

BIBLE ET LITTÉRATURE : D'UN CANON L'AUTRE

Lorsque Robert Alter évoque les travaux de Harold Bloom, celui par qui le scandale est arrivé, ou plutôt a été ravivé, en 1984 avec la publication de *The Western Canon*, le critique ne peut s'empêcher d'avouer : « *Bloom, like the rest of us, is now stuck with the term [canon]. It's the kind of term we have to deal with now*¹. » Dans le débat autour du canon littéraire, tout se passe comme si le péché originel n'était autre que cette métaphore première, *kanôn*. Ce terme fut employé pour la première fois pour désigner un ensemble de textes dans un contexte chrétien, autour de la moitié du IV^e siècle. Par extension métaphorique, le philosophe David Ruhnken appliqua ce mot qui servait à désigner un corpus clos de textes religieux, considérés comme divinement inspirés, à un corpus d'auteurs faisant autorité dans son *Historia critica oratorum Graecorum*, parue en 1768².

Lorsque l'on s'est attaqué au « canon littéraire », on n'a pas seulement critiqué la chose, mais aussi le mot. D'aucuns ont dénoncé « *the inappropriateness of the biblical parallel*³ ». Comme le rappelle Pierre A. Walker, bien d'autres termes qui se trouvaient à la disposition des critiques littéraires, auraient pu lui être préférés : la tradition, les classiques, etc⁴. Quelle commune mesure entre l'ouverture et la pluralité des canons littéraires d'un côté, et de l'autre, la fermeture et l'unicité, pire le caractère dogmatique des canons religieux⁵ ? Lorsque, dans *Literature. The Evolving Canon*, Sven P. Birkerts rassemble des extraits significatifs de ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « littérature mondiale », il prend le soin de préciser dans son introduction que ce volume a pour but non seulement de représenter, mais aussi de célébrer la diversité. À noter que le sous-titre même de l'ouvrage souligne bien que le canon dont il est question s'oppose à la notion de fixité et de pérennité, et s'inscrit dans un espace mouvant dont les frontières sont sans cesse à renégocier. « *El concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio*⁶. » Peut-on en dire autant du concept de canon ? Et pourtant, dans l'article où Pierre A. Walker dénonce la rhétorique religieuse qui imprègne certains discours critiques, le critique ne peut s'empêcher de conclure que même les détracteurs du canon littéraire sont obligés d'accepter les termes du débat : en combattant, ne le reconnaissent-ils pas

¹ Robert Alter, *Canon and Creativity, Modern Writing and the Authority of Scripture*, New Haven, Yale University Press, 2000, p. 3.

² H. Oppel, « *Kanon: Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner Lateinischen Entsprechungen, Regula, Norma* », *Philologus* Supplement Bd. 30, 4, Leipzig, 1937, p. 70. Voir le commentaire de Jan Gorak sur ce point : « *When contemporary critics present the 'cultural canon' as an all-powerful force, controlling our most intimate categories and ideas, they revert to early Christian and Jewish usage, which views the canon or accepted set of holy books as the inexhaustible, encyclopaedic narrative of a whole people, a narrative that comprehends everything from their required readings and codes of behaviour to their shared assumptions and manifest beliefs.* » Jan Gorak, *The Making of the Modern Canon. Genesis and Crisis of a Literary Idea*, London & Atlantic Highlands, NJ, Athlone, 1991, p. 20.

³ Wendell V. Harris, « *Canonicity* », *PMLA*, vol. 106, n° 1, Jan. 1991, 110-121, et en l'occurrence p. 110-111.

⁴ Pierre A. Walker, « *Arnold's Legacy: Religious Rhetoric of Critics on the Literary Canon* », in Virgil Nemoianu and Robert Royal (ed.), *The Hospitable Canon. Essays on Literary Play, Scholarly Choice and Popular Pressures*, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1991, p. 181-198, et en l'occurrence, p. 182.

⁵ Sven P. Birkerts, *Literature. The Evolving Canon*, Harlow, Longman, 1995, p. xxv.

⁶ Jorge Luis Borges, « *Las versiones homéricas* », in *Obras completas*, t.1, Buenos Aires, Emecé, 2005, p. 252-256, et en l'occurrence, p. 252. « *L'idée de texte définitif ne relève que de la religion ou de la fatigue.* » (*Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 291.)

implicite⁷ ? Qu'on le veuille ou non, le terme « canon » est bien un terme avec lequel il faut dorénavant composer.

Loin de nous l'idée de nous enfermer dans une fausse alternative entre réhabilitation ou critique du terme « canon », appliqué à la littérature. Puisque nous sommes désormais « coincés » avec ce mot, pour reprendre l'expression de Robert Alter qui perd en élégance ce qu'elle gagne en efficacité, tâchons de ne pas le ravalier au statut d'instrument rhétorique, mais au contraire, d'en explorer les vertus heuristiques. J. Z. Smith, en parlant des controverses autour du canon littéraire, regrette que le débat ait été mené sans véritablement faire référence de façon systématique aux études critiques portant sur le canon dans le champ des sciences religieuses⁸. De même, Margarit Finkelberg et Guy G. Stroumsa, dans leur introduction au volume collectif intitulé *Homer, the Bible and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, s'accordent à dire : « *Odd as it may appear, there seems to have been no comparative study of canon. As far as the ancient world is concerned, canon studies focus either on literary (Graeco-Roman) or religious (Judeo-Christian) canons, without making an attempt to bring these two fields together*⁹. »

En l'absence de véritables examens comparatifs, nous sommes en présence d'un champ de recherche relativement en friche¹⁰. Dans son article « canon », issu de *The Literary Guide to the Bible*, le critique britannique évoque brièvement l'évolution de sens qu'a connue le terme « apocryphe », depuis son étymologie (« obscur », « caché ») jusqu'à son acception moderne : « *Books thus set aside or hidden away would be apocrypha in the original sense; the word later acquired dyslogistic overtones, and the apocryphal came to mean the false or inauthentic*¹¹. » Et si l'histoire de la langue ne procédait pas, sur ce point particulier, à rebours de toute logique, comme le veut F. Kermode, mais au contraire, selon des logiques sous-jacentes, invisibles à première vue, mais qu'il s'agirait de mettre au jour ? Par ailleurs, qu'en est-il du « canon », notion qui forme un diptyque avec celle d'apocryphe, et qui elle aussi a navigué de la sphère sacrée à celle profane ?

À l'orée de ce numéro spécial portant sur le canon il apparaît plus que nécessaire de faire retour vers les racines bibliques de cette notion. Plus encore qu'une présentation synthétique autour du canon biblique, cet article entend re-parcourir à grands traits l'origine du terme canon,

⁷ Pierre A. Walker, art. cit., p. 197-198.

⁸ J. Z. Smith, « Canons, Catalogues and Classics », in Arie van der Kooij et Karel von der Toorn (éd.), *Canonization and Decanonization. Literary and Religious Canons*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 1998, p. 295-311, p. 295.

⁹ Margarit Finkelberg and Guy G. Stroumsa, « Introduction : Before the Western Canon », in Margarit Finkelberg et Guy G. Stroumsa (éd.), *Homer, the Bible and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Pays-Bas, Leiden, 2003, p. 1-8, et en l'occurrence, p. 2. L'ouvrage collectif cité dans la note ci-dessus est évoqué par les deux spécialistes dans ces termes : « *important volume which is however entirely dedicated to the discussion of religious canons* » (*ibid.*, p. 2, note n°4.)

¹⁰ Pionnier en la matière, Frank Kermode fait assurément partie de ces « perceurs de frontières qui jettent des ponts entre des rives qui séculièrement s'ignorent », pour reprendre la belle formule de Gracq dans *Lettrines*. Dans ses contributions aux volumes collectifs *The Bible and the Narrative Tradition*, ou encore *The Literary Guide to the Bible*, F. Kermode n'a de cesse d'encourager les critiques littéraires à se pencher sur l'exégèse : n'y a-t-il pas un courant exégétique contemporain, la « critique canonique » qui serait susceptible d'éclairer le débat portant sur le canon en littérature ? Voir, entre autres, Frank Kermode, « The Argument About Canons », in Frank McConnell (éd.), *The Bible and the Narrative Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 78-96.

¹¹ Frank Kermode, « The Canon », in Robert Alter et Frank Kermode (éd.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1987], p. 600-610.

puis l'histoire de sa formation, afin d'en extraire quelques pistes de réflexion à creuser dans une discussion autour du canon littéraire. D'où les multiples questions ouvertes et appels que cette contribution n'aura de cesse de proposer.

Précisons d'emblée que lorsque nous évoquons le canon biblique, nous nous restreignons dans le cadre de cet article au seul canon de la Bible chrétienne. La Torah induit un rapport beaucoup plus complexe encore entre canon littéraire et canon biblique, comme le montre, entre autres, Robert Alter. Dans *Canon and Creativity*, celui-ci rappelle que les *Ketubim* constituent déjà un canon littéraire au sein du canon biblique, à tel point que le critique évoque une « double canonicité » du canon hébraïque¹².

Du roseau à la liste. Pour une brève histoire du terme « canon »

Le terme « canon », qui vient du terme grec *kanôn*, d'origine sémitique, désigne tout d'abord un roseau, puis un instrument de mesure fabriqué avec un roseau, comme la règle du charpentier ou du maçon. Au sens figuré, dans le langage de la philosophie, il signifie la règle de conduite, la norme, le modèle. Il est aussi employé en matière d'astrologie ou de chronologie, pour désigner une liste, un catalogue ou une table. Les tables astrologiques de Ptolémée au II^e siècle avant J.-C., appelées « canons », permettaient de déterminer des points de référence pour le changement des saisons. Pour avoir un usage similaire chez les Chrétiens, il faut regarder les dix *canones* qu'Eusèbe de Césarée a élaborés pour son édition des évangiles : en aucun cas, des normes, des règles. Des listes de chiffres qui correspondaient à des sections numérotées dans le texte des Évangiles qui permettaient au lecteur de repérer rapidement les passages parallèles. Au commencement le canon n'est pas un texte, ou un ensemble de textes, mais une sorte d'index : en somme, quelque chose qui permet de s'orienter dans un corpus de textes.

Lorsque le terme est repris en contexte chrétien, deux types d'usage retiennent principalement l'attention, deux polarités : norme, règle, et liste. Aux II^e et III^e siècles, on le rencontre dans des formules comme *κανὼν τῆς ἀληθείας* (règle de la vérité), *κανὼν τῆς πίστεως* (règle de la foi), *κανὼν τῆς ἐκκλησίας* (règle de l'Église) qui désigne de manière générale la norme à laquelle doit se conformer l'enseignement et la vie de l'Église. C'est seulement au milieu du IV^e siècle que le terme est utilisé en rapport avec la Bible et se réfère à la liste des

¹² Robert Alter, « The Double Canonicity of the Hebrew Bible », *Canon and Creativity, Modern Writing and the Authority of Scripture*, New Haven, London, Yale University Press, 2000, p. 21-62. « *I don't mean to propose that ultimately what the Hebrew Bible represents is the twenty-four best-selling books of ancient Hebrew literature. The limits of the canon were, after all, defined by a system of belief [...]. Nevertheless, the stylistic and imaginative authority of the works that became canonical must have played a role in the desire to preserve them in the national legacy – and, conversely, it seems plausible that there were Hebrew texts excluded from the canon not for doctrinal reasons but because they were inferior as works of literature.* » (*ibid.*, p. 30.) Voir également Bernhard Lang, « The “Writings”: A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible », in *Canonization and Decanonization*, éd. cit., p. 41-65.

livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments¹³. Ce bref examen philologique suffit à nous montrer que le canon n'est devenu « canon » que tardivement¹⁴.

Comment le canon est devenu « canon » : jalons pour une histoire de la canonisation

Parcourons maintenant les grandes lignes de l'histoire de la canonisation. De ce point de vue, la position de Wendell V. Harris n'apparaît guère soutenable :

The processes by which specific collections of Jewish and Christian writings became closed canons in the first century BC and the fourth century AD, respectively, are not only too complicated for useful summary here but, more important, largely irrelevant to the question of the literary canon. In fact, considerable confusion has resulted from the seductive apparent parallel between the creation and closing of the biblical canons and the formation of lists of literary works that, since Ruhnken, have been called « canons »¹⁵.

Le parallèle biblique est là de fait ; les mots que nous employons ont une histoire, une épaisseur sémantique ; il ne s'agit pas de l'occulter, de la discréditer ou de l'accepter benoîtement, mais de la mettre en question, l'utiliser pour penser. Hans Lietzmann, dans ses conférences en 1907 à Tübingen, soutenait que l'histoire de la canonisation de la Bible chrétienne est un des chapitres les plus compliqués de la science religieuse¹⁶. Et cela était sans compter les découvertes archéologiques majeures du XX^e siècle, notamment les manuscrits de la mer morte à Qumran et la bibliothèque copte à Nag Hammadi qui ont coïncidé avec le lancement d'un débat renouvelé autour du canon biblique qui s'est tenu de façon parallèle à la polémique autour du canon littéraire. Malheureusement, dans cette géométrie des savoirs, les débats parallèles ne s'intersectent que rarement.

Il ne s'agit bien évidemment pas de résumer maladroitement cette histoire de la canonisation, mais d'en tirer les principaux enseignements, la substantifique moelle pour penser le canon littéraire – puisque tel est bien l'horizon de notre réflexion. Paul Ricœur s'est penché sur l'histoire de la canonisation pour pouvoir reposer à nouveaux frais la question de l'autorité en philosophie ; tentons de faire de même dans le domaine de la littérature¹⁷. Au fur et à mesure que seront énumérés les principaux facteurs à retenir dans cette histoire de la canonisation, nous sèmerons des pierres d'attente susceptibles d'orienter une réflexion sur le canon littéraire.

¹³ Les deux dates à retenir sont celles du Concile de Laodicée en 363, ainsi que de la Lettre festale d'Athanase d'Alexandrie en 367.

¹⁴ Pour plus d'informations, voir H. Oppel, art. cit., ainsi que Bruce M. Metzger, « History of the Word *Κανών* », *The Canon of the New Testament, Its Origin, Development and Significance*, Oxford, Clarendon Press, 1997 [1987], p. 289-293.

¹⁵ Wendell V. Harris, art. cit., p. 110-111.

¹⁶ Hans Lietzmann, *Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schrift ?*, Tübingen, 1907, p. 2, cité dans Christoph Marksches, « The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons for Future Research », in Margalit Finkelberg and Guy G. Stroumsa (éd.), *Homer, the Bible and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, éd. cit., p. 175-194.

¹⁷ Paul Ricœur, « Le canon biblique, entre le texte et la communauté », in Jean-Claude Eslin et Catherine Cornu (dir.), *La Bible. 2000 ans de lectures*, Paris, Hachette Littératures, 2007 [2003], p. 93-116.

Tout d'abord, l'histoire du canon est une histoire de l'Église en creux. Dans son article « Le canon biblique entre le texte et la communauté », Paul Ricœur rappelle l'importance de l'institution dans la cimentation du canon en tant que corpus clos de textes : « Devenir canon et devenir Église vont de pair. Ce sont les besoins et les contraintes du devenir Église qui motivent en profondeur le processus de canonisation¹⁸. » N'oublions pas que le christianisme naît dans un milieu apocalyptique juif. Lorsque la religion chrétienne prend son essor, il n'y a pas d'Écritures chrétiennes, et encore moins de canon : il y a les Écritures juives (qui ne se sont elles-mêmes pas encore constituées en un canon), et les paroles de Jésus : *graphê* et *agrapha*. Au commencement, il y a du déjà écrit et non-écrit¹⁹. Dès lors que se construit une église, un canon est formé comme prolongement textuel de cette structure institutionnelle. L'assemblée des fidèles, l'« église » au sens étymologique, n'a-t-elle pas besoin de se recueillir autour d'un corpus de textes rassemblés ? Toute réflexion sur le canon, ou plutôt les canons biblique et littéraire, ne peut faire l'économie d'une réflexion sur le rapport à l'institution, d'autant plus que Ricœur met en exergue ce qu'il appelle « le cercle herméneutique entre le canon et la communauté » :

Mais un soupçon plus grave s'adresse à l'apparent cercle vicieux qui s'attache précisément au lien entre le texte et la communauté et qui se dissimule sous la préposition « entre ». Tout ne se passe-t-il pas comme si une communauté décidait du caractère d'autorité de tel ou tel texte, en s'autorisant du contenu même de ces textes qui la désigneraient comme l'instance de décision dans la délimitation de ces textes fondateurs ? En somme, la communauté déciderait de façon arbitraire et souveraine de ce qui la fonde. Pour rendre plus parlant le paradoxe, je le mettrai en forme de cercle : l'Église en tant qu'autorité textuelle trancherait un problème d'autorité textuelle en s'autorisant du texte même qui l'autorise²⁰.

Dans quelle mesure ce raisonnement se révèle-t-il transposable au rapport qui lie le canon littéraire à l'institution, ou plutôt aux institutions qui le pérennisent ? Dans le volume collectif *The Hospitable Canon*, Yves Chevrel examinait avec soin les différents programmes de l'agrégation pour dessiner les contours d'un canon de textes dignes d'être étudiés dans le cadre d'un concours de recrutement des professeurs de l'enseignement secondaire²¹. À l'issue de son étude, le critique appelait de ses vœux l'avènement d'un canon ouvert – aussi oxymorique que paraisse cette expression. Certes, il est fascinant de voir en quoi l'enseignement secondaire, ou encore les concours qui en régissent l'entrée, informent le canon. Mais ne pourrait-on pas renverser la perspective et, en prolongeant l'intuition de Paul Ricœur, étudier également en quoi le canon informe l'enseignement secondaire, et plus largement l'école et l'université ? Il n'est que de se remémorer le remous suscité par l'intégration de la dramaturge britannique Sarah Kane au programme de l'agrégation il y a peu. Certains étudiants contestèrent alors la légitimité d'une telle inclusion implicite de Sarah Kane dans la catégorie des « classiques », ces textes qui s'étudient en « classe ». De tels exemples de critiques ont le mérite de mettre au jour une

¹⁸ *Ibid.*, p. 102.

¹⁹ George Steiner, dans *Lessons of the Masters*, au détour d'une boutade, rappelle le destin de ce grand maître oral que fut Jésus : « *"A fine teacher, but didn't publish."* This is the punchline of a macabre Harvard joke on Jesus of Nazareth's inaptness for tenure. » (George Steiner, *Lessons of the Masters*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003, p. 33.)

²⁰ Paul Ricœur, art. cit., p. 93.

²¹ Yves Chevrel, « Multiple Points of View: A Study of French Comparative Literature Syllabi », in Virgil Nemoianu and Robert Royal (éd.), *The Hospitable Canon*, éd. cit., p. 137-152.

question sans cesse présumée, sans jamais être véritablement posée de façon systématique : la question de la valeur littéraire qui à la fois conditionne l'étude des textes à l'université, et plus globalement à l'école, et légitime l'école comme institution. Des étudiants rebutés par l'étude de Sarah Kane pour la préparation à l'agrégation, qui en contestent la légitimité : n'est-ce pas là une brèche qui s'introduit dans le fonctionnement, par ailleurs sans accroc, du « cercle herméneutique » entre canon littéraire et institution ?

Passons de nouveau de l'autre côté du miroir, et revenons au canon biblique, ainsi qu'aux facteurs déterminant sa formation. Pourquoi les communautés de fidèles ont-elles mis autant de temps à s'organiser et à se rassembler autour d'un corpus de textes ? La naissance du christianisme prend place à une époque où le sentiment millénariste est très fort : la fin des temps est proche. Finalement, on ne commence à écrire que lorsque l'on se rend compte que le Christ ne revient pas, que les témoins oculaires de la venue du Christ et les apôtres disparaissent les uns après les autres. Lorsqu'Enrico Norelli étudie le passage de l'oral à l'écrit dans les origines du christianisme, il met en valeur ce problème pressant que constitue l'absence de descendants des apôtres²². Le spécialiste souligne le fossé qui sépare d'un côté, la pensée d'un Papias de Hiérapolis à l'aube du II^e siècle où se trouve privilégié le témoignage oral des disciples de Jésus²³, ou de ceux qui les connurent, et de l'autre, le fragment de Muratori dont la datation fait débat²⁴, mais qui témoigne d'une volonté de donner la priorité à des témoignages écrits. C'est seulement lorsque l'on délaisse la perspective eschatologique, que la nécessité d'écrire, d'avoir des écritures qui deviendront plus tard un canon, se fait jour. Le canon est toujours du côté de l'archéologie, et non de l'eschatologie ; ou pour parler comme J. Z. Smith, « *“canon” is almost always a retrospective category, not a prospective or primary one*²⁵. » La vocation de conservation n'est-elle pas première dans la constitution d'un canon littéraire ?

Autre facteur déterminant rappelé par Paul Ricœur : on ne se définit jamais mieux que lorsque l'on est attaqué²⁶. À l'époque de persécution de Dioclétien, en 303 plus exactement, on frappait aux portes des gens soupçonnés d'être chrétiens en leur demandant de s'identifier par leurs livres. « Dis-moi qui tu lis, et je te dirai qui tu es », telle semble avoir été la maxime sous-

²² Enrico Norelli, « La notion de “mémoire” nous aide-t-elle à mieux comprendre la formation du canon du Nouveau Testament ? », in Philip S. Alexander et Jean-Daniel Kaestli (éd.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition*, Lausanne, Éd. du Zèbre, coll. « Publications de l'Institut romain des sciences bibliques », 2007, p. 169-206, ou encore Enrico Norelli, « Papias de Hiérapolis a-t-il utilisé un recueil « canonique » des quatre évangiles ? », Gabriella Aragione, Éric Junod et Enrico Norelli (dir.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, Labor et fides, 2005, p. 35-85.

²³ Citons à cet égard le fragment célèbre issu de ses cinq livres d'*Explications des logia (dits et faits) du Seigneur*, lui-même cité par Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique* : « Si quelque part venait quelqu'un qui avait été dans la compagnie des presbytres, je m'informais des paroles des presbytres : ce qu'ont dit André ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur [...]. Je ne pensais pas que les choses qui proviennent des livres ne fussent aussi utiles que ce qui vient d'une parole vivante et durable. » (*Histoire Ecclésiastique*, 3, 39, 4, Livres I-IV, éd. Gustave Bardy, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n°31, 1986, p. 134.)

²⁴ Voir à ce sujet Joseph Verheyden, « The Canon Muratori. A Matter of Dispute », in Jean-Marie Auwers et Henk Jan De Jonge (éd.), *The Biblical Canons*, Leuven, Leuven University Press, Peeters, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », n°163, 2003, p. 487-556. Après avoir fortement critiqué la thèse d'une origine au IV^e siècle en Orient, Joseph Verheyden propose une datation au tournant des II^e et III^e siècles.

²⁵ J. Z. Smith, « Canons, Catalogues and Classics », in *Canonization and Decanonization*, p. 295-311, et en l'occurrence, p. 298.

²⁶ Paul Ricœur, art. cit. p. 104.

jacente à ces persécutions. Bruce Metzger, dans *The Canon of the New Testament*, souligne bien qu'il s'agissait d'une question de conscience de décider si on pouvait se réclamer de l'évangile de Jean aussi bien que de l'évangile de Thomas, sans commettre la faute du sacrilège : « *In such an existential moment most Christians would naturally be careful to determine on solid grounds precisely which were the books for adherence to which they were prepared to suffer*²⁷. » Du côté de la littérature, un peu moins de 2000 ans plus tard, le canon est toujours une question de vie et de mort, selon Harold Bloom :

*[...] the Canon's true question is: What shall the individual who still desires to read attempt to read, this late in history? [...] Who reads must choose, since there is literally not enough time to read everything, even if one does nothing but read. Mallarmé's grand line – « the flesh is sad, alas, and I have read all the books » – has become a hyperbole*²⁸.

Du temps de Dioclétien, le canon désigne l'ensemble des livres dont on doit se réclamer avant de mourir pour ne pas commettre de sacrilège. Un peu moins de deux millénaires plus tard, Bloom nous explique que, pour nous lecteurs qui nous savons mortels, le canon littéraire représente toujours la somme des livres que l'on devrait lire avant de mourir. Le canon, qu'il soit biblique ou littéraire, n'est-il pas toujours ce corpus de textes délimité par la mort, et la finitude du canon, un reflet indirect de notre finitude ?

On ne saurait oublier que le christianisme coïncida non seulement avec une révolution spirituelle, mais aussi avec une révolution technique²⁹. Guy Stroumsa explore les passerelles entre l'innovation technique que fut l'adoption du codex au II^e après J.-C. et la révolution religieuse que fut le christianisme³⁰. Si les Chrétiens n'ont pas inventé le codex, ils ont tout de même embrassé ce nouveau support, beaucoup plus maniable et moins à cher à fabriquer que le *volumen*. Ce nouveau support n'a pas seulement favorisé le développement et l'expansion de la nouvelle foi en Jésus Christ, mais a également influé sur la manière de lire les Écritures. Contrairement au *volumen* qui implique de dérouler le texte dans sa linéarité, le codex favorise la prise de conscience du livre comme un tout, et constitue la plus belle incarnation technologique de ce que fut, sur le plan de l'herméneutique biblique, la typologie, pierre de touche de l'exégèse chrétienne³¹. Si Jésus n'est pas venu pour abolir, mais pour accomplir les Écritures juives (Mt 5, 17-20), il est absolument indispensable que le texte, ce qui deviendra par la suite l'Ancien et le Nouveau Testaments, soit perçu comme un tout. Dans toute réflexion sur le canon doit être prise en compte la question du support. On pense par exemple à ces vecteurs de canonisation littéraire que sont les collections très chères, papier Bible oblige.

En guise de conclusion provisoire, l'histoire du canon nous rappelle que cette entité textuelle, qui nous paraît maintenant bien figée et arrêtée, mais qui est en vérité le fruit d'une longue évolution, fut très peu « canonique », au sens très lâche qu'a pu revêtir le terme, comme nous le rappelle Paul Ricœur qui déplore d'ailleurs son usage galvaudé « au sens dogmatique, de

²⁷ Bruce M. Metzger, « Persecutions and the Scriptures », *The Canon*, éd. cit., p. 106-108, et en l'occurrence, p. 107.

²⁸ Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages*, Macmillan, 1995 [1987], p. 15.

²⁹ J. Z. Smith, art. cit., p. 295-311, et en l'occurrence, p. 307 : « *Canonization, as a secondary process, is inseparable from modes of production; it is as much an affair of technology as theology.* »

³⁰ Guy G. Stroumsa, « Early Christianity – A Religion of the Book? », in *Homer, the Bible and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, éd. cit., p. 153-173.

³¹ L'interprétation typologique de l'Ancien Testament vise à y déceler des signes qui préfigurent la venue du Christ.

dogme imposé³² ». Aussi parlons-nous le plus souvent du canon au singulier, alors qu'en réalité, il faudrait toujours employer le terme au pluriel. Tout se passe finalement comme s'il n'y avait pas de distinction aussi nette et tranchée entre, d'un côté, les écrits canoniques et, de l'autre, ceux qui ne le sont pas. Au contraire, nous rencontrons des degrés de canonicité.

Relisons un instant le précieux *Penser/Classer* de Georges Perec qui est un outil de travail indispensable dès lors qu'il s'agit de ranger les bibliothèques, les corpus et les idées, puisque finalement, c'est de cela qu'il s'agit, et non d'autre chose : ranger. Le canon biblique, lui, est une bibliothèque bien rangée, dont le classement s'est étalé sur plusieurs siècles, et ne s'est pas fait sans accroc, mais autour duquel une communauté s'est recueillie : en somme, depuis longtemps, une affaire classée.

Dans son ouvrage *Penser/Classer*, et plus précisément dans un chapitre intitulé avec bonheur : « De l'ordre », Perec nous propose une typologie des livres en fonction de leur aptitude plus ou moins grande à être rangés et classés³³. L'écrivain distingue les « livres très faciles à ranger. Les grands Jules Verne à reliure rouge, [...] les revues, quand on en a au moins trois numéros », des « livres pas trop difficiles à ranger. Les romans sud-américains, l'ethnologie, la psychanalyse, les livres de cuisine (voir plus haut), les bottins (à côté du téléphone), les romantiques allemands [...]»³⁴, et enfin des « livres plutôt impossibles à ranger », à savoir « les autres, [...] le fascicule 6 du volume 91 (novembre 1976) des *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)* donnant le programme des 666 réunions de travail du congrès annuel de ladite association³⁵. » On notera au passage l'ironie de Perec à l'égard des diableries de la critique universitaire nord-américaine, chiffre du Malin oblige.

Bertrand Westphal, dans l'une de ses saillies, imagine que sommeille en chaque auteur qui s'attelle à réécrire l'Évangile un oulipiste qui s'ignore³⁶. Pour reprendre et prolonger cette intuition, dont l'anachronisme serait hautement condamnable s'il n'était pas aussi diablement suggestif, on pourrait imaginer l'histoire de la constitution du canon biblique réécrite par le Perec de *Penser/Classer*. Il n'est que de lire l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée [III, 25, 1-7], qui est souvent présentée comme l'acte de naissance du « canon » comme liste, le terme « canon » ayant été préalablement utilisé dans un contexte chrétien comme « règle »³⁷.

³² Paul Ricœur, art. cit., p. 113.

³³ Georges Perec, *Penser/classer*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle », 2003, p. 39-41.

³⁴ *Ibid.*, p. 40.

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

³⁶ Bertrand Westphal, *Roman et Évangile : transposition de l'Évangile dans le roman européen contemporain, 1945-2000*, Limoges, PULIM, 2002, p. 28.

³⁷ Pour une étude plus approfondie et érudite de ce passage, voir, entre autres, Bruce M. Metzger, « Eusebius' Classification of New Testament Books », *The Canon of the New Testament*, éd. cit., p. 201-207, ou encore Alain Le Boulluec, « Écrits "contestés", "inauthentiques" ou "impies" ? (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, III, 25) », in Simon Claude Mimouni (dir.), *Apocryphité, Histoire d'un concept transversal aux religions du Livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, Centre d'études des religions du Livre, Turnhout, Brepols, 2002, p. 153-165, et en l'occurrence, p. 155. Alain Le Boulluec montre bien à quel point cet extrait d'Eusèbe se situe à la croisée des chemins. D'une part, ce texte laisse transparaître la grande diversité des usages qu'on fait des textes, et que les critères objectifs qu'Eusèbe avance peinent à masquer ; d'autre part, c'est par ce texte que « la critique d'authenticité héritée de la philologie classique se mue en décret d'hérésie. » (*ibid.*, p. 153.)

Pour Eusèbe, il est des livres qui sont « très faciles à ranger », c'est-à-dire des ouvrages qui sont reconnus pour tous (ὁμολεγούμενα) : les quatre évangiles, les Actes des Apôtres, les épîtres pauliniennes, la première épître de Pierre et la première épître de Jean³⁸. Ensuite viennent les livres qui ne sont « pas trop difficiles à ranger », à savoir ceux qui sont rejetés, parce que considérés comme illégitimes ou faussement attribués (νόθα)³⁹. Cette catégorie comprend les actes de Paul, le Pasteur d'Herma, l'apocalypse de Pierre, l'épître de Barnabas, etc. Eusèbe n'est pas d'une cohérence infaillible dans sa typologie, puisqu'il ajoute à cette section l'apocalypse de Jean, qu'il avait préalablement rangée dans la première catégorie. Enfin, on trouve les livres qui « sont impossibles à ranger », qu'Eusèbe désigne comme des « livres contestés, mais connus de la plupart des gens de l'Église » (ἀντιλεγόμενα, γνώριμα δ'οὖν ὁμῶς τοῖς πολλοῖς), c'est-à-dire l'épître de Jacques, Jude, la deuxième épître de Pierre, les deuxième et troisième épîtres de Jean⁴⁰.

Le processus de canonisation ne saurait se penser sans une certaine volonté de classement : il s'est agi d'ordonner la matière canonique, d'assigner des rubriques et des sous-rubriques. Dans l'ouvrage *Qu'est-ce qu'un corpus ?*, Christian Boudignon isole deux critères principaux pour définir un « corpus » : l'ordre et la finitude⁴¹. Si la Bible est bien une bibliothèque, le canon est surtout une bibliothèque que l'on a mis du temps à ranger. L'étude, fût-elle rapide, de l'histoire du canon nous permet de relativiser l'image de repoussoir que certains critiques et spécialistes de la littérature se font de ce modèle biblique. L'histoire et le passé ne sont pas les seuls témoins de cette pluralité derrière la notion de canon ; les canons des Églises chrétiennes gardent encore aujourd'hui une trace de cette pluralité première, depuis le canon éthiopien, le plus large (qui inclut des pseudépigraphes et des apocryphes comme le Livre d'Hénoch, le Livre des Jubilés, l'Ascension d'Isaïe) au canon syriaque, plus exigü⁴². Point n'est besoin de puiser des exemples dans des traditions religieuses aussi lointaines : les canons de l'Église chrétienne catholique ou protestante recèlent en leur sein bien plus de pluralité que l'on ne le pense ordinairement.

On aurait très bien pu imaginer un canon plus « canonique », au sens dogmatique du terme. Un évangile choisi entre tous eût été possible ; le christianisme aurait pu choisir comme texte fondateur une harmonisation des différents évangiles retenus dignes de foi. Ni Marcion ni Tatien ne se sont imposés⁴³ ; c'est finalement la discordance qui nous est échue en héritage canonique. En dernier lieu a prévalu un Évangile à quatre têtes et quatre textes. Les aspérités et autres discordances entre les différentes versions de la vision, et de l'enseignement de Jésus, interrogent le lecteur, qu'il soit croyant ou non, et invitent l'interprétation au cœur du canon

³⁸ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*. Livres I-IV, éd. Gustave Bardy, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n°31, 1986, p. 132.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Christian Boudignon, « Qu'est-ce qui fait un "corpus" ? À propos du Pseudo Denys l'Aéropagite », in Gilles Dorival (éd.), *Qu'est-ce qu'un corpus littéraire ? Recherches sur le corpus biblique et les corpus patristiques*, Paris, Louvain, Dudley, Peeters, 2005, p. 109-127, et en l'occurrence, p. 109.

⁴² Voir Bruce M. Metzger, *The Canon*, éd. cit., p. 218-228.

⁴³ Pour plus de détails, voir William L. Petersen, « Canonicité, autorité ecclésiastique et *Diatessaron* de Tatien », in Gabriella Aragione, Éric Junod et Enrico Norelli (dir.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, Labor et fides, 2005, p. 87-116. Voir également Bruce M. Metzger, *The Canon*, éd. cit., p. 114-117.

biblique. La narration évangélique s'est faite quadruple, et la comparaison, nécessaire. Il est inutile de faire la liste des aspérités, ou de dresser une quelconque table des discordances, brèches dans lesquelles les sceptiques de tous bords se sont pressés de s'engouffrer. Retenons plutôt l'enseignement de Frank Kermode selon lequel la pluralité interne propre au canon évangélique nous démontre l'existence de la réécriture au sein de l'Écriture – ce qu'il explique dans *The Genesis of Secrecy*, à partir de l'exemple de Judas.

Tout se passe comme si dans l'évangile canonique vraisemblablement le plus ancien, celui de Marc (quoique ce fait soit discuté parmi les spécialistes⁴⁴), Judas correspondait à une pure fonction, celle de traître⁴⁵. De fait, il importe de résoudre un problème d'ordre non seulement théologique, mais aussi narratif : comment faire périr Jésus-Christ? L'Incarnation de Dieu doit mourir dans l'économie de la rédemption, ainsi que dans celle du récit. Il sera trahi. Par qui ? Judas est l'apôtre désigné. Au fur et à mesure des versions successives, des réécritures successives de Marc à Jean, Judas prend de l'épaisseur, et de simple fonction, devient un personnage, au fur et à mesure que lui sont trouvés motivations et vices divers. Pourquoi aurait-il trahi son maître ? À l'évangile de Marc, elliptique sur ce point, succède celui de Matthieu qui met en avant la cupidité du traître (Mt 26, 14-16) ; l'Isariote deviendra chez Luc possédé par Satan (Lc 22, 1-6). Jean propose, quant à lui, une synthèse des différentes motivations avancées tant par Matthieu que par Luc, en présentant un Judas aussi bien dévoré par la cupidité que manipulé par Satan (Jn 12, 3-6 ; 13, 26-30). Face à ce qui était à l'origine un problème d'ordre narratif et théologique, les évangélistes ont su apporter des solutions en alimentant un récit pour, en définitive, créer un personnage. Ainsi F. Kermode nous explique-t-il que ce n'est pas seulement le récit qui engendre l'interprétation, mais l'interprétation qui engendre le récit⁴⁶. Le canon biblique, loin de représenter une entité figée et univoque, s'interprète lui-même.

Les critères de canonicité

Après avoir mis brièvement en évidence les différents facteurs politiques, technologiques et historiques qui ont présidé à la formation du canon biblique, arrêtons-nous un instant sur les critères de canonicité mis au jour *a posteriori* par les historiens du canon scripturaire. Voici la liste que livre le *Dictionnaire critique de théologie*, des critères de canonicité les plus reconnus dans les Églises chrétiennes :

- L'orthodoxie, à savoir l'accord avec le kérygme central de l'annonce de Jésus comme Christ,
- L'apostolicité, à savoir la référence au témoignage des apôtres,
- La catholicité, à savoir l'acceptation continue et l'usage cultuel par l'Église au sens large,

⁴⁴ Même si le problème synoptique est loin d'être résolu, Frank Kermode part d'une telle hypothèse pour construire son argumentation. D'un point de vue strictement littéraire, il est effectivement tentant de considérer l'Évangile de Marc, au style et à la narration bruts, comme le plus ancien parmi les évangiles canoniques.

⁴⁵ Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy*, éd. cit., p. 83-85.

⁴⁶ *Ibidem*.

- L'antiquité⁴⁷

Si l'on tentait d'établir des critères de canonicité équivalents pour le domaine littéraire, une table des concordances entre les différents critères retenus pour les canons biblique et littéraire serait étonnamment concluante. Certes, il faudrait opérer des choix drastiques, et procéder à des raccourcis regrettables pour obtenir l'abstraction d'une doctrine orthodoxe littéraire aussi homogène que l'orthodoxie doctrinale du christianisme qui fut obtenue, ne l'oublions pas, au prix de nombreux conciles. Et pourtant se dégagent quelques invariants et lignes de force communes aux différentes théories du canon littéraire. Ne pourrait-on pas reconnaître derrière le critère d'antiquité répertorié par le *Dictionnaire critique de théologie* l'« ancienneté » évoquée par Pascale Casanova dans *La République mondiale des lettres* ?

L'ancienneté est un élément déterminant du capital littéraire : elle témoigne de la « richesse » – au sens du nombre de textes –, mais aussi et surtout de la « noblesse » d'une littérature nationale, de son antériorité supposée ou affirmée par rapport à d'autres traditions nationales et, par voie de conséquence, du nombre de textes déclarés « classiques » (c'est-à-dire échappant à la rivalité temporelle) ou « universels » (c'est-à-dire libérés de tout particularisme)⁴⁸.

Par ailleurs, la catholicité ne serait-elle pas une manière d'ancêtre biblique pour ce que Valéry appelle le « crédit⁴⁹ » qui dépend de l'« opinion du monde », à savoir le « degré de reconnaissance qui lui est octroyé et sa légitimité », pour le dire avec les mots de Pascale Casanova ? Ezra Pound, quant à lui, file cette métaphore bancaire dans son *ABC de la lecture* :

Toute idée générale ressemble à un chèque bancaire. Sa valeur dépend de celui qui le (ou la) reçoit. Si M. Rockefeller signe un chèque d'un million de dollars, il est bon. Si je fais un chèque d'un million, c'est une blague, une mystification, il n'a aucune valeur [...]. C'est la même chose en ce qui concerne les chèques tirés sur le savoir [...]. On n'accepte pas de chèques d'un étranger sans références. En littérature, la référence est le « nom » de celui qui écrit. Au bout d'un certain temps, on lui fait crédit...⁵⁰

Rappelons-nous la piste de réflexion inépuisable que lançait Hans Robert Jauss dans son ouvrage *Pour une herméneutique littéraire* : « la genèse de la nouvelle herméneutique des interprétations multiples s'explique à partir d'une transformation de l'ancienne doctrine de la polysémie de l'Écriture⁵¹ ». À l'orée de son ouvrage, le critique place cette réflexion d'une remarquable acuité, qui postule, au vu de l'homologie entre les théories biblique et littéraire des différents sens de l'Écriture et de l'écriture, une filiation entre ces deux idées. Au regard de la grande parenté entre ces critères de canonicité biblique et littéraire, ne serait-il pas envisageable de postuler une filiation dont l'histoire resterait encore à écrire ?

⁴⁷ Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002, p. 241. L'inspiration n'apparaît pas comme telle dans la liste proposée, car elle résulte du statut canonique conféré au texte, plus qu'elle ne motive la reconnaissance de ce dernier.

⁴⁸ Pascale Casanova, *La République mondiale des lettres*, Paris, Éd. du Seuil, 2008 [1999], p. 34.

⁴⁹ Paul Valéry, « Pensée et art français », Regards sur le monde actuel, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1960, « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, p. 1050, cité dans Pascale Casanova, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁰ Ezra Pound, *ABC de la lecture*, trad. D. Roche, Paris, L'Herne, 1966, p. 25, cité dans Pascale Casanova, *op. cit.*, p. 37.

⁵¹ Hans Robert Jauss, *Pour une herméneutique littéraire*, trad. Maurice Jacob, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1988, p. 23.

Le canon de la Bible à la littérature : une métaphore vive

Revenons à notre pari liminaire : parler de « canon » ne relève pas de la simple rhétorique, n'est pas une « catachrèse » comme l'affirme Wendell V. Harris, après Rudolf Pfeiffer⁵², à savoir une métaphore morte, ou pire encore meurtrière. Il s'agit au contraire d'une métaphore vive, qui peut nous aider à réfléchir à la façon dont le canon littéraire s'est construit. Aussi, pour illustrer ce point, avons-nous isolé trois caractéristiques saillantes du canon biblique et de son rapport à l'interprétation.

Tout d'abord, la notion de canon induit un certain rapport entre l'interprétation et le temps. En effet, le canon biblique a la capacité à toujours être actualisé par l'interprétation. L'un des critères de canonicité n'est autre que l'antiquité, mais c'est un antique qui est, dans le même temps, est contemporain. Moshe Halbertal, dans *People of the Book: Canon, Meaning and Authority*, explique que c'est la fermeture du corpus qui rend possible l'ouverture de l'interprétation : on ne peut plus rajouter quoi que ce soit au canon sur le plan horizontal, il ne nous reste plus qu'à creuser, approfondir l'interprétation du texte⁵³. Ces réflexions trouvent leur pendant dans les pensées qu'inspirent les classiques et le canon littéraire (même s'il reste un flottement autour de la dénomination). Contentons-nous de citer, parmi tant d'exemples possibles, la réflexion de Gadamer pour qui le classique s'inscrit dans « *eine Art zeitloser Gegenwart, die für jede Gegenwart Gleichzeitigkeit bedeutet*⁵⁴ ».

Le canon n'induit pas seulement un rapport singulier au temps, mais également un caractère organique. Le propre du canon, c'est d'être plus qu'un catalogue de classiques, qu'une simple liste d'œuvres, comme nous le rappelle J. Z. Smith⁵⁵. Lorsqu'il est question de « canon », le tout est plus que la somme de ses parties. On interprète tel ou tel texte en fonction de son inscription – ou au contraire de son exclusion – dans le canon. John Barton a dit un jour que si l'Ecclésiaste avait fait partie des textes retrouvés à Qumran parmi les pseudépigraphes, nul doute que les biblistes auraient trouvé mille et une raisons pour expliquer son exclusion du canon hébraïque, alors qu'à présent, ils n'ont de cesse de justifier son inclusion, et de tirer ce texte surprenant du côté de l'orthodoxie⁵⁶. Un semblable malentendu herméneutique caractérise la réception de Kafka, comme l'explique Pascale Casanova dans *La République des lettres*. En

⁵² Wendell V. Harris, art. cit., p. 110. Wendell V. Harris cite Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Clarendon-Oxford University Press, 1968, p. 207.

⁵³ Moshe Halbertal, « Textual Closure and Hermeneutical Openness », *People of the Book: Canon, Meaning and Authority*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, p. 32-40, et en l'occurrence, p. 32-33. Moshe Halbertal s'inscrit certes dans une perspective judaïque, mais ses réflexions sur la clôture textuelle et l'ouverture interprétative sont tout à fait transposables à la tradition chrétienne.

⁵⁴ « dans une sorte de présent intemporel, contemporain de tout présent » (C'est nous qui traduisons.) Hans-Georg Gadamer, « Das Beispiel des Klassischen », *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen : J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1972 [1960], p. 269-275. Mais nous aurions pu également citer à cet égard le jugement convergent du Calvino de *Perché leggere i classici* (1991) : « *Un classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire.* » « Un classique est un livre qui n'a pas fini de dire ce qu'il a à dire. » (C'est nous qui traduisons.) Italo Calvino, *Perché leggere i classici*, Milan, Mondadori, 1991, p. 13.

⁵⁵ J. Z. Smith, art. cit., p. 306.

⁵⁶ John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, London, Darton, Longman & Todd, 1996 [1984], p. 102, cité dans Frank Kermode, « The Canon », art. cit.

effet, la canonisation de Kafka, à savoir son intégration dans l'ensemble plus large qu'est le canon littéraire des « grandes littératures », repose sur une méprise : où est passé le théoricien des petites littératures, le défenseur de la judaïté ?

De même, en interprétant Kafka dans des termes tour à tour métaphysiques, psychanalytiques, esthétiques, religieux, sociaux, politiques, la critique centrale (et en grande partie parisienne) fait la preuve de sa cécité spécifique : elle commet, par ignorance quasi délibérée de l'histoire, des anachronismes qui ne sont rien d'autre que la manifestation de son ethnocentrisme structurel⁵⁷.

L'accent fut mis sur les invariants, les caractéristiques propres aux autres textes du canon littéraire pour assimiler, intégrer Kafka. Pascale Casanova file même la métaphore administrative de la naturalisation que la critique française, pire parisienne, a fait subir à Kafka⁵⁸. Kafka a des œuvres à son actif certes, mais encore faut-il qu'il ait des papiers !

De plus, l'idée de canon implique que le texte est inspiré, ce qui ne manque pas d'influencer son interprétation. Dans l'article « Canon » de *The Literary Guide to the Bible*, Frank Kermode explique :

If the entire text is inspired – a belief deeply held by the Jews, with their scrupulousness about every jot and tittle, and given formal expression for the Christian canon at the Council of Trent in the sixteenth century – then the most fleeting echo, perhaps only of a single word, is significant. And given that everything is inspired, all possible relations among part of the texts are also inspired⁵⁹.

Ainsi la notion de canon, et celle d'inspiration qui en découle, peuvent-elles éclairer certaines pratiques herméneutiques avalisées par la critique littéraire. Frank Kermode en donne un exemple cristallin au chapitre 3 de *The Genesis of Secrecy*, où il procède à une lecture croisée de l'évangile de Marc et de *Ulysses* de James Joyce⁶⁰. Un homme portant un imperméable fait des apparitions sporadiques tout au long de *Ulysses*, amenant son lot d'énigmes à première vue insolubles. Dans l'évangile de Marc, au moment crucial de l'arrestation au mont des Oliviers surgit un mystérieux jeune homme vêtu de lin qui ne s'enfuit pas à l'approche des gardes venus arrêter le Christ, contrairement au reste des disciples. Il est dit qu'il proteste contre l'arrestation, mais devant la violence des gardes, finit par prendre la fuite en laissant derrière lui son vêtement de lin. Qui sont ces personnages mystérieux dont l'apparition et la disparition dans le récit ne semblent pas recouvrir une fonction évidente, et qui pourtant ne laissent pas d'interroger ? Les textes ne le disent pas. Qu'à cela ne tienne, l'herméneute va instinctivement vouloir faire sens à partir de ce qui apparemment en est dépourvu. Il n'y a aucune rupture de ce point de vue-là entre les présupposés de l'herméneutique littéraire, et ceux qui animent l'exégèse. Dans le cas de Marc, les exégètes vont privilégier des hypothèses d'ordre typologique. La Bible, Ancien et Nouveau Testaments, constitue un tout, et le sens de cette figure énigmatique repose dans Isaïe et Osée. Les interprètes de Joyce iront puiser dans *l'Odyssée*, le texte-source, le personnage de Théoclymène, ou encore dans d'autres œuvres du canon joycien, un personnage d'une nouvelle

⁵⁷ Pascale Casanova, *La République mondiale des Lettres*, éd. cit., p. 228.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 228, p. 325-326.

⁵⁹ Frank Kermode, « The Canon », art cit., p. 605.

⁶⁰ Frank Kermode, « The Man in the Mackintosh, the Boy in the Shirt », *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, éd. cit., p. 49-73.

tirée de *Dubliners*. Frank Kermode n'hésite pas à sonder les présupposés de la démarche herméneutique en littérature, et formule explicitement ce qui n'est souvent qu'un axiome tacite:

[...] *within a text no part is less privileged than the other parts. All may receive the same quality and manner of attention [...]. Why is this so? There must be supra-literary forces, cultural pressures, which tend to make us seek narrative coherence, just as we expect a conundrum to have an answer, and a joke a point*⁶¹.

Cette exigence de sens que l'herméneute a vis-à-vis de toutes les parties d'un texte repose sur un présupposé ultime, à savoir que le texte est un tout. En cela, l'herméneutique littéraire est fille de l'exégèse, car « *we are all pleromatists*⁶² », nous dit Frank Kermode, suivant l'étymologie grecque de « plérôme », à savoir « plénitude ».

Éléments de conclusion

L'intérêt de cette réflexion ne réside non pas dans la réhabilitation de la notion même de canon littéraire, mais dans l'exploration de ses richesses connotatives, historiques et herméneutiques. Si tant est que l'on doive parler de quelque chose qui ressemblerait à un catalogue de classiques, la notion de canon et la métaphore biblique qui en est à l'origine sont porteuses de sens. Plus qu'une simple métaphore, le canon offre à la critique littéraire une arborescence de notions : l'inspiration, l'autorité, l'apocryphe sont autant de termes qui sont attachés à la sphère du canon biblique, mais aussi à la sphère profane. Le terme « canon » a le mérite de s'inscrire dans un ensemble vaste de ce que l'on pourrait appeler des notions migratrices, entre le sacré et le profane.

Aussi ne peut-on que regretter la confusion que l'on fait parfois entre, d'une part, la valeur heuristique que peut avoir un concept comme le canon littéraire et de l'autre, la vénération de type religieux vis-à-vis des œuvres littéraires⁶³. À partir du canon biblique, de son étymologie, son histoire, sa réception, cet article a tenté de dessiner des pistes de réflexion pour pouvoir penser le canon littéraire.

L'aphorisme sibyllin de William Blake, « *The Ancient and New Testaments are the Great Code of Art* » a longtemps rayonné de son obscurité dans les livres de critique qui tentèrent de lui assigner une signification ; Northrop Frye, dans une étude devenue désormais canonique, *The Great Code*, le prit comme point de départ pour penser les relations entre la Bible et la littérature⁶⁴. Pourtant, comme le fait remarquer Zakaria Fatih, « *one of the issues [...] to which Frye did not contribute directly is that of canon formation*⁶⁵. » L'Ancien et le Nouveau

⁶¹ *Ibid.*, p. 53.

⁶² *Ibid.*, p. 72.

⁶³ Semblable amalgame se trouve par exemple dans l'article précédemment cité de Pierre A. Walker, « Arnold's Legacy : Religious Rhetoric of Critics on the Literary Canon », art. cit., p. 183-186.

⁶⁴ Northrop Frye, *The Great Code: the Bible and Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006 [1981].

⁶⁵ Zakaria Fatih, « The Literary Canon and its Religious Precursor », in Liviu Papadima, David Damrosch et Theo D'haen (éd.), *The Canonical Debate Today. Crossing Disciplinary and Cultural Boundaries*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2011, p. 121-132, et en l'occurrence, p. 123. L'article de Z. Fatih naît du même désir d'explorer « *how the formation and the conception of the literary canon owe a great deal to the religious canon and to the way*

Testaments ne seraient pas seulement un réservoir d'images, de thèmes ou de motifs pour la littérature, mais le canon, chrétien en l'occurrence, impliquerait également une façon de concevoir le livre avec son centre et ses marges. Au terme du cheminement parcouru, si l'on reprend l'aphorisme de Blake, le mot « code » rayonne de tous ses feux, de toutes ses acceptions.

Franck McConnell rappelle dans *The Bible and the Narrative Tradition*, qu'aux origines du canon biblique, il s'est agi de départager des fois, des doctrines, des positions théologiques antagonistes certes, mais avant tout aussi des textes :

A valuable collection like Willis Barnstone's recent anthology of Gnostic and apocryphal texts, The Other Bible, indicates the degree to which the formative quarrels of our tradition are not about heresy, but about midrash, about alternative narratives to the (sometimes shakily) canonized narrative we accept as « Gospel ». Literary criticism and scriptural exegesis, in other words, are not so much to be wedded as to be reunited after a –surely rather long – trial separation⁶⁶.

Répondons à cet appel de Franck McConnell en faveur d'une réunion de la critique littéraire et de l'exégèse. Finalement les penseurs, exégètes et théologiens ont également dû faire œuvre de « critique » littéraire, au sens étymologique du terme : n'ont-ils été pas eux aussi amenés à « discerner », et séparer le bon grain de l'ivraie ? Aussi apparaît-il fécond de se pencher sur le canon biblique, ses origines et sa formation pour penser le canon littéraire : par-delà la distinction entre sacré et profane, il s'est agi fondamentalement du même enjeu critique, d'une bibliothèque l'autre.

Alexandra IVANOVITCH
Université du Québec à Montréal, Figura

it has been debated for centuries ». (*ibid.*, p. 121.) Toutefois, on regrette que son article se cantonne aux références strictement littéraires sur le sujet, sans jamais citer les sources directes qui jalonnent l'histoire du canon biblique. Contrairement à cette approche, nous avons pris le parti de sonder les contours du canon biblique, ses origines et sa formation, même si la somme des connaissances linguistiques, historiques et théologiques requises ne manque pas de décourager le profane, comme le rappelle non sans amertume Frank Kermode (*The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979, p. IX). Cependant, l'on ne peut que se ranger derrière l'avis de Zakaria Fatith lorsque celui-ci avance que : « *Notwithstanding studies that have been published on the nexus of literature and religion, the literary canon's indebtedness to religion has not yet received all the attention it deserves.* » (art. cit., p. 121.)

⁶⁶ Frank McConnell, « Introduction », in Frank McConnell (éd.), *The Bible in the Narrative Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 17. (C'est nous qui soulignons.)