Histoire religieuse et critique littéraire

Autor(en): **Clerc, Charly**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **7 (1919)**

Heft 33

PDF erstellt am: **28.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380017

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

HISTOIRE RELIGIEUSE ET CRITIQUE LITTÉRAIRE

Les réflexions qui suivent ne sont pas destinées à introduire ou à illustrer le sujet très spécial de ce cours : *le Roman grec* (1). Ce titre, en effet, ne désigne que le chapitre terminé d'un travail plus vaste, le début d'une grande exploration. On songe ici à l'entreprise dans son ensemble, à un recueil d'*Etudes d'histoire religieuse et littéraire sur le déclin de l'hellénisme*. A ces Etudes on voudrait donner une préface, et montrer l'esprit qui les inspire. Il s'agit, par un certain nombre de monographies, de considérer dans un examen parallèle les documents de l'hellénisme et ceux du christianisme, les Pères de l'Eglise et les maîtres du Portique, la théorie des sacrements et celle des mystères, le culte des images et le culte en esprit d'après les systèmes qu'on en peut découvrir chez les apologistes, chez les rhéteurs et chez les philosophes, la religion gréco-romaine tournant au syncrétisme, et la foi chrétienne s'initiant à la philosophie, les compromis, les assimilations, les contrastes, les recherches et les résistances ; il s'agit encore — par l'analyse verbale — de part et d'autre, de faire saisir les emprunts et les contacts. Tous ces « courants », tous ces « échanges »,

(1) On donne ici le résumé d'une leçon inaugurale prononcée le 14 novembre à l'Université de Genève.

on voudrait les mieux définir et, quand il sera possible, les dater.

A proprement parler, il n'est pas question d'*histoire des religions,* puisque les matériaux de cette discipline se trouvent autant — et plus encore — dans les monuments figurés, les objets de culte, les formules rituelles, que dans la pensée des *auteurs* dont subsistent les œuvres. L'histoire des religions, attentive surtout au caractère social du culte, vise à découvrir les traces d'une piété collective. Or l'objet de notre exploration, ce seront davantage les fragments de théorie ou d'expérience religieuse, les affirmations de philosophie mystique ou symboliste. Dans les travaux contemporains de la science des religions, c'est le folk-lore, c'est le matériel infini de la croyance anonyme, c'est le rite à l'état brut et inconscient, c'est l'incantation ou la légende primitive qui constituent le domaine des recherches. Trouve-t-on, par exemple, chez tel écrivain de l'antiquité une allusion aux mystères d'Eleusis, on s'efforce tout d'abord de l'arracher à cet auteur et à ses idées particulières ; on la dépouille de sa marque individuelle — puisqu'il s'agit d'éclairer un phénomène d'ordre social — et ce fragment, qui a perdu toute couleur littéraire, toute vibration de croyance ou de critique personnelle, on le dépose dans une vitrine, étiqueté, à côté d'autres morceaux, qui tant bien que mal le complèteront. On obtient ainsi, non pas — pour parler avee William James — les « variétés de l'expérience religieuse », mais une moyenne générale, une collection de faits sociaux, l'état d'âme d'un ensemble. Moins qu'un état d'âme, une habitude collective. Ce ne sont pas deux bras tendus dans le geste d'une prière déterminée et occasionnelle, mais les mains levées d'une foule dans telle cérémonie aux actes prévus et distincts.

Vous le sentez bien : étudier une certaine période de l'hellénisme au point de vue exclusif de l'histoire des religions, ce n'est pas aborder le problème que posent des personnalités, leurs aspirations et leurs certitudes, leurs

flottements et leurs méditations ; ce n'est pas examiner, commenter les réactions des intellectuels ou de l'élite des dévots ; ce n'est pas en un mot poursuivre l'exception. C'est bien plutôt, je crois, entreprendre patiemment, à l'exemple de Pausanias et sous sa conduite, une périégèse dans une région déterminée du monde antique, énumérer les sanctuaires — ceux de la montagne, ceux au bord des sources, des fleuves et de la mer, ceux qui sont ouverts toute l'année, ceux qu'on visite une fois l'an, ceux où le public est admis, ceux où le prêtre seul pénètre. — C'est encore écouter les récits du cicerone sur les panégyries qui qui s'y déroulent, les images qu'on y conserve, les guérisons qui s'y accomplissent, apprendre les légendes dont le souvenir y demeure, toute la statistique cultuelle, seule base nécessaire à qui veut connaître la religion d'un peuple. C'est enfin ajouter à ces éléments la comparaison avec d'autres cultes et d'autres mythes.

Or au début de ces études d'histoire religieuse, je tiens à bien affirmer que c'est *le facteur individuel* qui m'attire, et plus que la religion ethnique, l'*état d'esprit,* l'*inspiration de tel personnage* ou *de tel groupe restreint.*

Ainsi le *culte impérial* m'intéresse moins par ce caractère vague de respect officiel — auquel on peut conclure sur l'examen de milliers d'inscriptions (voir les deux volumes de J. Toutain sur ce sujet) — que par la déclaration motivée, convaincue ou critique, qui se peut rencontrer chez un auteur au sujet de cette vénération.

Ainsi encore tel dialogue de Plutarque avec ses hôtes, qui reviennent d'Arabie, d'Egypte ou de Bretagne, tel entretien de critique religieuse au seuil du temple de Delphes, me fournit une idée plus précieuse sur la religion grecque, son style, ses limites, ses virtualités, que les plus séduisantes hypothèses de la méthode comparative.

Si, comme nous l'avons fait supposer, l'histoire des religions laisse trop de côté pour l'heure les *cultes perfectionnés* ou les *dévotions conscientes,* tels qu'on les discerne, par

exemple, dans les cercles néo-pythagoriciens ou parmi les initiés du néo-platonisme ; si elle s'en désintéresse à cause de leur intellectualité, de la théologie dont ils se vêtent, j'avoue une préférence pour leur caractère évolué, raffiné et composite. Non pas qu'un phénomène de décadence — ou prétendu tel — soit de nature plus captivant qu'un autre. Mais une religion qui s'analyse, un respect qui se motive, un rite qui essaie de formuler sa portée ultime, une croyance élargie de syncrétisme, une piété qui, pour être *philosophique,* n'en a pas moins la chaleur d'une foi, tout cela mérite qu'on s'y arrête, qu'on y revienne, qu'on examine le phénomène dans toute son ampleur.

Car ce phénomène religieux, il manifeste son *essence* aussi bien au stade supérieur qu'à la phase primitive de son évolution. Aussi bien quand l'instinct seul et la naïveté se manifestent, qu'au moment où la réflexion se combine à l'instinct et combat la naïveté. Dans le syncrétisme de l'époque impériale, je discerne sans doute un naturel et progressif agrégat de croyances, une inconsciente assimilation de noms et d'attributs, mais encore — au-dessus de ce vulgaire aspect — je perçois *un mouvement de pensée et de foi,* une synthèse voulue à laquelle des hommes collaborent. C'est cela surtout — des individus et des sectes — que je voudrais envisager. Il n'en faut pas abandonner l'examen à l'histoire de la philosophie, qui du reste n'a pas amassé sur cette période tous les renseignements qu'on souhaiterait. Une idée plus nette de l'apport du christianisme, nous ne l'obtiendrons qu'après avoir saisi ou délimité aussi précisément que possible les courants spirituels, les mouvements ascétiques et réformateurs, les efforts de la dévotion dans les premiers siècles de notre ère. Le *Marc-Aurèle* de Renan indique la voie qu'il faut suivre. Il conserve aujourd'hui une grande partie de sa valeur. Et que de travaux dès lors, d'essais et de monographies. Que de tentatives aussi pour donner une vue d'ensemble. Je n'ai qu'à citer les noms de Hatch, de Wendland et de Geffcken.

Laissant donc à d'autres le terrain propre à l'histoire des religions, nous nous tiendrons sur celui — plus sûr — de la *pensée religieuse*.

*
* *

Il y aurait danger à s'y tenir de façon exclusive. Pour donner leur pleine valeur aux systèmes individuels, aux réformes proposées, il ne faut pas perdre de vue le fond mouvant et obscur sur quoi elles se détachent. Isoler tel personnage de son milieu religieux, c'est n'avoir de lui qu'une vision fragmentaire. C'est se condamner à rester superficiel. C'est faire de l'histoire en romantique. C'est cultiver, non l'exception, mais le miracle.

Est-il vraiment possible — par exemple — de juger toute la piété de Marc-Aurèle d'après le seul livre des *Pensées ?* Ne faudrait-il pas tenir compte, un instant du moins, de ce détail qu'on trouve dans Jules Capitolin : cet empereur-philosophe, si détaché des formes populaires de la religion, fit noyer un jour deux lions dans le Danube, pour obéir à l'oracle d'un charlatan, Alexandre d'Abonotique (1) !

Comment saisir l'hommage exclusif que dans certain discours l'empereur Julien rend à la *Magna Mater*, si l'on n'étudie pas dans le détail — ainsi que l'a fait H. Graillot (2) — le développement et toutes les manifestations contemporaines du culte de Cybèle ?

Et le symbolisme pythagorisant, platonisant, stoïcisant de Plutarque, prêtre de Delphes — pour parler de lui encore une fois — serait-il aussi curieux, si nous ne connaissions pas, au début du siècle des Antonins, la vogue renouvelée de l'oracle apollinien ?

Pour passer à des exemples plus modernes : voyez quel caractère et quelle importance Pierre-Maurice Masson a rendus à la *Profession de foi du vicaire savoyard* en nous

(1) *Jules Capitolin*, Marc-Aurèle philos. 13. Cf. *Lucien*, Pseudomantis 48 et 57. Opposer ces textes à *Pensées* I, 6, par exemple.

(2) *Le culte de Cybèle* (Paris, Fontemoiug, 1912).

faisant connaître avec une magnifique précision les courants religieux sous-jacents au XVIIIe siècle français ?

Et serait-il possible, dans quelques siècles, d'étudier l'effort de libération et la noble pensée du groupe des modernistes, si l'on ne prenait la peine d'étudier l'encyclique *Pascendi* — document officiel — comme aussi les dévotions puériles de cette époque — folk-lore — telles que le culte de saint Antoine de Padoue ?

Ces réflexions sont élémentaires. Les *tendances au perfectionnement religieux* (ainsi que nous les appellerons), ces mouvements sporadiques, qui visent à prendre conscience, à renouveler, à transposer, à éclairer, si modestement que ce soit, nous les aborderons à la lumière des tendances d'en bas et dans leurs rapports avec elles.

Mais le folk-lore antique, quel monde, quel désordre, quelle abondance et quelle misère. Feuilletons Athénée, Diodore, Pausanias ! C'est après ces glaneurs qu'il nous faudra glaner. Ce sont des *auteurs* qu'il faudra solliciter, et l'âme des foules à travers eux. Que ce soit du moins le plus grand nombre d'auteurs possible, païens et chrétiens, écrivains de culture grecque, recourant aux auteurs latins quand ils offriront d'intéressantes analogies. Non pas les *indices* seulement, mais les œuvres. Je l'avoue bien, du reste : dans cette préférence accordée aux témoignages littéraires, je fais un peu de nécessité vertu. Mon étude de la période hellénistique a porté davantage sur la littérature que sur les inscriptions, que sur les traditions populaires étudiées en elles-mêmes, et pour elles-mêmes, et que sur les documents archéologiques. Mais il y aurait péril à ne pas combiner les deux facteurs.

* * *

A ce mot de *littérature* — alors qu'il s'agit d'histoire religieuse — plusieurs auront discerné un autre danger. Lequel vient des auteurs eux-mêmes, du fait que nous ne connaîtrons jamais assez leur *genre* ni la véritable *intention de*

leur œuvre. Il y a certes, dans cette période comme en d'autres, des livres qui reflètent un état d'esprit visiblement sincère. Epictète et Marc-Aurèle ont beau puiser leur inspiration et leurs matériaux à des sources diverses. Ils parlent en leur propre nom. On perçoit leur but. On voit en général ce que se propose une *diatribe* dans le goût des cyniques. On se rend compte que les *Pensées* (τὰ εἰς ἑαυτόν) ne sont pas des thèmes de philosophie ni des exercices d'éloquence. La prière au Cosmos n'a rien d'un éloge rhétorique à la divinité. Mais la secrète pensée d'un poète ou d'un rhéteur, il est plus difficile de la formuler. Il est malaisé de ne la point *solliciter*. Où s'arrête le jeu ? Où s'affirme la conviction ? De ce que Théocrite — pour prendre un exemple connu — traite volontiers des thèmes champêtres, il n'en faudrait pas conclure qu'il *prêchât* le retour à la nature. Ce traité *de Dea Syria*, si vraiment il est dans le ton archaïque une œuvre de Lucien, j'y reconnais l'esprit et la caricature. Mais si par hasard il est l'œuvre d'un autre ? Quel usage en faire, dans les deux cas, pour traiter d'antiquités religieuses et cultuelles ? Et le traité *De la superstition* de Plutarque ? Ne serait-ce par hasard qu'une composition scolaire ?

Je songe à cette société d'écrivains qu'est celle du IIe, IIIe et IVe siècles. Que de sophistes, que de philosophes de surface, que de prêcheurs d'occasion, que de gens rompus à traiter — pour l'amour du beau langage — tous les thèmes imaginables, édifiants ou frivoles ! De tels écrivains commandent la défiance. Celui-ci tient-il vraiment à son idée ? Ce discours est-il une leçon ou bien une preuve de virtuosité ? un témoignage ou le divertissement d'un homme de lettres ? ou les deux choses à la fois, ce qui complique fort l'analyse et le jugement. Il y a, ici ou là, telle composition de belle envolée, sur la religion ou sur un dieu, où l'on aurait tort de voir autre chose qu'un noble bavardage. De ce que les souvenirs homériques jouent un pareil rôle chez les écrivains de l'époque impériale, il ne faudrait pas leur attribuer

toujours et imprudemment une piété sérieuse pour les héros de l'Iliade. De leur usage — érudit et solennel — de citer en témoignage tels vers classiques (comme les Pères citent la Bible) il ne faudrait pas en chaque cas estimer qu'ils acceptent l'inspiration plénière des anciens poètes. Ils savent leurs auteurs, ils ont profité de leurs leçons... voilà ce qu'on peut affirmer. En poursuivant les traces de la pensée religieuse dans la littérature — dans toute la littérature — il ne faut pas être naïf au point d'oublier qu'il y a des *habitudes, des dévotions littéraires,* lesquelles souvent traduisent assez mal ce qui se passe au fond de l'âme. Et surtout aux temps hellénistiques. En effet, la pensée grecque est alors bien nettement tournée vers le passé, orientée vers les gloires disparues. Les sujets de piété et de politique sont accueillis des rhéteurs, dans la mesure où ils rendent l'écho de périodes plus brillantes. De là cet étalage, ce bazar d'antiquités, ce bric-à-brac d'érudition. On ne pèsera jamais tout le poids mort que traîne derrière elle la littérature grecque des premiers siècles de notre ère. On ne se méfiera jamais assez d'un temps où les ciseleurs du verbe, imitant les modèles attiques, ou l'ionien de plus archaïque saveur, se font une âme en même temps qu'ils se forgent un style.

Voici que Dion Chrysostome, dans son douzième discours, exalte l'aspect du Dieu d'Olympie, la majesté des traits visibles par où de loin on perçoit l'invisible : « Puisque nous connaissons — et ne devinons pas seulement par la pensée — l'être en qui habite la Raison, c'est à lui que nous avons recours, et nous prêtons à Dieu le corps humain, comme étant le vase de la pensée et de la Raison. Dans l'absence complète de modèle primitif, nous cherchons à faire voir l'incomparable et l'invisible par le moyen du visible et du comparable. Nous mettons en œuvre la puissance du symbole d'une façon plus éclairée que certains Barbares qui, dans leur ignorance et leur absurdité, assimilent les dieux aux formes animales, etc... » (1) Nous sommes,

(1) *Or.*, XII, 59.

continue-t-il, tels que des enfants séparés de leurs parents, et qui tendent les bras, et voient en songe leur père et leur mère. C'est une fort belle chose que ce discours. Mais est-ce nécessairement une profession de foi symboliste, est-ce le document d'une théologie personnelle ? (1) Attendons d'avoir lu tous les discours de ce personnage, de connaître tous ses tours d'esprit et ses manières, avant d'accorder à cette œuvre une importance démesurée. Et quand nous l'aurons fait, guettons entre les lignes du discours les réminiscences, les lieux communs de l'auteur qui viennent de ses maîtres. Il y a une attitude sophistique comme il y a une piété romantique. A pareille distance, il est difficile de ne pas se montrer trop crédule. Et d'être trop averti, cela peut aussi nuire, et surtout de se croire averti.

Après Dion Chrysostome, je vous présente un autre exemple, une autre *étude religieuse*. Maxime de Tyr prétend traiter cette question : εἰ θεοῖς ἀγάλματα ἱδρυτέον ? (faut-il élever des statues aux dieux ?) Ingénieusement, non sans grandeur, avec tout un arsenal de preuves, il légitime cet usage en constatant que partout il existe. Il affirme que dans la plus médiocre ἄγαλμα réside un élément non méprisable de connaissance. Et le tout précisément, n'est-ce pas de *connaître* la divinité ? — Devrions-nous prendre cette plaidoirie pour un système, pour un sermon décisif, au même titre que les malédictions des Pères contre l'image taillée ? Ou est-ce la fantaisie d'un esprit souple s'attaquant aujourd'hui à ce problème, et demain à tel autre, et pouvant aussi bien, selon l'occasion, prouver le contraire ? C'est ce qu'il faut chercher, c'est ce qu'il faut savoir. Il y a dans les œuvres de Maxime une telle performance du pour et du contre. « Quelle est la meilleure existence, se demande-t-il un jour, la contemplative ou la pratique ? C'est la pratique. » Mais le

(1) Au XIIe discours, la sculpture révèle Dieu. L'art plastique est la source essentielle de la connaissance. Or au IVe discours, voilà que la poésie possède en matière de révélation des moyens égaux, sinon supérieurs, à l'art plastique !

discours suivant s'intitule : « Que la vie contemplative est supérieure à la vie pratique. » Il faut, encore un coup, être prudent avec les gens de cette espèce, et n'être pas trop pressé de savoir ce qu'en vérité ils pensent. Il y a aussi chez beaucoup de poètes modernes des effusions mystiques, des louanges de l'Eucharistie qu'il ne faudrait pas serrer de trop près. Autre chose est la manière, autre chose l'homme et ses idées.

Je me rends bien compte de ceci — qui n'est point neuf — c'est qu'il faut avoir lu un grand nombre d'œuvres d'une période, et connaître assez bien celles du temps qui précède, pour que le jugement de valeur sur un livre ou sur un homme, pour que l'appréciation du genre soit véritablement, psychologiquement, philologiquement fondée. Laissez-moi vous donner sur ce point une autre illustration. Elle nous rapprochera du genre romanesque, qui fera le sujet de ce cours. Il s'agit de la *Vie d'Apollonius de Tyane* par Philostrate. Sur la demande de l'impératrice, Julia Domna, un sophiste a fait œuvre d'hagiographe. Comme un Porphyre, comme un Jamblique ont réuni toutes les traditions sur leur saint patron Pythagore, Philostrate assemble tous les renseignements sur Apollonius. Il le prétend du moins. Il affirme se baser sur des documents écrits. Je n'en suis pas certain. Mais, ce qui est beaucoup plus important, écrivant cette histoire, est-il gagné par la vénération ? Est-ce que la sainteté lui impose ? Prétend-il susciter la foi en son héros ? A-t-il confiance dans le thaumaturge ? Croit-il aux vertus de cet ascétisme ? Est-il de près ou de loin un prosélyte néo-pythagoricien ? Parle-t-il à des convaincus ou à des dilettantes ? Cette cour, pour laquelle il compose l'ouvrage, prend-elle plaisir aux naïvetés ou aux mystères, aux prodiges ampoulés ou au pittoresque de dévotions passées ? Le public autant que l'écrivain posent ici un problème bien délicat. Et cette question encore, qui porte sur l'auteur seulement : est-ce que le hors d'œuvre géographique — la curieuse périégèse d'Apollonius — l'érudition

cocasse de cette biographie, l'intéresse davantage, ou moins, ou tout autant que l'affirmation religieuse ? Je ne fais ici que poser des points d'interrogation. Il faudra souvent se borner à cela. De tant de problèmes se dégage une affirmation : c'est qu'il faut beaucoup lire, et avec beaucoup de soin, pour comprendre un peu, et qu'un jugement motivé est tout autre chose qu'une intuition d'amateur.

Une critique littéraire sérieuse doit établir une relation entre l'œuvre et celui qui l'a conçue et le milieu auquel il s'adresse. L'entreprise apparaît (dans un cas comme le précédent) singulièrement laborieuse, en dépit de tout ce qu'on a écrit déjà sur le sujet. Et quand à la critique littéraire s'ajoute un souci d'étude religieuse, la recherche d'un facteur très personnel, du document trahissant la croyance, la conclusion reste souvent bien mal déterminée, et sera, je le crains, pas très neuve.

J'ai tâché de définir les conditions de cette étude d'*histoire religieuse* et d'*histoire littéraire*. On ne peut examiner l'une sans l'autre. On conçoit maintenant que le style, le ton, le genre — en beaucoup de cas — aident à déterminer la pensée et l'intention. Faire l'histoire des idées en ce temps-là, sans connaître les boutiques où on les vend toutes faites, les orfèvreries où on les argente, les écoles où on les ressasse, ce serait un travail séduisant et facile. Ce ne serait pas nécessairement du bon travail. Le patois de Canaan dont on fait usage dans tel conventicule protestant ne donne pas la mesure exacte de la croyance, ni l'écho précis de la conviction. Le langage enflé de l'élégie et des poèmes d'amour, toute la mythologie érotique, n'est pas toujours à la mesure du sentiment. Il y a une sublimation vulgaire dont il faut dénoncer le verbiage. Si toutefois l'on veut comprendre et connaître. Il est des lieux communs sur les vérités les plus hautes qu'on répète des siècles durant, mais dont la formule, en ses multiples variations, ne peut servir à bien révéler un courant spirituel et le véritable caractère des dévots. Ne pas tout prendre au sérieux ; et

cependant ne rien négliger, voilà ce que serait la méthode. Enregistrer tous les mots et toutes les tirades, c'est dresser l'oreille à entendre où la voix sonne creux. C'est l'habituer aussi à saisir ce qui mérite d'être retenu.

*
* *

Le genre le moins estimé, le plus médiocre de la littérature grecque nous révélera peut-être des idées, des convictions intéressantes. A travers ces aventures, ces enlèvements, ces coïncidences, ces voyages sans fin, ces méprises, ces morts apparentes, ces mille puérilités du récit, ces maladresses et ce ridicule, nous discernerons parfois un intérêt plus élevé, une préoccupation plus digne. Je songe surtout aux *Ethiopiques* d'Héliodore, roman plus connu sous ce titre : « Les Amours de Théagène et de Chariclée », ce livre que le jeune Racine lisait à seize dans le bois de Port-Royal. On connaît l'anecdote rapportée par le fils du poète :

« Il avait, dit Louis Racine, une mémoire surprenante. Il trouva par hasard le roman grec des Amours de Théagène et de Chariclée. Il le dévorait, lorsque le sacristain Claude Lancelot, qui le surprit dans cette lecture, lui arracha le livre et le jeta au feu. Il trouva moyen d'en avoir un autre exemplaire, qui eut le même sort, ce qui l'engagea à en acheter un troisième et, pour n'en plus craindre la proscription, il l'apprit par cœur et le porta au sacristain en lui disant : Vous pouvez brûler encore celui-ci comme les autres ».

Jules Lemaître, qui cite cette anecdote, a lu Héliodore dans la traduction d'Amyot, « et une seule fois, dit-il, et en passant beaucoup de pages ». Il n'y a vu qu'une narration assez insipide, encore qu'extrêmement fleurie. Il n'y a trouvé que des tendresses dont la lecture devait troubler l'élève de Port-Royal. « Et somme toute, affirme-t-il, je comprends que le bon sacristain Lancelot ait cru devoir, par deux fois, lui confisquer son exemplaire. » Après s'être contenté de

deux citations assez inoffensives, Lemaître conclut ainsi : « Lire ces choses-là — dans un grec mignard — au fond des bois, à seize ans, et quand on n'a connu d'autres femmes que sa grand'mère et sa tante, pourquoi cela ne serait-il pas délicieux et émouvant ?... »

Peut-être que l'adolescent avait des préoccupations érotiques — et Jules Lemaître semblablement ; — libre à nous d'en avoir d'autres encore, et d'être attentifs à ce personnage sacerdotal du roman, Calasiris — habile homme et prophète, un peu sorcier et très dévot — qui réunit les amants sur l'ordre d'un oracle, protège leur chasteté à travers mille tribulations, les ramène de Delphes, où l'on adore le Dieu aux flèches d'or, jusqu'au seuil du royaume d'Ethiopie, pays du Soleil levant, où règne Hydaspès, le roi juste, l'incorruptible et le clément, entouré d'un collège de gymnosophistes en vêtement de lin. C'est là-bas qu'à l'occasion du mariage de Théagène avec Chariclée on abolit définitivement le sacrifice humain. Telle est la conclusion sur laquelle le livre s'achève. Et dès lors ? Un simple roman d'amour, les Ethiopiques ? L'histoire de la rencontre, des séparations, et de l'union bienheureuse de deux êtres d'élite ? C'est cela, en bonne partie, comme d'autres romans de ce siècle ou des siècles suivants. Mais cela semble être encore — permettez-moi l'expression — un récit « mômier », une œuvre édifiante, une vulgarisation — sous l'espèce du roman — de la piété néo-pythagoricienne, comme l'histoire d'Apollonius de Tyane par Philostrate en était une adaptation au goût de la sophistique. Derrière l'appareil érudit de Philostrate, comme sous l'appareil galant d'Héliodore, il y a lieu, je crois, de chercher, de scruter une prédication, un système, et pour tout dire un évangile apocryphe du néo-pythagorisme. Une riche comparaison s'offre ici à nous, d'autant plus utile que la secte n'a pas laissé beaucoup plus de textes qu'elle n'a laissé de sanctuaires (1). Donc, après

(1) Sur la découverte récente d'une basilique néo-pythagoricienne, voir F. Cumont dans la *Revue archéologique*, juillet-octobre 1918, p. 52 ss.

avoir étudié la structure du livre, le style et les ressources d'Héliodore, nous tâcherons de mettre en lumière la pensée religieuse de ce roman, lequel jouera, dans cet examen du roman grec, le rôle le plus important. Ascétisme, éloge de la chasteté, vie monacale des saints hommes d'Ethiopie... c'est tout cela sans doute qui permit à l'historien Socratès, au ve siècle, de confondre Héliodore d'Emèse, l'auteur des Ethiopiques, avec un certain évêque Héliodore, de Trikka en Thessalie. Nous n'aurons pas de peine à montrer que l'idéal religieux de Théagène et Chariclée n'est pas influencé par la pensée chrétienne. Tout cela est en dehors de l'Eglise, tout cela pousse en pleine terre grecque et alexandrine. Et de même l'auteur de la vie d'Apollonius n'a point songé, semble-t-il, à comparer ni à opposer son thaumaturge au héros des évangiles. Pour qui étudie Héliodore et Philostrate sans préjugé, le temps n'est plus de ces rapprochements arbitraires.

Mais Théagène et Chariclée, si c'est avec la pastorale de Longus le produit le moins exécrable du roman grec, ce n'est pas tout le roman grec. Il nous reste les inventions de Xénophon d'Ephèse, d'Achille Tatius, et des autres jusqu'à Chariton d'Aphrodisias, et jusqu'à leurs imitateurs de l'époque byzantine. Au-dessus de ces récits, qui se ressemblent tant, au-dessus de ces couples malheureux, ballottés et satisfaits enfin — pour toujours — au dernier chapitre, se balance une vague mythologie, une Providence aux noms divers, qui incline la bataille dans le sens favorable, empêche les pirates — au tout dernier instant — de perpétrer leur crime, délivre l'héroïne des embuscades répétées du séducteur, la fait échapper avec la même aisance au lupanar et au tombeau, et par la même occasion — à mille lieues de là — retient du suicide l'amant sans cesse désespéré, ou l'empêche — dans son éternelle poursuite de l'objet aimé — de le trahir enfin, de guerre las. Il faut être attentif aux égards de cette Providence, qu'elle s'appelle Aphrodite, Eros ou Artémis, ou qu'elle soit seulement la

pâle déesse des temps alexandrins, Tyché. Dans l'élégie grecque, qui inspira plusieurs thèmes au roman (en particulier cette expression ampoulée de l'amour), c'est bien un dieu aussi qui déclenche la passion. Il la déchaîne pour châtier l'orgueil d'un homme ou d'une femme, qui a juré de ne jamais aimer, ou qui s'enorgueillit outre mesure de sa beauté. Mais dans l'élégie la passion ainsi inspirée n'aboutit pas toujours au bonheur ; le châtiment divin ne se mue pas en bienfait et en pardon. Or, dans le roman — le fait est à remarquer — toutes choses finalement concourent au bien de ceux qui aiment. Il est un port terrestre où les héros se rencontrent, par grâce très spéciale. Il est un temple, un socle, une stèle, où leur histoire restera inscrite à la gloire d'une divinité. Cette Providence à l'œuvre dans le roman, c'est elle sans doute qui incline le patriarche Photius à l'indulgence, même à l'intérêt sympathique pour ces histoires d'amour. Certes, je me garderai de prendre toujours au sérieux, comme le patriarche, cette affirmation religieuse. Il y a là des artifices littéraires, des moyens inhérents au genre, qui ne valent pas beaucoup plus que le Panthéon de la Henriade. Mais le thème mérite en chaque cas d'être approfondi, pour la seule raison que les auteurs y reviennent et que le public sans doute l'appréciait. Et, toute religion mise à part, il y a dans tels romans des curiosités d'*ordre magique*, et la croyance aux *songes*, et la foi aux plus bizarres *présages*, qui ne sont pas méprisables à qui veut connaître le monde hellénistique.

Il y aurait un rapprochement à établir entre le roman grec et le roman français du XVIIe siècle, à la façon de La Calprenède ou de la Scudéry. Ce genre-là, ce n'est pas non plus un moment bien intéressant de la littérature. La peinture des « caractères » y est bien plate et « générale ». Outre la galanterie et la préciosité dont ces œuvres débordent, nous n'y apprenons rien de bien particulier sur les mœurs du temps : une certaine conception de l'honneur et de l'amour. Voilà tout. Et pourtant, dans le *Polexandre* de

Gomberville, n'y a-t-il pas une inspiration chrétienne, les maigres éléments d'une apologie de la vraie religion ? L'auteur n'y laisse échapper aucune occasion de confesser sa foi et de rapporter tout à Dieu. Et surtout, dans cette œuvre hybride et maladroite qu'est la *Palombe* de Ramu, ne découvre-t-on pas une défense et illustration bien nette de la vertu chrétienne, de la morale catholique, telle que pouvait l'exposer un ami du berger païen Honoré d'Urfé, et un confident plus fidèle encore de François de Sales, l'introducteur à la vie dévote ? Ce qui a bien son intérêt pour qui s'occupe concurremment de religion et de littérature.

CHARLY CLERC.