



À l'ombre des saints et des mystiques - portrait de Cioran en «esthète hagiographe»

Dumitra BARON

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Litere și Arte
“Lucian Blaga” University of Sibiu, Faculty of Letters and Arts
Personal e-mail: dumitra.baron@ulbsibiu.ro

In the shade of saints and mystics – a portrait of Cioran as an “aesthetician hagiographer”

This article is based on Cioran's Romanian and French works, analyzed from the perspective of multiple connections between his literary and religious experiences. In the first part, we will identify the main reasons of Cioran's admiration of saints and mystics, the second part being dedicated to some mystical themes that are exploited by Cioran, the third part consisting in a text analysis focused on the intertextual use that Cioran makes of some English and German phrases that express the evanescent character of life (a mystical theme, by excellence). A place apart will be taken by the association that Cioran establishes between the exploits of different saints and mystics and the exploits of Shakespearean characters.

Keywords: sanctity, mysticism, intertextual writing, Cioran, Shakespeare



« Toute ma vie je rôderai dans les parages des saints... »¹
(Cioran)

Dans son ouvrage *Réelles présences*, George Steiner méditait aux rapports étroits entre la quête du sens et les arts, dans notre époque qu'il nomme l'ère de l'Épilogue : « Engendrer, exprimer, imprégner : autant de verbalisations abstraites pour la venue au monde d'une forme chargée, de l'intérieur, d'énergie et de signification. Il s'agit de reprises de réincarnations, par le biais d'instruments techniques et spirituels, de ce que le questionnement, la solitude, l'inventivité, l'appréhension du temps et de la mort peuvent comprendre du fiat de la Création, dont, de manière inexplicable, proviennent le moi et le monde dans lequel nous sommes jetés. Que nous le voulions ou pas, ces questions immenses et banales autant que l'impératif du questionnement, qui constitue l'identité de l'homme, font de nous les voisins immédiats du transcendant. La poésie, les arts, la musique sont les



instruments par lesquels s'exprime ce voisinage. »²

Nous nous proposons d'identifier la manière dont s'exprime ce voisinage du transcendant à travers l'œuvre de Cioran, plus précisément comment l'écrivain, reconnu d'ailleurs pour ses multiples expressions de l'inconvénient d'être né, réussit à avancer dans l'aventure de l'être à l'aide de la création. Ce qui nous semble important à explorer est la modalité de (re) construction au niveau scriptural de ces expériences à la fois littéraires et religieuses. Cioran chercherait-il la forme la plus appropriée pour transposer les fulgurances existentielles par le biais d'une écriture qui, à son tour, garderait le même caractère épiphanique, en conservant formellement aussi la brièveté de l'événement vécu ? Si nous avons déjà mené des recherches dans ce sens³, cette fois, il y a une nouvelle dimension qui s'associe à notre démarche. Il s'agit de la dimension religieuse, l'un des buts de cet article étant de montrer la manière dont une expérience « hors du commun » (soit-elle une expérience de vie « quotidienne », ou une épiphanie, soit-elle une expérience de lecture ou de création) pourrait être verbalisée et à l'aide de quelles stratégies scripturales. Pour cela, deux questions phares orienteront nos analyses : la première question a été exprimée par Antoine Compagnon dans sa leçon inaugurale, prononcée le 30 novembre 2006, au Collège de France : « La littérature, pour quoi faire ? », tandis que la deuxième appartient au théologien français Jean Pierre Jossua, étant formulée dans l'ouvrage *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire* : « Que peut la littérature pour le souci religieux ? »⁴

Malgré son attitude de rejet constant de toute forme d'autorité, Cioran est attiré par la question religieuse, affirmant dans ses *Cahiers*, l'importance de mener une existence vouée à la quête du sens, existence placée d'emblée sous le signe du sacré : « Ce qui ne peut pas se traduire en termes de religion ne mérite pas d'être vécu. »⁵ D'ailleurs, l'écrivain semble préférer la catégorie de ceux qui ont subi une expérience religieuse, voire « une crise religieuse » dont les traces sont toujours gardées : « Je ne m'entends en profondeur qu'avec ceux qui, sans être croyants, ont traversé une crise religieuse dont ils auront été marqués pour le reste de leurs jours. La religion – en tant que débat intérieur – est la seule modalité de percer, de perforer la couche des apparences qui nous sépare de l'essentiel. »⁶ Ce paragraphe comporte une définition de ce que la religion représente pour Cioran : un « débat intérieur », ce qui implique l'adoption d'une attitude combattante⁷, se dirigeant vers la quête de l'essentiel, au-delà de toutes apparences : « Pour qu'il s'ouvre au vrai savoir, il lui faut se disloquer, franchir ses bornes, passer par les orgies de l'anéantissement. »⁸

Vers la fin de l'année 1935, le penseur écrivait à son ami Mircea Eliade : « De la sensation la plus tenue à la révélation la plus ample, tout me semble se mouvoir



sur une dimension religieuse. Si la dernière sensation ne se définit pas en tant que présence religieuse, alors je vais continuer mon absence dans l'espace qui s'étend entre terre et ciel. Les penseurs qui ne sont pas arrivés à la conception du paradis m'apparaissent comme stériles, tièdes, illisibles. Le fait que la pensée moderne a mis la question du salut sur un plan secondaire la compromet définitivement. Je ne peux plus lire les philosophes et je pense ne jamais pouvoir les lire. Tout ce qui n'est pas poésie, mystique ou musique est trahison. »⁹ Cette lettre contient une série de mots-clés (sensation, révélation, dimension religieuse, paradis, salut, poésie, mystique et musique) à travers lesquels nous retrouvons la même idée de possibilité de transcendance explorée par George Steiner, où la religion et les arts s'associent poétiquement.

La méditation cioranienne sur la divinité semble être construite autour d'une réflexion sur la mystique : « Mon lieu, ma patrie est, comme pour les mystiques, ce rien qui précède Dieu. »¹⁰ Simona Modreanu identifie les raisons qui poussent Cioran, fils d'un pope orthodoxe, à s'orienter davantage vers la mystique de l'Occident catholique, décision influencée en grande mesure par ses lectures de Maître Eckhart, qu'il surnomme « le père du paradoxe en matière de religion »¹¹ : « Cette distinction subtile est assez difficile à saisir, néanmoins l'on peut supposer Cioran déçu par la discrétion et la modération de l'expérience orthodoxe, davantage attirée par l'incomplétude verticale et viscérale de la mystique occidentale, de l'élément vécu en Dieu. »¹²

Comme dans ses choix littéraires, Cioran cherche les atypiques, les marginaux, les êtres différents, étant attiré par les expériences des mystiques comme Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne, Catherine Emmrich, Angèle de Foligno, Rose de Lima, Lydwine de Schiedam, Marguerite Ebner, Maître Eckhart ou Jean de la Croix, dont les témoignages sont lus et consignés

avidement, constituant une source à part de matière littéraire. Selon Simona Modreanu¹³, Cioran retrouve dans les confessions de ces mystiques non seulement l'expression de l'extase, le paradoxe, la volupté de la souffrance, mais aussi le doute et l'acédie, qu'il cultivera pleinement à son tour, et à sa propre manière, de sorte que Jean d'Ormesson le considère un « mystique inversé, un mystique paradoxal »¹⁴, tandis que Jean-Noël Vuarnet le traite de « mystique de tempérament, athée de système »¹⁵. Sylvie Jaudeau ajoute une nuance importante à ces désignations lorsqu'elle soutient l'idée qu'« il convient de parler à propos de Cioran de mystique sans Dieu » puisque : « Cioran vise une soif d'absolu en son état nu, sauvage, réduite à son essence et délestée des entraves du sacré. Les cadres religieux sont superflus, ils opposent même un obstacle à la vision pure. Les plus grands mystiques chrétiens, au terme de leur démarche spirituelle, les ont fait éclater et les ont réduits à n'être que les instruments de leur ascèse. »¹⁶

Entre 1920 et 1927, Cioran traverse une période dominée par l'insomnie (épreuve essentielle de sa vie), étant une époque à laquelle il fait une découverte fondamentale - « la révélation directe de l'inanité de tout » : « Durant cette période de tension intérieure, j'ai fait à plusieurs reprises l'expérience de l'extase. En tout cas, j'ai vécu des *instants* où l'on est emporté hors des apparences. Un *saisissement immédiat* vous prend sans aucune préparation. L'être se trouve plongé dans une *plénitude extraordinaire*, ou plutôt dans un vide triomphal. Ce fut une *expérience capitale*, la *révélation* directe de *l'inanité de tout*. Ces quelques *illuminations* m'ouvrirent à la connaissance du bonheur suprême dont parlent les mystiques. Hors de ce bonheur auquel nous ne sommes *qu'exceptionnellement et brièvement* conviés, rien n'a une véritable existence, nous vivons dans le *royaume des ombres*. Quoi qu'il en soit, on ne revient jamais le même du paradis ou de l'enfer. »¹⁷

La méditation cioranienne sur la sainteté apparaît comme une invariable tantôt dans les œuvres roumaines que dans celles françaises. C'est l'auteur lui-même qui en donne la raison : « Se préoccuper de la sainteté ; combattre la maladie par la maladie »¹⁸. Il y voit une véritable « désaccoutumance au monde », puisque : « Nous n'allons pas vers les saints pour obtenir un réconfort, mais pour remplacer la déception terrestre et humaine par des sensations *non* humaines. [...] Ce n'est que tardivement que je suis parvenu à comprendre les mots contenus dans la révélation de sainte Thérèse : Tu ne dois plus t'entretenir avec les hommes mais avec les anges. Sainte Thérèse d'Avila – la femme qui réhabilite entièrement un sexe condamné – m'a appris sur les choses terrestres, mais surtout célestes, plus que je ne sais pas quels grands philosophes. Cela me générerait d'être nommé disciple de Schopenhauer ou de Nietzsche ; mais pourrais-je contenir ma joie d'être

appelé *disciple des saints* ? »¹⁹

Plusieurs interrogations à l'égard des saints, surtout des saintes et des mystiques, évoquées dans ses écrits roumains (*Des larmes et des saints*, *Le Livre des leurres*) seront reprises et approfondies dans les écrits français (*Précis de décomposition*, *La Tentation d'exister*). Jean-Noël Vuarnet constate ainsi que « dans *Des larmes et des saints*, Cioran n'a pas encore la vocation de *secrétaire* », tandis que dans le *Précis de décomposition*, « il n'est déjà plus qu'un ex-secrétaire et pour ainsi dire un amoureux déçu, tendant à devenir le secrétaire de ses propres sensations. »²⁰

Si l'écriture de jeunesse semble plus exubérante, moins maîtrisée, les pages rédigées en français témoignent d'une distance bien évidente par rapport à soi-même et à son passé. Dans le fragment intitulé « Le disciple des saintes » et qui figure dans son premier livre français, Cioran se livre à la rédaction d'un autoportrait : « Il fut un temps où prononcer seulement le *nom* d'une sainte me remplissait de délices, où j'enviais les chroniqueurs des couvents, les intimes de tant d'hystéries ineffables, de tant d'illuminations et de pâleurs. J'estimais qu'être le *secrétaire* d'une sainte constituait la plus haute carrière réservée à un mortel. Et d'imaginer le rôle de confesseur auprès des bienheureuses enflammées, [...]. J'ai vécu des années à l'ombre des saintes, ne croyant pas que poète, sage ou fou les égalât jamais. J'ai dépensé dans ma ferveur pour elles tout ce que j'avais de puissance d'adorer, de vitalité dans les désirs, d'ardeur dans les songes. Et puis... j'ai cessé de les aimer. »²¹

Le conflit intérieur, si fréquent chez les mystiques, le caractérise lui-aussi et lui permet une meilleure compréhension de la mystique, comme nous pouvons lire dans les notations des *Cahiers* : « Dieu même ne saurait mettre un terme à mes contradictions. »²² ou « Tout tourne en moi à la prière et au blasphème, tout y devient appel et refus. »²³ Cioran fait rapidement l'expérience de l'inconvénient d'être né : « Ne pouvant vivre qu'en deçà ou au-delà de la vie, l'homme est en butte à deux tentations : l'imbécilité et la sainteté : sous-homme et sur-homme, jamais *lui-même*. »²⁴ Selon Jean-Noël Vuarnet, la fascination de la sainteté ne pouvait pas échapper à fascination de la mystique, Cioran se situant dans une tradition bien établie : « Presque tous ceux que fascina la sainteté (Chateaubriand, Huysmans, Hello, Brémond, de Certeau, et, sur un tout autre mode, Jouve, Bernanos, Lacan, Klossowski), dans leur exil métaphysique, ont éprouvé l'étrangeté des mystiques, ces 'voyageuses de nuit' [...]. »²⁵ Dans un entretien avec Sylvie Jaudeau, Cioran explique sa préférence pour la mystique : « Sans doute la mystique m'intéresse-t-elle plus que la sainteté ; celle-ci cependant a pour moi quelque chose d'étrange qui excite ma curiosité. Les excès des saints m'attirent par leur côté *provocateur*. Peut-être me montrent-ils

une voie que j'aurais aimé emprunter, bien que j'aie très vite compris que je ne pouvais avoir une existence religieuse, que j'y étais inapte, parce qu'incapable de croire. Il ne m'était permis de vivre que des expériences en deçà ou au-delà de la foi. »²⁶ Une autre raison de sa fascination pour les mystiques réside dans leur manque de soumission, dans leur attitude verticale, ambitieuse, voire démesurée : « Insoumis par vocation, effrénés dans leurs prières, les mystiques jouent, *en tremblant*, avec le ciel. »²⁷ À cela s'ajoute une autre coordonnée essentielle - « le penser contre soi » : « Destructeur au service de la vie, démon tourné *vers le bien*, le saint est le grand maître de l'effort contre soi. »²⁸ Constatons la récurrence des formules qui traduisent l'impossibilité de vivre *dans* au détriment de la fréquentation de l'espace *entre* dans lequel le penseur situe sa vie et son écriture : « en deçà ou au-delà de la vie », « en deçà ou au-delà de la foi ». Cette perspective est déjà énoncée dans son ouvrage de jeunesse *Le Livre des leurres*, plus précisément dans le texte intitulé « Du bonheur de n'être pas saint », où l'auteur définit la sainteté comme « cet état où l'homme continue de vivre alors que la vie s'est retirée de lui, comme l'eau de la mer. Aussi l'âme d'un saint ressemble-t-elle à une mer déserte, dans laquelle tout tient. [...] Toute la tragédie de l'homme est de ne pouvoir vivre *dans*, mais seulement *en deçà* ou *au-delà*. »²⁹

Nous observons que même les critiques de son œuvre ont proposé des formules construites à mi-chemin entre deux domaines : « Philosophe et artiste, penseur-styliste, Cioran empêche son écriture de larmes ravalées, et la page, alors, devient lieu d'intensité plus encore que lieu d'expression. »³⁰ L'intensité de l'émotion transmise à travers l'écriture, fidèle autant que possible à l'intensité de l'expérience vécue se retrouve également dans le texte suivant que nous proposons pour l'analyse et qui s'intitule « Le disciple des saints » : « Ce n'est pas un signe de bénédiction que d'avoir été hanté par l'existence des saints. Il se mélange à cette hantise un goût de maladies et une avidité de dépravations. On ne s'inquiète de la sainteté que si l'on a été déçu par les paradoxes *terrestres* ; on en cherche alors d'autres, d'une teneur plus étrange, imbus de parfums et de vérités inconnus ; on espère en des folies introuvables dans les frissons quotidiens, des folies lourdes d'un exotisme céleste ; - on se heurte ainsi aux saints, à leurs gestes, à leurs témérité, à leur univers. Spectacle insolite ! On se promet d'y rester suspendu toute sa vie, de l'examiner avec un voluptueux dévouement, de s'arracher aux autres tentations parce qu'enfin on a rencontré la vraie et l'inouïe. Voilà l'esthète devenu hagiographe, tourné vers un pèlerinage savant... Il s'y engage sans se douter que ce n'est qu'une promenade et que dans ce monde tout déçoit, même la sainteté... »³¹ Nous retrouvons dans ce fragment la quête constante de paradoxes associée à une découverte sensorielle rendue par le

« goût de maladies », les « parfums », les « frissons ». Sanda Stolojan pense que « [l]a contemplation des saints, l'art, la musique ou les lamentations de Job lui ont procuré un état d'extase qu'il qualifie d'état-limite de la *sensation*, et qui culmine en des moments d'élévation pure, de courtes invocations, autant de brèves prières. »³² Pourtant, comme le mystique qui « dénature son expérience en l'exprimant, à peu près autant que l'érudit dénature le mystique en le commentant »³³, Cioran se rend bien vite compte de l'inanité de ses efforts : « Livrés à nous-mêmes, plus rien ne nous empêchera d'accéder à la suspension délicieuse de toutes nos facultés. Qui a entrevu ces états sait que nos mouvements y perdent leur sens habituel : nous montons vers l'abîme, nous descendons vers le ciel. Où sommes-nous ? Question sans objet : nous n'avons plus de *lieu*... »³⁴

À part la découverte et la lecture assidue de la vie des saints et des mystiques faite pendant sa jeunesse, Cioran en fait une autre qui va le marquer à jamais, aspect qui justifiera notre exploration des liens entre la religion (la mystique) et la littérature. Il s'agit de la lecture des œuvres shakespeariennes, ce qui lui ouvrira un territoire immense à explorer, la quête du *lieu* se déroulant dans l'espace littéraire : « Mais pendant toute une année je n'ai fait que lire la vie des saints. J'ai dévoré *tout*, et surtout les saintes. (*Ricanements*) J'étais comme un fou, je ne lisais que ça. *Et Shakespeare*. Cela ne va pas absolument ensemble, mais si quand même... [...] Parce que quand on vit totalement seul, quand l'univers est évacué, vous touchez à une sorte de limite. Et cette limite, c'est ce qu'on appelle Dieu, au fond, pour un non-croyant. »³⁵ Accaparé par les exploits des saints et des héros, Cioran fait à son tour, l'expérience de la limite, de la solitude et de l'insomnie, expériences lues et, notamment vécues, en tant qu'épreuves fondamentales. En se demandant qui serait en mesure d'écrire le dialogue des saints, Cioran pense toujours à ses écrivains préférés : « Qui pourrait écrire le dialogue des saints ? Un Shakespeare frappé d'innocence ou un Dostoïevski exilé dans quelque Sibérie céleste. Toute ma vie je rôderai dans les parages des saints... »³⁶

Cioran se cherche toujours une filiation, il veut se situer dans une lignée (littéraire, philosophique, religieuse ou autre), pour la contester une fois atteinte, et transmet cette caractéristique à son écriture, visiblement intertextuelle. Sur le modèle qu'il emploie à l'égard de ses personnages littéraires préférés : « Rozanov, mon frère »³⁷ ou « Macbeth, - mon frère, mon porte-parole, mon messenger, mon alter-ego »³⁸, l'écrivain désignera, par exemple, sainte Thérèse « patronne de l'Espagne et de moi-même »³⁹. L'intertextualité, qui est évidente dans ses écrits, se double en égale mesure d'une forte intratextualité, l'auteur se cite et reprend non seulement des images ou des thèmes de ses écrits antérieurs, mais aussi des formules entières qu'il

transpose, modifie, voire détourne de leur contexte initial, pour les faire entrer dans une nouvelle logique d'écriture. Nous allons prendre en considération un texte noté dans les *Cahiers*, en 1966, qui est construit autour d'un élément primordial qui justifie son attachement à la mystique : « *Alles ist einerlei ! All is of no avail !* j'aurai vécu en m'accrochant à toutes les tournures qui traduisent la Vanité de tout. »⁴⁰ Trois ans après la rédaction de ce fragment, nous retrouvons une autre réflexion sur la « Vanité de tout » sous la forme d'une notice se rapportant à la « caducité universelle », syntagme accompagné par son équivalent allemand : « J'ai beaucoup plus que le sens métaphysique, j'ai le sens *morbid* de la *Vergänglichkeit*. Je suis littéralement malade de la caducité universelle, je n'arrive pas à m'en passer, j'en suis intoxiqué. Tout est périssable, intrinsèquement, absolument. J'en suis si persuadé que j'en tire des conclusions contraires : une immense consolation et une désolation sans nom. »⁴¹ Pourtant, le voyage scriptural de cette notion ne s'arrête point, on repère la variante anglaise initiale reprise dans le livre *Aveux et anathèmes* : « Étang de Soustons, deux heures de l'après-midi. Je ramais. Tout à coup, foudroyé par une réminiscence de vocabulaire : *All is of no avail* (rien ne sert à rien). Si j'avais été seul, je me serais jeté instantanément à l'eau. Jamais je n'ai ressenti avec une telle violence le besoin de mettre un terme à tout ça. »⁴²

Ainsi, le syntagme anglais, dans sa forme intégrale (« *All is of no avail* ») ou tronquée et associée au verbe (paraître « *of no avail* ») est librement accueilli dans l'écriture cioranienne. Il n'introduit pas seulement une nuance d'étrangeté (par son usage dans la langue d'origine), étant un effet de style ou de coquetterie, mais participe activement à la construction du texte. Ce qui est important est que ce syntagme dépasse l'espace scriptural, s'emparant de la personnalité de l'écrivain qui s'y attache et qui y cherche un appui, une justification. Les fragments que nous venons de citer sont personnalisés et gravitent autour de ce que nous pouvons appeler les expériences du « moi ». Sylvie Jaudeau identifie judicieusement l'« Expérience » que recherche Cioran (tout à fait différente d'une expérience anodine) comme « le vertige mystique initiant à un réel qui ne peut être que ressenti, et jamais perçu, dans la mesure où précisément il doit mortifier la pensée en lui rappelant sa dimension exclusivement temporelle. [...] Là encore, Cioran accorde la primauté à la vérité de la sensation, plus proche du spirituel que la pensée. »⁴³ La confrontation avec cette vérité de l'éphémère de l'existence provoque un changement de son état d'âme et le pousse même à désirer la mort. La variante qui apparaît dans son dernier livre *Aveux et anathèmes* semble apporter une nuance supplémentaire : l'écrivain n'a plus besoin de se confronter avec la réalité des choses pour éprouver le sentiment de la vanité de tout, les mots étant désormais capables de susciter des états

pareils. Si les notations des *Cahiers* insistent sur la tentation du suicide, sur le cadre extérieur et intérieur, le livre a conservé l'essentiel de l'idée qu'il reprend sous une forme concise et moins oscillante, transmettant au lecteur la sensation de décision définitive. Le « tout est rien » est associé au domaine religieux, à la mystique, et indique la préoccupation de Cioran pour toute forme d'anéantissement de soi, qui se traduit par l'« absorption dans tout ce qui devient miraculeusement existant »⁴⁴. En faisant écho au modèle baudelairien exprimé dans *Mon cœur mis à nu* (1864) : « l'horreur de la vie et l'extase de la vie », Cioran confesse, à son tour, l'ambivalence de sa propre pensée : « 'L'horreur et l'extase de la vie' – vécues simultanément, comme une expérience à l'intérieur du même instant, de chaque instant. »⁴⁵ Observons aussi que le moment de révélation est souvent associé à la lumière (notamment celle « d'avant les instants »⁴⁶), constituant une sorte d'illumination innommable : « Je ne suis pas un écrivain, je suis quelqu'un qui cherche ; je mène un combat spirituel ; j'attends que mon esprit s'ouvre à quelque lumière qui n'a pas de nom dans nos langues »⁴⁷ ou : « J'aimerais *tout* oublier et me réveiller face à la lumière d'avant les instants. »⁴⁸ En guise de conclusion, nous inscrivons le geste spirituel et scriptural de Cioran dans la voie d'une écriture-révélation, en proposant un passage extrêmement court des *Cahiers*, qui peut être lu comme la transcription d'une « épiphanie » : « 8 juin 1958 / Dimanche accablant. Je viens de soulever la paupière de Dieu. »⁴⁹ Afin de rester dans les confins du paradoxe cioranien, nous voyons dans cette confession l'expression d'une *réelle présence* qui transcenderait *poétiquement* le temps et l'espace, en s'ouvrant à un *lieu* à part puisque : « La sainteté est une aventure comme la poésie. »⁵⁰

Notes:

1. Cioran, *Des larmes et des saints*, trad. S. Stolojan, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto », 1995, p. 289.
2. George Steiner, *Réelles présences*, Paris, Gallimard, 1989, p. 256.
3. Voir Dumitra Baron, *Variations po(i)étiques – Les matériaux intertextuels anglo-américains dans l'œuvre de Cioran*, Sibiu, Cluj-Napoca, Editura InfoArt Media, Editura MEGA, 2011 et *À travers le verbe - Cioran ou la hantise de la perfection*, București, Editura Muzeul Literaturii Române, 2014.
4. Jean Pierre Jossua, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 183.
5. Cioran, *Cahiers. 1957-1972*, Paris, Gallimard, p. 20.
6. *Ibid.*, p. 50.
7. « Il y avait du chevalier dans ces mystiques. Portant une cuirasse secrète, indomptables jusque dans leur passion de se torturer, ils possédaient la fierté du gémissement, une

démence contagieuse, incendiaire. » (Cioran, *La Tentation d'exister*, in *Œuvres, op. cit.*, p. 916)

8. *Ibid.*, p. 921.

9. Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, București, Humanitas, 1995, p. 272.

10. Cioran, *Cahiers, op. cit.*, p. 793.

11. Cioran, *La Tentation d'exister, op. cit.*, p. 916.

12. Simona Modreanu, *Cioran*, Paris, Oxus, « Les étrangers de Paris – Les Roumains », 2003, p. 54.

13. *Ibid.*, p. 50.

14. Jean D'Ormesson, « Cioran, un amateur de désastre », *Le Figaro*, 21 juin 1995, p. B-29.

15. Jean-Noël Vuarnet, « L'école du vertige », in *Le Magazine littéraire*, n° 327, décembre 1994, p. 38.

16. Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, Paris, José Corti, 1990, p. 108.

17. Cioran, *Entretiens*, Paris, Gallimard, 1995, p. 218, nous soulignons.

18. Cioran, *Des larmes et des saints, op. cit.*, p. 296.

19. Cioran, *Le Livre des leurres*, trad. G. Klewek et T. Bazin, in *Œuvres, op. cit.*, p. 269.

20. Jean-Noël Vuarnet, art. cit., p. 36.

21. Cioran, *Précis de décomposition*, in *Œuvres, op. cit.*, p. 693-694.

22. Cioran, *Cahiers, op. cit.*, p. 26.

23. *Ibid.*, p. 13.

24. Cioran, *Précis de décomposition*, in *Œuvres, op. cit.*, p. 699.

25. Jean-Noël Vuarnet, art. cit., p. 36.

26. Cioran, *Entretiens, op. cit.*, p. 221, nous soulignons.

27. Cioran, *La Tentation d'exister, op. cit.*, p. 916.

28. *Ibid.*, p. 921.

29. Cioran, *Le Livre des leurres, op. cit.*, p. 117.

30. Jean-Noël Vuarnet, art. cit., p. 38.

31. Cioran, *Précis de décomposition*, in *Œuvres, op. cit.*, p. 693.

32. Sanda Stolojan, « Cioran : une herméneutique des larmes », in Aleksandra Gruzinska (éd.), *Essays on E. M. Cioran*, Chișinău, ARA, 1999, p. 205, article publié initialement dans *ARA Journal*, n° 8-9, 1986, p. 124-131, nous soulignons.

33. Cioran, *La Tentation d'exister, op. cit.*, p. 915.

34. *Ibid.*, p. 924.

35. Cioran, *Entretiens, op. cit.*, p. 89.

36. Cioran, *Des larmes et des saints, op. cit.*, p. 289.

37. Cioran, *Cahiers, op. cit.*, p. 208.

38. Cioran, *Écartèlement*, in *Œuvres, op. cit.*, p. 1473.

39. Cioran, *Le Livre des leurres, op. cit.*, p. 240. Dans l'entretien avec Michael Jakob, Cioran explique les raisons de la fascination ressentie pour la mystique espagnole : «Thérèse d'Avila a un ton qui effectivement vous bouleverse... [...] J'avais une admiration sans borne pour Thérèse d'Avila, pour sa fièvre, pour le côté 'contagieux'. Mais je n'étais pas fait pour avoir de la foi. Elle reste pour moi l'un des esprits les plus attachants. Je me suis même rendu ridicule parce qu'à l'époque, je ne parlais que d'elle

partout où je me rendais. » (Cioran, *Entretiens, op. cit.*, p. 293-294).

40. Cioran, *Cahiers, op. cit.*, p. 350.

41. *Ibid.*, p. 670.

42. Cioran, *Aveux et anathèmes*, in *Œuvres, op. cit.*, p. 1696.

43. Sylvie Jaudeau, *op. cit.*, p. 104.

44. « *Le tout est rien* du mystique n'est qu'un préliminaire à l'absorption dans tout ce qui devient miraculeusement existant, c'est-à-dire vraiment *tout*. Cette conversion ne devait pas s'opérer en moi, la partie positive, la partie lumineuse de la mystique m'étant interdite. » (Cioran, *Aveux et anathèmes, op. cit.*, p. 1720)

45. Cioran, *Le Mauvais Démiurge*, in *Œuvres, op. cit.*, p. 1241.

46. Cioran, *Aveux et anathèmes, op. cit.*, p. 1687.

47. Cioran, *Cahiers, op. cit.*, p. 306.

48. Cioran, *Aveux et anathèmes, op. cit.*, p. 1687.

49. Cioran, *Cahiers, op. cit.*, p. 23.

50. Cioran, *Précis de décomposition*, in *Œuvres, op. cit.*, p. 621.

Bibliography:

Cioran, *Œuvres [Works]*, Paris, Gallimard, « Quarto », 1995.

Cioran, *Entretiens [Interviews]*, Paris, Gallimard, « NRF Arcades », 1995.

Cioran, *Cahiers. 1957-1972 [Notebooks. 1957-1972]*, Paris, Gallimard, 1997.

Cioran, *Scrisori către cei de acasă [Letters Home]*, București, Humanitas, 1995.

Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme [Cioran or the Last Man]*, Paris, José Corti, 1990, p. 108.

Jean Pierre Jossua, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire [For a Religious History of Literary Experience]*, Paris, Beauchesne, 1985.

Simona Modreanu, *Cioran*, Paris, Oxus, « Les étrangers de Paris – Les Roumains », 2003.

George Steiner, *Réelles présences [Real Presences]*, Paris, Gallimard, 1989.

Sanda Stolojan, « Cioran : une herméneutique des larmes » [Cioran: a hermeneutics of tears], in Aleksandra Gruzinska (éd.), *Essays on E. M. Cioran*, Chișinău, ARA, 1999, p. 205-213, article publié initialement dans *ARA Journal*, n° 8-9, 1986, p. 124-131.

Jean-Noël Vuarnet, « L'école du vertige » [The school of vertigo], in *Le Magazine littéraire*, n° 327, décembre 1994, p. 35-38.

