste, la foi pythagoricienne dans les pouvoirs du nombre et la magie des chiffres soviétique, les pratiques des ordres secrets et des organisations de révolutionnaires professionnels (COHN 1970 ; BESANÇON 1977 ; HELLER M. 1985). Le lien n'est pas rompu aujourd'hui, à preuve ce site sur Internet qui se propose comme objectif de raviver les anciennes traditions spirituelles par le matérialisme historique et qui exalte la révolution sociale (*Gnostics*).

Un lien plus fort encore existe entre la tradition ésotérique et celle de l'utopie moderne. Les spécialistes discutent de la force de

l'impact que l'hermétisme eut sur le tableau idéal de Thomas More, mais non de l'impact lui-même (YATES 1991 : 185-186 ; SCHUMAKER 1972 : 237). La chose est indiscutable dans le cas d'un Andreae, auteur supposé des premiers manifestes rosicruciens et en même temps, de la grande utopie *Christianopolis*, ou dans celui d'un Campanella, dont *La Cité du Soleil* a exercé une influence profonde sur tout l'imaginaire bolchevique, à commencer par Lénine (c'est la lecture de Campanella qui lui inspire son « plan de la propagande monumentale »). Entre l'utopie et une partie de l'héritage ésotérique, il existe une profonde affinité qui repose sur la certitude de la plasticité et de la perfectibilité du monde et sur le principe que la cosmologie d'aujourd'hui appelle « anthropique », l'idée que le Cosmos tout entier se reflète dans le microcosme, l'homme, qui devient par là une force capable d'agir à l'échelle universelle.

Enfin, le discours révolutionnaire qui clame la transformation de l'homme et du monde, affichant les traces de sa dette envers l'utopie, porte également celles d'une proximité avec la tradition ésotérique. Un thème issu de la dernière n'indique en fin de compte avec certitude que les attaches avec la première.

Si bien que la plus grande prudence s'impose à l'historien de la littérature qui s'intéresse à l'ésotérisme. Il doit examiner les œuvres sous le jour dia- et synchronique, contextuel et intertextuel, générique et génétique, mais aussi interroger les fonctions de l'*esoterica* rencontrée dans les textes, son inscription dans les structures de ces derniers, en somme, sur sa pertinence poétique.

## II

C'est ici, les précautions étant prises et l'arrière-fond problématique esquissé, que nous revenons à Evguéni Zamiatine. *Nous autres* (1921), tableau d'un État Unique futur qui assure à ses citoyens – les « numéros » désignés par des combinaisons de lettres et de chiffres – des rations égales d'un bonheur mathématiquement calculé, est une œuvre qui revêt pour l'historien une importance particulière, tant les virtualités poétiques de l'époque s'y trouvent concentrées, de même que la manière de son auteur, ses procédés, ses thèmes, ses influences. Les polémiques autour de Zamiatine mentionnées au début de cet article concernent dans leur majorité justement l'évaluation et la lecture de ce roman : est-il abstraction imaginaire ou modèle d'une réalité, critique du système soviétique ou du capitalisme, anti- ou anti-anti-utopique, actuel pour nous ou

dépassé à cause de son parti pris politique, impressionniste ou symboliste, expressionniste ou constructiviste, etc.

Pour notre réflexion, limitons-nous à ce constat : au niveau idéologique, *Nous autres* est une analyse critique de l'idéal collectiviste, de la conception du pouvoir réalisée par les bolcheviks et du culte de la raison technologique qui caractérise le monde moderne, capitaliste autant que communiste. C'est par ces trois canaux que les sujets ésotériques pénètrent le roman, conditionnés par son maniement de la tradition utopique (et de l'anticipation futurologique), et par sa représentation de la réalité bien utopiste des années post-révolutionnaires.

Mais des questions se posent : suffit-il d'expliquer les jeux ésotériques du roman – si tant est qu'on les y trouve, l'hypothèse que nous posons comme vraie au vu des travaux précédents –, par ses jeux avec l'utopie inversée ? Est-ce à dire que l'ésotérisme fait objet d'une présentation ironique ou critique en tant que partie intégrante d'autres cibles de l'attaque ? Est-il au contraire utilisé comme un instrument de la critique ? Appartient-il en propre à l'écriture zamiatinienne, restant en quelque sorte neutre par rapport aux objectifs polémiques du roman ?

Les études que nous connaissons insistent sur le rôle capital joué dans *Nous autres* par une multitude de symboles mathématiques.

Dans un article pénétrant, Nikita Struve analyse la signification de quelques-uns de ces chiffres (avant tout, le nombre 13 qui se cache ou apparaît ouvertement dans les noms des personnages en les reliant entre eux) ; dans de tels procédés, il voit un trait important de l'écriture symbolique de Zamiatine (STRUVE 1986). Thomas Lahusen, Elena Maksimova et Edna Andrews ont consacré un livre à l'étude de ce qu'ils appellent le « texte numérique » du roman, une série de notations avec leurs aspects graphique, verbal et proprement mathématique. Elles fonctionnent comme autant d'indices qui renvoient aux personnages, à la topographie, à la temporalité du roman, en entrant dans une synthèse que représente l'œuvre, en accord avec les énoncés théoriques de l'auteur, promoteur du « synthétisme » artistique (LAHUSEN *et al.* 1994).

Nous rejoignons sur beaucoup de points ces travaux, ou d'autres qui touchent à la symbolique mathématique de *Nous autres* (récemment, VORONIN 2000). Or, même si les implications pythagoriciennes ou hermétiques de certains symboles y sont entrevues, elles restent comme en marge du texte. Les sens ésotériques n'en ont pas davantage été approfondis par les spécialistes : Sergueï

Slobodniouk, qui inclut un chapitre sur *Nous autres* dans son livre sur le gnosticisme de l'Âge d'Argent, n'en développe que peu de thèmes, outre l'évidente dichotomie manichéenne et anti-chrétienne entre le Bien et le Mal. Bernice Glatzer Rosenthal évoque à propos de *Nous autres* la guématrie, science cabbalistique des lettres et des nombres, sans explorer le texte (SLOBODNJUK 1996 : 148-152 ; ROSENTHAL 1997 : 25). Finalement, les questions posées plus haut sur la pertinence poétique ni même celle sur les effets de l'ésotérisme dans le roman ne reçoivent qu'un début de réponse.

Cherchons à avancer un peu au sein de trois problématiques distinctes : (1) quelle est la position de l'écrivain par rapport à l'ésotérisme ; (2) quelles références sont à relever qui attestent de l'ancrage du texte dans la littérature liée à l'ésotérisme ; (3) quel rôle jouent dans la dynamique du texte les procédés qui renvoient à l'ésotérisme.

Sans une recherche dans les archives, il nous est difficile d'avoir un avis bien documenté sur le premier point. Zamiatine fréquente le milieu où règne la mode ésotériste, celle des sociétés secrètes, des rites occultes, des savoirs symboliques. Il fréquente les francs-maçons : le peintre Boris Grigoriev (SERKOV 2001 : 272) et surtout Mikhaïl Ossorguine, un chef de file de la maçonnerie russe, sont ses amis intimes. Après son arrivée à Paris, il a une soirée d'auteur dans la salle du Grand Orient de France ; mais on en parle comme d'un invité « profane » (SERKOV 1997 : 179) et il ne figure pas dans le répertoire des maçons russes compilé par Andreï Serkov.

Il connaît certains livres populaires à l'époque. Il cite *La Chronique de l'akasha* de Rudolph Steiner, à l'évidence en connaissance de cause, en faisant en 1921 un compte rendu très ironique du roman d'Alexis Tolstoï *Aelita* (ZAMJATIN 1988 : 420).

Une autre piste est plus prometteuse. Lors de son séjour en Angleterre, en 1916, Zamiatine demande à sa femme de lui envoyer, parmi d'autres nouvelles parutions, *Entretiens avec un diable*, un livre de « contes occultes » de Pëtr D. Ouspenski. Il doit être intéressé par l'auteur ou le sujet, car il réitère sa demande (BUČINA, LJUBIMOVA 1997 : 202, 208). Nous n'entrerons pas ici dans l'examen d'analogies possibles entre les écrits de Zamiatine et ceux d'Ouspenski, auteur dont l'importance pour l'avant-garde russe n'est pas à démontrer et dont l'influence était sans doute plus étendue encore ; il faudrait par exemple comparer la stylistique de Nabokov avec celle d'Ouspenski dans ses récits trop peu lus par les historiens de la littérature, *Ivan Osokov* et *Entretiens*. Bornons-nous à remarquer que dans ce dernier livre, Ouspenski regarde d'un œil



très critique les utopies socialistes ainsi que le progrès technologique, se sert du décorum anglais conventionnel et utilise en les pastichant force procédés mélodramatiques : l'attitude très proche de celle de Zamiatine suite à son expérience anglaise.

Poursuivons cette piste en faisant au préalable deux remarques. Quand on parle des influences étrangères dans le domaine de l'ésotérisme en Russie, on entend essentiellement les courants symbolistes français (BOGOMOLOV 1999 : 5, 23). Or, le « retour de l'occulte » dans la littérature et dans les arts du modernisme (STOCKHAMMER 2000 ; GRIMSTAD 2001) est un phénomène international ; et l'ésotérisme anglo-saxon y joue un rôle très important. Zamiatine offre un excellent exemple de la sensibilité des lettres russes à son rayonnement. Notre deuxième remarque concerne la recherche des sources d'une œuvre aussi complexe et aussi construite que *Nous autres*. Zamiatine travaille beaucoup avec des emprunts ; ceci n'enlève rien à son originalité, bien au contraire. Fin observateur, il sait utiliser les lieux communs de provenances différentes non pas pour compiler ou imiter, mais pour les dynamiser et déconstruire. C'est ce jeu intertextuel qui le rend si caractéristique pour l'époque et si précieux pour l'historien.

En dehors de la tradition russe, de Dostoïevski à Gastev et Maïakovski, il dialogue principalement avec la littérature anglo-saxonne. Beaucoup de sources ont déjà été indiquées : les œuvres de Jerome K. Jerome, de David Maclean Parry, avant tout de H. G. Wells. Nous proposons d'ajouter à cette liste *Le Grand Dieu Pan*, roman composé en 1894 par Arthur Machen (1863-1947), auteur qui, malgré sa renommée en Angleterre, est resté peu connu en Russie, pourtant très réceptive à ce genre de littérature (on le découvre aujourd'hui : MEJČEN 2002). Ajoutons à titre d'information sur l'inscription dans le contexte fin de siècle, que c'est Aubrey Beardsley, très célèbre en Russie, qui exécuta la couverture et les vignettes de la première édition.

*Le Grand Dieu Pan* occupe une place de choix parmi les très grands romans fantastiques ; son influence va de H. P. Lovecraft à Ira Levine (*Rosemary's Baby*) avec leurs incalculables disciples, aux films d'horreur d'aujourd'hui. Il raconte l'apparition du Diable – sous les traits de Pan le Satyre – dans le monde contemporain et les méfaits de son ambassadrice à Londres, une métropole à la fois ordonnée, policée et menacée par la corruption et le chaos. Son intrigue est simple. Un savant à l'écoute des récentes théories sur la physiologie du cerveau trouve un moyen d'ouvrir la perception humaine aux mondes qui lui sont restés jusqu'ici fermés. Il rêve de

créer un « homme nouveau ». Une jeune fille doit servir de cobaye pour son expérience. Voici comment il en parle avec son ami :

... Le scalpel est indispensable, je suppose. – Oui, une petite incision dans la matière grise ; un insensible réarrangement de quelques cellules ; une altération microscopique qui échapperait à quatre-vingt-dix-neuf bons spécialistes sur cent [...] d'immenses progrès ont été accomplis récemment dans la physiologie du cerveau [...]. Oui, le scalpel est nécessaire, mais songez à ce qu'il va produire - : renverser la muraille des sens et, sans doute pour la première fois depuis que l'homme existe, un esprit va contempler le monde des esprits. Clarke, Mary va voir le Grand Pan. (MACHEN 1963 : 11, 13)

L'expérience ne réussit que trop bien : la fille voit dans l'au-delà, mais elle en perd la raison. « Oui... elle est idiote, irrémédiablement. Mais c'était inévitable, et après tout, elle a vu le Grand Pan. » (MACHEN 1963 : 19)

La situation ressemble à s'y méprendre à la Grande Opération dans *Nous autres*, la grandiloquente rhétorique de la perfectibilité y compris : une minuscule intervention chirurgicale sur le cerveau permet de faire un pas définitif dans l'évolution de l'être humain. Seulement, il y a inversion : chez Machen, l'opération brise les barrières qui empêchent l'imagination de triompher définitivement et l'homme de devenir esprit ; chez Zamiatine, c'est l'imagination qui va être éliminée et l'homme devient machine. Les conséquences dans les deux cas sont identiques : la perte de l'humanité.

La suite du roman raconte le destin effrayant d'une belle femme qui apparaît sous différents noms et déguisements dans la société londonienne, séduit, corrompt, pousse au crime et au suicide. C'est la femme démoniaque des décadents, l'amante du Grand Pan, ou le Diable, qui n'est autre que son père (elle est née de ses amours avec la malheureuse Mary).

Chez Machen, point d'oppositions faciles. La science est dangereuse pour l'homme, la ville est le lieu de la corruption, mais la nature n'est pas plus innocente que la ville : c'est dans les forêts et les champs que survit depuis les temps immémoriaux la race des satyres-démons. Sur les pas de Robert Louis Stevenson dans *Dr Jekyll and Mr Hyde*, Machen élabore le thème de l'ennemi à l'intérieur de soi et lui imprime une tournure biologique inattendue : la montée de l'homme vers les stades supérieures de l'évolution se transforme en une chute vers ses origines bestiales et même (dans le *Récit de la poudre blanche*, 1896) vers les informes et effrayants débuts de la vie elle-même.

On reconnaît là le thème de l'*atavisme*, qui mériterait une étude à part entière tant il est crucial pour l'époque, le pendant du mythe de la dégénérescence, exploité dans la médecine, la biologie, la

sociologie, la psychologie. Il entre dans la littérature russe grâce à la nouvelle « L'Atavisme » publiée par le journaliste N. D. Fedorov (FEDOROV 1899), un des prédécesseurs de *Zamiatine*. Ce motif est central dans *Nous autres* ; et les images du « moi sauvage », poilu et asocial, surgissant des profondeurs pour briser la coquille du « moi » policé, et des hommes qui chevauchent dans la prairie recouverts de poils multicolores font moins penser à Freud qu'à Stevenson et à Machen.

Tirons encore du roman de Machen une tirade du savant chirurgien qui entrevoit le côté « cosmiste » de l'humanité :

... Ce monde, le nôtre, a un assez joli réseau de fils et de câbles télégraphiques. La pensée, d'une vitesse à peine moindre que la sienne propre, y court du levant au couchant, du nord au sud, à travers les flots et les déserts. Mais supposez qu'un électricien s'aperçoive un jour que lui et ses amis ne faisaient jusqu'ici que jouer avec des cailloux qu'ils prenaient pour les fondements du monde ; supposez que cet homme voie des espaces infinis s'ouvrir devant ses courants ; sa parole atteindra le soleil, derrière le soleil, d'autres soleils encore ; et le langage d'autres hommes lui fera écho dans le vaste monde qui environne notre pensée. (MACHEN 1963 : 12-13)

Soulignons qu'il ne s'agit pas ici de voyages intersidéraux, mais bien de la parole qui communiquera avec l'Univers : et la première mission du vaisseau spatial chez *Zamiatine* est justement de porter aux êtres doués de la raison la parole de l'État Unique.

Résumons. Plusieurs thèmes et situations dans *Le Grand Dieu Pan* présentent des analogies avec le roman de *Zamiatine* : la femme-corruptrice associée au Mal ; la science à la fois magnifiée et mise en question ; l'opération chirurgicale sur le cerveau ; le chaos qui menace la ville ; l'atavisme ; le rêve de communication cosmique. Cela semble beaucoup, en tout cas suffisant pour la mise en parallèle. Il n'entre pas dans nos intentions de prouver à tout prix la dette que *Zamiatine* aurait contractée auprès de Machen. Ici il suffit d'indiquer leur proximité.

Il importe pour notre argument que Machen fût membre de l'ordre secret de la *Golden Dawn*, fondé en 1888 et auquel appartenaient, outre les mystiques célèbres MacGregor Mathers, A. E. Waite ou Aleister Crowley, le grand poète William Butler Yeats, Sax Rohmer, auteur des romans sur l'incarnation du « Péril jaune », l'abominable Dr Fu Manchu, Algernon Blackwood, grand auteur de récits d'horreur, etc. Certains disent Stevenson et Bram Stoker, auteur de *Dracula*, liés à cet ordre (DANIELS 1975). Ainsi grâce à Machen, nous trouvons une nouvelle perspective sur la littérature fantastique anglaise. Ajoutons que Rider Haggard, Conan Doyle, Rudyard Kipling ont été francs-maçons, que

G. K. Chesterton et H. G. Wells étaient proches de ce milieu. Mentionnons le maître de toute cette génération d'auteurs, Edward Bulwer Lytton, un Rose-Croix notoire. Cet écrivain ami de Dickens inspire déjà Pouchkine, avec son *Pelham* (1827), avant d'écrire les romans occultes *Zanoni* (1842) et *La Race à venir* (1873), dont l'influence marque les écrits de Mme Blavatski et tout l'enseignement théosophe. Son œuvre multiple exerce un ascendant sur la fiction anglaise et partant, européenne (notamment, sur Fëdor Sologoub : nous préparons un travail sur ce sujet).

Depuis leurs débuts modernes, préromantiques et « gothiques », les genres de l'imaginaire brassent de nombreux thèmes empruntés au patrimoine ésotérique, tandis que la science-fiction, enfant peu légitime de l'utopie, s'occupe à les adapter à l'horizon technologique et scientifique (MORRIS 1992). Nous en avons parlé au début de notre article : le phénomène du *scientisme* est né à l'intersection des horizons ; et ces genres – aventure, bizarre (*weird*), fantastique, science fiction – font partie du terreau généalogique qui nourrit *Nous autres*.

Loin d'être donc marginal dans ce roman, l'ésotérisme l'attache à la situation du moment, à une lignée littéraire, aux tentatives de renouveler l'écriture et de réévaluer le rôle de l'imaginaire.

Afin de remplir notre programme à trois points, il nous reste à voir les éléments ésotériques en action dans le texte. Nous n'adopterons qu'un point d'attaque déjà éprouvé, l'onomastique, et nous éviterons de reprendre les démonstrations qui ont été faites dans d'autres travaux.

### III

Admettons donc qu'il nous faille faire subir à l'onomastique de *Nous autres* un test ésotérique. Sous ce jour, les personnages du roman composent un ensemble très hiérarchisé. Certains, anonymes, n'émergent qu'un instant de la foule des figurants ; d'autres participent à l'action, qualifiés par des termes génériques (docteur, ingénieur, voisin) ou par un détail parlant de leur physique. Six personnages sont dotés de noms.

Nous savons qu'à l'exception probable du Bienfaiteur, tous les « numéros », citoyens de l'État Unique, portent des noms composés d'une lettre et d'une séquence de chiffres. Les lettres jouent le rôle de prénom, les chiffres étant omis lors des échanges informels ou intimes. Dans les noms, les voyelles et les nombres pairs sont réser-

vées aux femmes, les consonnes et les nombres impairs aux hommes.

Cette répartition est conforme aux usages ésotériques. En effet, les nombres pairs y correspondent au principe féminin ; 2 est le nombre de la femme tandis que 3, celui de l'homme. Cinq, le mariage sacré de 2 et 3, forme la base d'un très riche symbolisme avec, au centre, le pentagramme étoilé, image de l'homme-microcosme (Dans les interprétations qui suivent nous tentons de mettre en pratique l'information contenue dans Riffard 1997, Chevalier, Gheerbrant 1982, Ghyka 1971, Gabirol 1988 ; nous ne donnerons des références précises que pour les citations).

D'emblée on s'aperçoit que le nom du héros (et du narrateur), D-503, est éminemment exploitable de ce point de vue : sa partie numérique renvoie à toutes ces significations, au viril, à l'humain, à l'union amoureuse.

Son apparence « masculine » dissimule l'autre aspect de l'humain : l'addition de ses composantes  $5 + 0 + 3$  donne 8, un nombre pair. Cette suite 3-5-8 fait penser à la fameuse série de Fibonacci où chaque terme est la somme des deux précédents et les rapports des termes successifs s'approchent très rapidement du nombre d'or 1,618, définissant depuis l'antiquité la « proportion divine ». Celle-ci reste corrélée avec la symétrie pentagonale, emblématique du savoir des initiés, car « le rapport entre la diagonale du pentagone régulier (côté du pentagramme) et son côté est égal au rapport de la section dorée. » (GHYKA 1971 : 17). Voilà qui renforce dans le nom du héros la saveur pythagoricienne (les analystes des mathématiques de *Nous autres* l'ont depuis longtemps soupçonnée).

Revenons à huit qui, sur le plan plus occulte, rappelle l'*ogdoade*, groupe de quatre paires de jumeaux divins égyptiens ; de la « tradition ogdoadique » se réclame *Aurum Solis*, l'ordre anglais contemporain et concurrent de la Golden Dawn rosicrucienne, qui semble avoir aujourd'hui de nombreuses ramifications (DENNING, PHILLIPS 1991). Ainsi, certaines lectures faisant appel aux procédés de l'isopsephie, fille grecque de la guématria judaïque, science des calculs révélant les secrets du monde, concluent à la correspondance entre le nom de Jésus et le nombre 888.

Plus généralement, le nombre 8 représente dans de nombreuses doctrines l'équilibre cosmique.

S'ajoutant à l'arithmosophie des Pythagoriciens, la guématrie et ses variantes constituent le versant essentiel, opératoire, du savoir ésotérique. Elles nous enseignent que la partie alphabétique des noms dans *Nous autres* doit avoir sa propre signification numé-

rique, que celle-ci possède son symbolisme et que le propre de tous les chiffres est d'entrer en diverses combinaisons. La structure même de ces noms paraît imiter la distinction entre le savoir ouvert et caché : les chiffres se prêtent directement à des calculs, les lettres en revanche demandent à être « traduites » en nombres selon les règles traditionnelles (on peut même voir là une sorte de synthèse entre deux grandes directions de l'ésotérisme, la pythagoricienne qui s'intéresse aux nombres et la kabbalistique qui fait ses études à partir des lettres).

Cette structure ne va pas de soi (les auteurs auxquels on a rapproché Zamiatine, Jerome K. Jerome ou Gastev, introduisent des noms composés tantôt de lettres, tantôt de chiffres, mais pas ensemble). Ailleurs, nous l'avons interprété comme une allusion aux noms d'appareils mécaniques, miracles de la technologie. Octave Mirbeau publie en 1907 un roman à la gloire de l'automobile qu'il décrit comme un être vivant ; sa plaque minéralogique devient un nom propre et le titre du livre *La E-628 F*. On pense aussi aux noms de Zeppelins allemands – L-11, L-16 etc. – qui bombardaient en 1916 Newcastle, le lieu de séjour et de travail de Zamiatine en Angleterre (MYERS 1993). Mais ces lectures n'invalident nullement notre proposition ésotérique. Reprenons notre propos.

La Tradition associe à D – *Daleth*, la quatrième lettre de l'alphabet hébreu – le nombre 4, celui du carré, le tétragramme, l'image même de complétude, de stabilité et d'universalité, image transmise à huit, le quatre redoublé.

Ajouté aux autres chiffres du nom, quatre complète la séquence 3-4-5 qui définit les côtes en progression arithmétique du triangle rectangle de Pythagore, seul de ce type ; les développements de ce triangle combinés aux approximations de la proportion dorée régissent les dimensions de maints édifices sacrés de la civilisation occidentale depuis la pyramide de Chéops (GHYKA 1971 : 23-29).

De son côté, quatre, nombre féminin, 2 au carré, ajoute au nom du héros une connotation bien masculine et en même temps universelle en entrant dans l'équivalent numérique du nom d'Adam (*Aleph* 1 + *Daleth* 4 + *Mem* 40 = 45) ; ce rapprochement entre D-503 et Adam (ainsi qu'entre la situation du roman et le *topos* du Paradis), on le sait, est explicité dans le texte (ZAMJATIN 1989 : 9, 242).

En totalisant les valeurs du nom D-503 (aussi bien 4 + 8 que 3 + 4 + 5), on obtient 12, un autre nombre hautement symbolique ; et lorsqu'on en opère l'habituelle « réduction géométrique » (12 =

1 + 2), on retombe sur le nombre masculin 3 qui clôt la séquence du nom et qui se retrouvera dans celle des autres personnages comme un rappel de leurs relations enchevêtrées. Faut-il s'étonner que 12 « symbolise l'univers dans son déroulement spatio-temporel [et] dans sa complexité interne » (CHEVALIER, GHEERBRANT 1982 : 365) ?

Ainsi, le nom de D-503 apparaît comme un condensé de significations ésotériques.

Une simple question, négligée dans les commentaires que nous connaissons, peut être posée à cet endroit : si l'on trouve du sens à chacun des maillons et à toute la chaîne, pourquoi D s'appelle-t-il plutôt 503 que 530 ou 305 ? Nous n'avons pas de réponse certaine ; notre hypothèse est que, par leur aspect ou leur valeur, ces deux derniers nombres sont proches du nom de I-330, la femme révoltée qui séduit le héros et dont il sera question plus loin ; l'analogie aurait été trop voyante. Il fallait créer une distance entre les noms, afin de rendre opaque leur lien tout en laissant quelques pistes permettant de le découvrir. Aussi, cette distance même devient-elle un indice :  $503 - 330 = 173$ , qui est un nombre premier, tout comme 503 (LAHUSEN *et al.* 1994 : 19-20), et tout comme 413, qui résulte de la différence des noms numériques du héros et de son amante « officialisée », O-90.

Mais faut-il se poser de telles questions ? Le problème est plus sérieux qu'il ne paraît ; il touche la dimension pragmatique du texte, sa relation avec le lecteur. Nous ne croyons pas vraiment que l'espèce de chiffre tel qu'il transparaît dans *Nous autres* lance une dynamique « pré-verbale » en entraînant le lecteur au milieu du drame avant que ce dernier ne soit exposé par le récit (LAHUSEN *et al.* 1994 : 20). Le lecteur va-t-il, en lisant, faire des opérations arithmétiques pour comprendre le récit ? Non sans doute, à la première lecture. Mais les rets alphanumériques sont si serrés qu'il ne peut éviter d'en prendre conscience. Il essaiera de les démêler : le mathématicien assemblera parmi les symboles les allusions au calcul intégral, le féru de l'hermétisme, les combinaisons pythagoriciennes. Mais alors ces symboles tiennent un rôle plus important que le marquage des configurations narratives déjà jouées devant le lecteur. Ils produisent des sens supplémentaires : c'est pourquoi nous pouvons les considérer comme un *code*. Et nous devons déchiffrer ses significations.

Avant de poursuivre, entendons-nous encore sur la matière qui sert à nos observations. Au départ, la guématrie, science pratique des lettres, comme l'ensemble de la Kabbale, concerne l'écriture

hébraïque ; cependant, des transcriptions alphanumériques en grec et en latin, avec leurs particularités, en sont dérivées et sont depuis longtemps utilisées dans différentes méthodes d'exégèse.

Il est admis d'évidence que les noms dans *Nous autres* contiennent des caractères tantôt russes, tantôt latins. En même temps, un consensus s'est établi parmi les commentateurs de considérer le R dans le nom du poète R-13, ami du héros, comme le reflet dans le miroir de « я » russe, le poète devenant ainsi le double du narrateur. La « latinité » de ce caractère ne serait donc pas absolue. On se souvient d'autre part que les lettres I et S font partie de l'alphabet slavon et que le slavon d'Église revendique le statut de langue sacrée à l'égal du grec et de l'hébreu. Son potentiel ésotérique devient peu à peu objet d'exploration : les bibliographies et Internet nous en informent (ZINOV'EV 1991) ; ces tentatives peinent à être reconnues dans le milieu académique. La raison de cette marginalité est facile à trouver : si les ésotéristes russes se sont effectivement peu ou pas référés au slavon, c'est qu'ils s'appliquaient à rejoindre la tradition universelle bien plus ancienne portée par l'hébreu et le grec. Cependant, un grand poète contemporain de Zamiatine n'hésitait pas à exercer ses talents arithmo- et historiosophes sur l'alphabet cyrillique : il s'agit bien entendu de Khlebnikov. Il n'est pas insensé de s'attendre à un jeu semblable de la part de Zamiatine – on assumera donc que pour son texte, au moins une partie des valeurs guématriques peut être découverte à partir du slavon.

Un indice : le narrateur D-503 évite de révéler la partie numérique du nom d'un personnage important pour son histoire, U, en russe : ю –, or parmi les noms du roman, c'est bien la seule lettre à laquelle l'alphabet slavon n'attribue pas de valeur numérique.

Un autre indice : le nom de R-13 en slavon évoque la parole, comme il sied au poète : la lettre cyrillique *P* se dit *Rtsy* et renvoie à la racine de *Retchi*, « dire ». Le nombre du poète, si l'on prend la valeur traditionnelle de R (*P* slavon ou *Ro* grec), qui est 100 (= 1), et qu'on l'ajoute à 4 (1 + 3), donne 5. L'association de R-13 et de D-503 est codée dans la géométrie interpersonnelle du roman et celle-ci se développe sur la base de la symétrie pentagonale.

Qui plus est, si l'on pose qu'un des sens de la lettre R est son tracé inversé, Я, le « Je » russe, on peut faire un pas de plus dans l'interprétation : « je » en slavon se dit *Az*, et c'est aussi le nom de la première lettre de l'alphabet (égale à 1, comme R). Ce qui confirme la relation spéculaire du narrateur et du poète et l'importance de ce dernier dans l'univers du texte.



Depuis toujours, les alphabets cherchent à s'accorder ; en bonne logique, *Daleth*, *Delta*, D latin ou *Dobro* valent tous 4. Mais les voyelles ne sont pas notées en hébreu. Et si nous tenons à slavoniser l'alphabet des noms zamatinien, il faut lire la graphie S comme la lettre *Zelo* et non comme *Slovo* équivalent de S latin ; le nombre de la première est 6, de la seconde 200 (ou 2). Ceci dit, le slavon reprend la plupart de valeurs grecques ; en voici une illustration tirée du roman. En dehors de IO, un autre nom composé d'une lettre seulement y apparaît furtivement, un F cyrillique qui n'a pas de visage : c'est un caractère inscrit sur plusieurs « tickets roses » autorisant les relations sexuelles entre les « numéros » que le narrateur découvre, à côté de tickets avec son propre nom, dans la chambre de la femme qu'il aime (ZAMJATIN 1989 : 37-38, 339-340). On a cru repérer dans ce nom le symbole « f » de la fonction, qui semble manquer à la formule de l'intégrale disséminée dans le texte (LAHUSEN *et al.* 1994 : 62). L'optique pythagoricienne permet de donner une autre et aussi convaincante lecture de cette lettre empruntée au grec :  $\Phi$  ou  $\phi$  (*phi*) est le symbole du nombre d'or (du rapport 5/3 contenu dans le nom du héros) et son nombre en grec et en slavon est  $500 = 5$ , dont le symbolisme et le lien avec le héros-narrateur commencent à nous être bien familiers. C'est sa propre image perdue d'ordre et d'harmonie que D-503 entrevoit au moment où il est en proie à la frénésie des sentiments « sauvages ».

La perspective gréco-slavonne peut donc utilement se superposer à la lecture courante russo - latine. Regardons avec un peu d'attention le personnage déjà mentionné et central pour *Nous autres*, I-330. La lettre I - *i* dénote le nombre imaginaire  $\sqrt{-1}$  dont le rôle clé dans le texte a été analysé maintes fois – prend dans la numérologie latine la valeur 9 qui est reprise dans la partie numérique du nom ( $3 \times 3 = 9$ ). Pour ne pas avoir à y revenir, notons la relation de l'héroïne avec le héros (répétition de 3) aussi bien qu'avec le nom de l'autre femme, O-90 : les trois personnages forment un triangle amoureux. Ce système interréférentiel – partiellement discuté dans les études existantes – est facilement repérable, tout comme le rappel de 3 qui lie en triangle I-330 avec deux hommes D-503 et R-13.

Ajoutons que le symbolisme de la gestation et de l'initiation, propre au nombre 9, est cohérent avec les images de ces femmes tout en les opposant à la troisième, la stérile IO, dont le prénom combine les leurs (I + O) mais reste amputé de ses chiffres patronymiques.

Moins apparente est la caractéristique du nombre 330, qui appartient au domaine pythagoricien des « nombres figurés », repré-

sentés par des points ; ces nombres se regroupent en classes en fonction de la figure qui sert à leur élaboration, triangle, carré etc. 330 est un nombre pentagonal ; le pentagramme se construit à partir de tels nombres. Cela a été remarqué (LAHUSEN *et al.* 1994 : 90), mais interprété seulement comme une référence diabolique (ou plutôt, méphistophélique). Nous soulignons dans le texte l'omniprésence de la géométrie pentagonale : ce pentagramme étoilé qui affleure à différents moments du texte pourrait être une référence discrète au monde de la révolution réelle, dans lequel l'étoile rouge à cinq branches est déjà devenue, au moment où le roman est rédigé, un emblème immédiatement et internationalement reconnaissable.

Soulignons aussi que I-330 contient en elle le 5 de D-503 qui représente d'une certaine manière son image sublimée.

Non moins significatif est le parcours slavon de la lettre I (*Ijé*) dont le nombre est 10, la Pentade redoublée, le nombre parfait des Pythagoriciens qui forme la fameuse *Tétraktys*, la somme  $1 + 2 + 3 + 4$ .

En prenant la valeur guématrique de  $10 = 1$ , le calcul du nom de l'héroïne donne le total de 7 ( $[10 = 1] + 3 + 3$ ), un symbole des plus sacrés, nombre des Cieux et de la virginité qui précède toute chose. Un symbolisme de la virginité pour la séductrice I-330 dont la sexualité torrentielle détonne tellement – comme la musique de Scriabine – sur le fond de l'innocente monotonie procréatrice de l'utopie ? Pourquoi pas, s'il s'agit de dire à la fois la pureté de l'héroïne et son élan vers le haut ? Hippocrate disait : « Le nombre sept, par ses vertus cachées [...], dispense vie et mouvement ; il influence jusqu'aux êtres célestes » (CHEVALIER, GHEERBRANT 1982 : 861). L'énergie qui combat la corruption entropique de l'Univers se concentre dans ce personnage.

La lettre *Ijé* et sa valeur correspondent à *Iota* grecque et à *Yod* hébreu. Or ce dernier est la première lettre (et le signe) du tétragramme du nom divin YHWH ou Yahvé. Latinisé par les maçons et les Rosicruciens, *Yod* devient *G* qui figure au centre de leurs multiples emblèmes (et suggère *Gnose* ou *God* dans la tradition anglaise). Associer I-330 à ce symbole nous rapproche donc de la tradition gnostique et de ses divinités féminines (on a souvent cherché à voir dans l'héroïne du roman soit Ève, soit Lilith, une Ève « inversée » et maléfique). Sans entrer plus avant dans cette discussion, disons que I-330 détient un pouvoir, autant destructeur que créateur, qui semble avoir peu de limites et qui lui confère une position exceptionnelle parmi les personnages.

On s'en souvient, ceux qui portent un nom sont au nombre de six ; ils ont tous d'importantes fonctions dramatiques et se trouvent tous attachés à I-330 par un réseau où abondent des triangles. Lorsqu'on tente de représenter graphiquement ce réseau, on aboutit à un diagramme curieux. Disposons les personnages en commençant par le premier triangle, avec I-330 à son sommet (conformément à son numéro :  $10 = 1$ ). Aux autres pointes du triangle, aux points 2 et 3, plaçons la femme qui deviendra mère, O-90, et l'Adam du roman, le narrateur. La base pour un autre triangle est ainsi formée, dont le troisième sommet, et le point 5 du diagramme, prendra R-13. Ajoutons-y un triangle irrégulier qui relie I-330, le narrateur et la femme surveillante IO. Cette dernière représente l'inébranlable en apparence ordre utopiste ; on la mettra à la position 4 (si l'on se facilitait le travail en assimilant la lettre IO à Y grec, sa valeur guématrique serait 4). Complétons le schéma avec S-4711 qui peut occuper soit la place 4 déjà prise (la somme de ses chiffres donne 13, c'est-à-dire  $1 + 3$ , encore des chiffres d'associations multiples (STRUVE 1986), soit la place 6 selon la valeur de S-Zelo (fig.2).

On s'aperçoit qu'ainsi disposés, les personnages occupent des points nodaux qui s'arrangent facilement en Hexade pythagoricienne, le troisième de cette série des « nombres figurés » (représentés par des points) triangulaires dont le quatrième, et le plus parfait, est la *Tétraktys*. Celle-ci (fig.3) fonctionne alors comme un tableau ouvert qui invite à essayer d'y inclure d'autres personnages (le docteur, le messager, etc.) liés à I-330 qui domine l'arrangement. Cette matrice s'avère sinon révélatrice, du moins utile pour mettre en lumière et examiner les relations entre les personnages.

Curieusement, avec l'arrangement que nous proposons (d'autres sont sans doute possibles), R-13, le poète et le miroir du narrateur, le « Je », se retrouve au centre de la figure symbolisant le monde (de l'écriture).

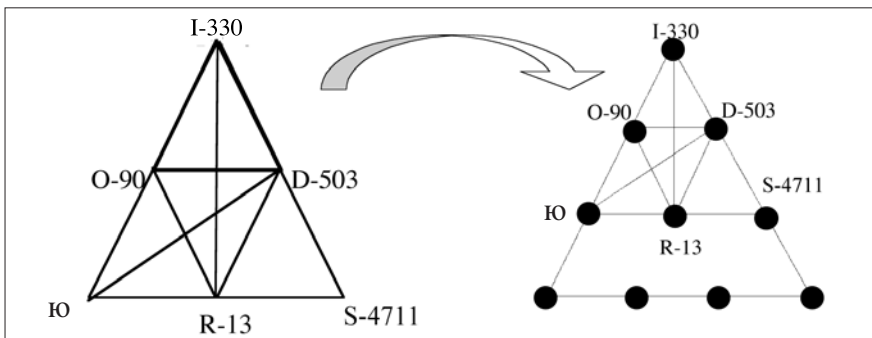


Fig. 2. L'Hexade des relations entre les personnages

Fig. 3. Développement de l'Hexade en Tétraktys

Curieusement encore, la guématrie slavonne du Bienfaiteur, après la réduction, aboutit au nombre 11 qui le rejette hors de la *Tétraktys* ; c'est « le signe de l'excès », une rupture de la plénitude de dix, une détérioration, « une faille dans l'univers » (CHEVALIER, GHEERBRANT 1982 : 704). L'équivalent hébraïque de ce calcul, qui élimine les voyelles à l'exception d'*aleph*, donne également 11. Et, avec les alphabets grec (en remplaçant le *Iat'* slavon par *Eta*) et latin (qui ignore cette distinction), nous obtenons le même 12, nombre du monde total, mais divisible et complexe <sup>1</sup>. Faut-il commenter ce vacillement que l'on peut lire comme une allégorie chiffrée des contradictions de l'utopie en crise ?

Notons que l'addition guématrique des valeurs de tous les noms  $(5 + 3) + (3 + 3) + 9 + (1 + 3) + (4 + 7 + 1 + 1)$  donne la somme de 40, nombre souvent présent dans le texte et qui définit sa composition : la quarantième note dans le journal de D-503 est aussi la dernière. Le nombre 40 est celui « de l'attente, de la préparation, de l'épreuve ou du châtiment » (CHEVALIER, GHEERBRANT 1982 : 792) : un beau résumé de la trame dramatique de *Nous autres*.

Arrêtons-nous là dans ce parcours qui est sans fin comme est sans fin toute lecture symbolique. Nous ne pouvons espérer épuiser le sujet.

De plus, nous nourrissons de sérieux doutes sur nos compétences en la matière. La guématrie offre soixante-dix méthodes de calcul et il existe bien d'autres disciplines herméneutiques, la notarque qui utilise les lettres caractéristiques (initiales, finales etc.) en tant qu'abréviations des termes à découvrir, la thémourie qui substitue une lettre pour une autre selon une règle adoptée, etc. Laissons le décodage exhaustif aux amateurs.

Car rien que pour l'analyse onomastique, pour prétendre à une certaine rigueur dans l'analyse, il faudrait mettre en évidence, pour chacun des noms, la signification : (a) de la partie alphabétique ; (b) de sa valeur numérique ; (c) de la partie numérique isolée ; (d) des combinaisons de sa valeur avec celles des lettres ; (e) des possibilités combinatoires de ces données avec celles obtenues pour tous les personnages, en vue de les rapprocher dans le cadre d'un symbolisme cohérent. Nous n'avons que brièvement abordé chaque

---

1. *Blagodetel* en slavon : *buki* 0 + *ljudie* 30 + *az* 1 + *glagoli* 3 + *on* 70 + *dobro* 4 + *jat'* 0 + *tverdo* 300 + *est* 5 + *ljudie* 30 = 443 = 11 ; en hébreu : *bet* 2 + *lamed* 30 + *alef* 1 + *gimel* 3 + *daleth* 4 + *tav* 400 + *lamed* 30 = 470 = 11 ; en grec : *beta* 2 + *lambda* 30 + *alfa* 1 + *gamma* 3 + *omikron* 70 + *delta* 4 + *eta* 8 + *tau* 300 + *epsilon* 5 + *lambda* 30 = 453 = 12 ; en latin : 2 + 10 + 1 + 7 + 13 + 4 + 5 + 18 + 5 + 10 = 75 = 12.

étape de cette procédure. Mais nous n'avons pas analysé les nombres qui, nous l'avons rappelé, se rapportent à la topographie, à la chronologie, à la composition du roman. Et nous avons pratiquement négligé d'autres symboles, les indices non numériques (telles les couleurs), les métaphores, les thèmes.

Contentons-nous des observations déjà faites. Il nous semble que nous pouvons affirmer la présence dans le roman, à côté du « texte scientifique », d'un véritable code numérolgique fonctionnant selon des usages ésotériques assez simples qui remontent aux traditions pythagoricienne et kabbalistique. Et sans doute, d'autres codes qui véhiculent les symbolismes ésotériques.

Nous sommes conscients qu'un argument sérieux permet de mettre en doute le bien-fondé de notre affirmation et, plus généralement, l'intérêt de ce genre d'analyses.

L'essentiel de l'argument concerne la justification des opérations d'analyse qui copient la méthode ésotérique. On pourrait questionner la circularité de la démarche : une fois postulé, un code caché finit par se dévoiler : nous commençons par placer notre objet dans le contexte ésotérique, nous utilisons les outils qui sont générés par ce contexte et nous voyons l'objet s'y conformer. Menées avec une suffisante assiduité, de telles opérations aboutissent *toujours* à un résultat quelconque, les nombres étant nécessairement liés entre eux et dotés d'un symbolisme traditionnel assez riche et souple pour récompenser les efforts de l'exégète en toute circonstance. Ce qui rend les conclusions infalsifiables et donc invalides du point de vue scientifique. De plus, la profusion des résultats et des interprétations auxquelles ils peuvent donner lieu contredit le principe du rasoir d'Occam qui bannit tout ce qui n'est pas strictement nécessaire des formules et formulations scientifiques.

Essayons de réduire ou du moins de relativiser la portée de ces objections.

Si le principe d'Occam garde pour nous toute sa valeur, il semble céder du terrain dans les sciences littéraires qui ont aujourd'hui du mal à résoudre le problème de la sur-interprétation. Le minimalisme occamiste est difficile d'application pendant la collecte de faits lorsque ceux-ci appartiennent à un domaine peu connu. Dans un tel cas, le rasoir doit couper dans l'information nouvellement acquise au stade de la vérification qui se fait par sa mise en rapport avec le système qui est supposé assurer la cohérence des faits avérés. Nous avons tenté de respecter cette règle, le texte du roman et ses structures déjà décrites dans les études existantes nous servant de repères.

Le reproche de circularité manque sa cible lorsque les prémisses et les objectifs de la démarche (pour nous, le dépistage de l'ésotérisme dans *Nous autres*) découlent de l'état général des recherches dans le domaine. Nous n'avons pas imaginé un objet que nous aurions découvert ensuite ; les pistes vers cet objet furent tracées dans différents travaux, dont les nôtres. Une telle situation ne diffère en rien des conditions de recherche sur d'autres sujets ou dans d'autres disciplines, y compris les sciences expérimentales.

Contre la rigueur académique trop étroitement comprise, nous voudrions faire valoir les avantages d'une épistémologie qui, à l'instar de celle d'un Feyerabend, laisse au chercheur la liberté de choix de ses moyens à deux conditions. Il doit réunir les faits découverts en un ensemble pertinent et en offrir une interprétation qui tienne compte des savoirs accumulés dans sa discipline. L'interprétation donne une occasion d'interroger ces savoirs, les enrichit ou produit un savoir nouveau, tout en restant consistante avec les règles de raisonnement en vigueur ou responsable de ses écarts. L'approche inspirée des méthodes ésotériques, si sa consistance est démontrée, peut donc alimenter l'analyse. Ni ses origines, ni ses faiblesses supposément inhérentes doivent compter pour la recherche, mais la rigueur de son application, le degré de sa compatibilité avec d'autres procédés employés et ses résultats.

Le texte provoque encore une autre remarque méthodologique. Prenons S-4711, Gardien et Révolutionnaire en une personne, celui qui incarne l'ambiguïté fondamentale du monde représenté par Zamiatine (ce personnage fait penser à Dimanche, préfet de police et chef du groupe anarchiste dans le célèbre roman de G. K. Chesterton *Un Homme nommé Jeudi*, très populaire dans la Russie de l'époque).

Il y a déjà longtemps, Richard Gregg a vu que le chiffre « 4711 » était en fait le nom d'une marque d'eau de Cologne (GREGG 1988 : 65). Gregg comprend cette référence surprenante comme une subtile allusion à la séduction qu'exerce (ou doit exercer) un agent secret. Il y voit une preuve parmi d'autres de ce caractère mi-sérieux mi-plaisantin que revêt le roman selon Zamiatine lui-même. Les chercheurs en numérologie qui se sont penchés depuis sur le roman semblent avoir oublié cette trouvaille. Mais la recherche des symboliques ésotériques a-t-elle encore un sens pour un texte rempli de cette sorte de plaisanteries ?

La question est selon nous analogue à celle qui se pose lorsqu'on découvre des erreurs mathématiques dans ce roman dont l'auteur et le narrateur sont des ingénieurs éminents versés dans les

sciences exactes. Le nombre imaginaire  $i(\sqrt{-1})$  est toujours appelé par D-503 « irrationnel » (alors que les nombres irrationnels font partie de la classe des nombres réels, contrairement aux nombres imaginaires). D-503 donne une formule fantasque pour évaluer la probabilité de rencontrer I-330 dans un des auditoriums de la Cité. Pourquoi de telles erreurs grossières ?

Une hypothèse a été émise (COOKE 1988) concernant la faiblesse inévitable des mathématiques asservies dans un État totalitaire, illustrée par les égarements du narrateur zamiatinien ; cette idée ne rend nullement compte du niveau technologique très élevé de l'État Unique (elle s'avère fausse également par rapport à la réalité telle que l'on a pu connaître à l'époque soviétique dont une des gloires fut précisément une grande école mathématique). Une hypothèse bien plus forte interprète le problème sous l'angle de la fiabilité du narrateur et donc de la crédibilité de son récit qui manipule le lecteur (GOLDT 1995 : 336). Sans rejeter cette hypothèse subtile, nous arguons qu'en russe, l'adjectif *mnimoe* (imaginaire) est moins expressif et « imaginaire » dans sa sémantique et surtout dans ses sonorités que le mot *irrational'noe*, dont la consonance l'approche de *revolioutsia* et qui entre mieux dans l'opposition binaire désir/rationalité qui structure le texte. Le textuel (le poétique) soumet et exploite à ses fins le référent, l'extratextuel – dans ce cas précis, le code mathématique.

Nous avons établi, du moins nous l'espérons, que parmi les principes de son organisation, il est intéressant et parfois productif de prendre en compte le code ésotérique ou plutôt ses infinies variantes (guématrique, pythagoricienne, gnostique, maçonnique, rosicrucienne, théosophe) qui parfois – ou souvent – se recourent.

Mais il ne faut pas croire qu'en manipulant le texte afin d'en extraire des sens occultes nous arrivons à en cerner la Vérité ultime.

Thomas Lahusen et ses co-auteurs ont donné une explication astucieuse du faux calcul de probabilité auquel nous venons de faire allusion. La Ville compte 10 000 000 habitants et 1 500 auditories. La probabilité pour le narrateur de tomber sur n'importe quel autre « numéro » équivaut à la probabilité de se trouver dans un auditoire donné, c'est-à-dire 1 : 1 500. Au lieu de cela D-503 divise le nombre d'auditoires par le nombre d'habitants, puis réduit les termes (1 500 : 10 000 000 = 3 : 20 000), comme s'il proposait de continuer la réduction. Or, le pas suivant donne 1 : 6666.6666, c'est-à-dire fait subrepticement entrer dans le texte le nombre de la Bête (LAHUSEN *et al.* 1994 : 28). Autrement dit, un faux énoncé mathématique révèle une allusion à l'occulte. L'une joue contre l'autre, le désa-

voue, le moque ; et on aurait tort de croire un code plus « vrai » que l'autre.

Autrement dit, les erreurs, les plaisanteries travaillent comme autant de procédés de distanciation par rapport à ce même code sémiologique qui semble sous-tendre l'écriture, qu'il soit scientifique, ésotérique ou autre.

La lecture de *Nous autres* nous convainc que l'énergie, la dynamique du monde poétique régit tous ses contenus thématiques, philosophiques, politiques ou savants, et non l'inverse. Cette leçon est moderniste ; mais en même temps elle est moderne ; elle n'a rien perdu aujourd'hui de sa portée herméneutique.

En revanche, après une telle lecture, nous sommes en droit de nous demander comment l'ésotérisme s'intègre dans la vision poétique de l'écrivain, celle qui s'exprime dans l'ensemble de son œuvre. Bien que le « texte numérique » de *Nous autres* soit unique par sa densité, il nous semble possible de trouver des écrits – « Le Récit du plus important » en fait partie, mais ils sont sans doute plus nombreux – où Zamiatine fait appel aux codes ésotériques en les mettant en concurrence avec d'autres systèmes poétiques. Mais c'est là un autre problème.

## RÉFÉRENCES

- ALEKSANDRIAN. 1994, *Histoire de la philosophie occulte*, Payot, Paris.
- ANUFRIEV, A. 1997, « Neizvestnyj istočnik romana E. Zamjatina *My* (D. Perri *Bagrovoe carstvo*) », in L. Poljakova, red., *Tvorčeskoe nasledie Evgenija Zamjatina : vzgljad iz segodnja*, t. V, Tambov.
- BERBEROVA, N. 1990, *Les Francs-maçons russes du xx<sup>e</sup> siècle*, Noir sur Blanc-Actes Sud.
- BERRY, T. 1985, *Spiritualism in Tsarist Society and Literature*, Baltimore.
- BESANÇON, A. 1977, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, Paris.
- BOGOMOLOV, N. 1995, *Mixail Kuzmin : Stat'i i materialy*, NLO, Moscou.
- BOGOMOLOV, N. 1999, *Russkaja literatura načala xx veka i okkul'tizm*, NLO, Moscou.
- BOGOMOLOV, N. ; MALMSTAD, J. 1996, *Mixail Kuzmin – iskusstvo, žizn', èpoxa*, NLO, Moscou.
- BRAU, J.-L. 1986, *Les Initiés d'Occident*, MA éditions, Paris.
- CARLSON, M. 1993, « *No Religion Higher than Truth* » : *A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922*, Princeton.



- CATTEAU, J. 1971, Quatrième page de couverture, in E. Zamiatine, *Le récit du plus important*, L'âge d'homme, Lausanne.
- CHEVALIER, J. ; GHEERBRANT, A. 1982, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont, Paris.
- COHN, N. 1970, *The Pursuit of the Millenium : Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Paladin, London, (1957)
- COOKE, L. B. 1988, « Ancient and Modern Mathematics in Zamyatin's *We* », in Gary Kern, ed., *Zamyatin's We. A Collection of Critical Essay*, Ardis, Ann Arbor.
- DANIELS, L. 1975, *Living in Fear : A History of Horror in the Mass Media*, Ch. Scribner's Sons, New York.
- DENNING, M. ; PHILLIPS, O. 1991, *The Foundations of High Magick*, Llewellyn Publications, St. Paul, Minn.
- ELIADE, M. 1978, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard, Paris.
- ETKIND, A. 1998, *Xlysty : sekty, literatura i revoljucija*, NLO, Moscou.
- FEDOROV, N. D. (N.F-D-R-V), 1899, « Atavizm (Fantazija) », *Moskovskie vedomosti*, 5, 7 décembre.
- FEDOROVSKI, V. 1996, *Le Département du Diable. La Russie occulte d'Ivan le Terrible à nos jours*, Plon, Paris.
- GABIROL, S. 1988, *Comprendre la Kabbale*, De Vecchi, Paris.
- GHYKA, M. 1971, *Philosophie et mystique du nombre*, Payot, Paris.
- GOLDT, R. 1995, *Thermodynamik als Textem. Der Entropiesatz als poetologische Chiffre bei R. I. Zamjatin*, Liber Verlag, Mainz.
- Gnostics*. 2005, « Gnostics and the Social Revolution » sur <http://www.gnostics.com/index.html>.
- GREGG, R. A. 1988, « Two Adams and Eve in the Crystal Palace : Dostoevsky, the Bible and *We* », in Gary Kern, ed., *Zamyatin's We. A Collection of Critical Essay*, Ardis, Ann Arbor.
- GRIMSTAD, K. J. 2001, *The Modern Revival of Gnosticism and Thomas Mann's Doctor Faustus*, Columbia, S.C., Camden House. Woodbridge, Boydell & Brewer.
- HELLER, L. 1986, « Les jeux et les enjeux du synthétisme : Evgenij Zamjatin et son *Récit du plus important* », *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. XXVII (3-4).
- HELLER, L. 1994, « Ob utopii, antiutopii, germetizme i Zamjatine », in *Filologičeskie zapiski. Vestnik literaturovedenija i jazykoznanija*, vyp. 3 (Voronež).
- HELLER, L. 1996, « Èzoteričeskie èlementy v socialističeskom realizme. Tezisy », in R. Fieguth, éd., *Orthodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen*, Wiener Slawistischer Almanach, SBd 41.
- HELLER, M. 1985, *La Machine et les rouages*, Calmann-Lévy, Paris.
- IFRAH, G. 1994, *Histoire universelle des chiffres*, Laffont, « Bouquins ».
- KRAVČENKO, V. 1997, *Vestniki russkogo misticizma*, Izdatcentr, Moscou.
- LAHUSEN, T. ; MAKSIMOVA, E. ; ENDRIJUS (ANDREWS) E. 1994, *O sintetizme, matematike i pročem... Roman My E.I. Zamjatina*, Astra-Lux-« Sudarynja », SPb.
- LEIGHTON, L. G. 1977, « Gematria in *The Queene of Spades* : a Decembrist Puzzle », *The Slavic and East European Journal*, 21.

- LEIGHTON, L. G. 1994, *The Esoteric Tradition in Russian Romantic Literature. Decembrism and Freemasonry*, Pennsylvania State U. Press, University Park PA.
- LOSEV, A. 1990, *Vladimir Solov'ev i ego vremja*, Progress, Moscou.
- MACHEN, A. 1963, *Le Grand Dieu Pan*, trad. par P.-J. Toulet, Emile-Paul, Paris.
- MEJČEN, A. 2002, *Belye ljudi, Sobr. soč.* t. 1, « Gud'jal-Press », Moscou.
- MORRIS, D. 1992, *The Masks of Lucifer : Technology and the Occult in Twentieth-Century Popular Literature*, Batsford, London.
- MYERS, A. 1993, « Zamjatin in Newcastle : The Green Wall and the Pink Ticket », *Slavic and East European Review*, vol. 71, n° 3, July.
- NATAF, A. 1989, *Les Maîtres de l'occultisme*, Bordas, Paris.
- NIKITIN, A. 1998, *Mistiki, rozenkrejcery i tamplijery v Sovetskoj Rossii : Issledovanija i materialy*, Moscou.
- PARNOV, E. 1985, *Tron Ljucifera. Kritičeskie očerki magii i okkul'tizma*, Politizdat, Moscou.
- RIFFARD, P. 1990, *L'Ésotérisme*, Robert Laffont, Paris.
- RIFFARD, P. 1997, *Ésotérismes d'ailleurs*, Robert Laffont, Paris,.
- ROSENTHAL, Bernice Glatzer. 1977, « The transmutation of the symbolist ethos : mystical anarchism and the Revolution of 1905 », *Slavic Review*, vol. 36/4, December.
- ROSENTHAL, Bernice Glatzer. 1997, éd., *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Cornell University Press, Ithaca.
- SABLÉ, E. 1996, *Dictionnaire des Rose-Croix*, Paris, Dervy.
- SCHMID, W. 1995, *Fedor Sologub. Werk und Kontext*, Peter Lang, Bern.
- SERKOV, S. 1997, *Istorija russkogo masonstva 1845-1945*, SPb., izd. N. Novikov.
- SERKOV, S. 2001, *Russkoe masonstvo 1731-2000. Ėnciklopedičeskij slovar'*, Rosspèn, M.
- SILARD, (Szilard) L. 2002, *Germetizm i germenevtika*, izd. I. Limbaxa, Moscou.
- 2003 « Esoterische Konzeptionen in der Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus », in : Maria Deppermann (Hrsg.), *Russisches Denken im europäischen Dialog*, Studienverlag.
- SLOBODNJUK, S. 1996, « *D'javoly Serebrjanogo veka* » (*drevnij gnosticizm i russkaja literatura 1890*), Aletheia, SPb.
- ŠPAK, V. 1997, « Osobennosti metaforizacii otdel'nyx èlementov poèтики v romane-antiutopii E.I. Zamjatina *My* », in L. Poljakova, red., *Tvorčeskoe nasledie Evgenija Zamjatina : vzgljad iz segodnja*, t. V, Tambov.
- STOCKHAMMER, R. 2000, *Zaubertext : die Wiederkehr der Magie und die Literatur 1880-1945*, Akademie Verlag, Berlin.
- STRUVE, N. 1986, « Simvolika čisel v romane Zamjatina *My* », *Vestnik russkogo xristianskogo dviženija*, 147.
- VOLOSHINOVA, M. (M.SABASHNIKOVA). 1993, *Zelenaja zmeja. Istorija odnoj žizni*, M. (*Die grüne Schlange. Lebenserringerungen*, Verlag Freies Geistleben, Stuttgart, 1968)
- VORONIN, V. 2000, « "Drugaja matematika" russkogo simvolizma v antiutopii E. Zamjatina *My* », in : L. Poljakova, red., *Tvorčeskoe nasledie Evgenija Zamjatina : vzgljad iz segodnja*, t. IX, Tambov.

WOLF, M. 1998, *Freimaurertum bei Puskin. Einführung in die russische Freimaurerei und ihre Bedeutung für Puskins literarisches Werk*, Verlag Otto Sagner, München.

YATES, F.A. 1991, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, U. of Chicago Press, Chicago-London (1964).

ZAMJATIN, E. 1988, *Sočinenija*, Kniga, Moscou.

ZAMJATIN, E. 1989, *My*, Sovremennik, Moscou.

ZINOV'EV, A. 1991, *Tajnopis' kirillicy*, Izd. Pokrova, Vladimir.

*Université de Lausanne*