

## Quatrième partie : Images du poète : de l'ancien au nouveau

Dans plusieurs des poèmes étudiés jusqu'à présent, le « je » du poète est fortement présent et correspond à différentes images que le poète veut donner de lui : dans les poèmes programmatiques, il est tour à tour pédagogue et instrument de Dieu ; dans les exorcismes et les thrènes, le « je » est plus lyrique et exprime ses sentiments et les craintes de sa vie spirituelle. Cette dimension personnelle de l'œuvre de Grégoire en constitue sans aucun doute un des attraits essentiels et mérite une attention particulière. Les différentes mises en scène du « je » semblent le fruit d'un travail conscient et élaboré, qui laisse peu de place à ce que certains chercheurs ont appelé le « romantisme » de Grégoire, c'est-à-dire à une volonté d'épancher sentiments et états d'âme en toute liberté. On peut, pour s'en convaincre, relire les passages dans lesquels le poète exprime explicitement le désir de faire de son œuvre poétique un monument commémoratif de sa vie. Dans le poème *Sur sa vie*, c'est à son livre, en tant que support qui fixe les événements, que Grégoire s'adresse en disant :

Τί οὖν τὸ θαῦμα ; ὦ βίβλε, κηρύσσεις βίω,  
τοῦ μὴ λαθεῖν τοὺς ὕστερον τόσην χάριν.

« En quoi consiste donc le miracle ? Ô livre, tu le racontes au monde, pour qu'une grâce aussi grande ne reste pas ignorée de la postérité »<sup>382</sup>. Grégoire évoque ici le caractère exceptionnel de sa destinée<sup>383</sup> et voit dans le livre un moyen d'en transmettre le souvenir aux générations futures<sup>384</sup>. Le livre est désigné comme un objet parlant, *topos* qui ne s'applique plus, comme dans le poème II, 1, 34, à la louange de Dieu, mais à la commémoration d'un événement personnel. Pareillement, avant de commencer le récit

---

<sup>382</sup> II, 1, 11, v. 1351-1352 (trad. J. Bernardi, p. 112).

<sup>383</sup> Il évoque ici le 27 novembre 380, qui est le jour son installation officielle en tant qu'évêque de Constantinople, par l'empereur Théodose. Grégoire rappelle l'illumination soudaine de la cathédrale par un rayon de soleil (v. 1366-1367) et la clameur de la foule qui s'élève alors (v. 1372 s.).

<sup>384</sup> Sur le thème de la transmission du nom aux générations futures, voir D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre : l'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, 2002, p. 54 et p. 93.

de sa vie, Grégoire s'adresse à ses contemporains :

Κεῖνό γε μὴν αἴτιτε, καὶ ἐσσομένοισι γράφοιτε,

« Puissiez-vous écouter ceci et l'écrire pour les hommes à venir »<sup>385</sup>. Ce souhait de voir sa destinée connue de la postérité rapproche Grégoire des héros homériques, à l'exemple d'Hector qui déclare :

Μὴ μὰν ἀσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην,  
ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι.

« Eh bien ! non, je n'entends pas mourir sans lutte ni sans gloire, ni sans quelque haut fait, dont le récit parvienne aux hommes à venir »<sup>386</sup>.

Puisque, comme le héros homérique, Grégoire, veut perpétuer le souvenir d'un homme, d'une destinée, nous nous sommes demandé quelles sont les images que Grégoire a cherché à transmettre aux générations futures. Dans la mesure où la dimension strictement autobiographique des œuvres a déjà été abondamment commentée par la critique, nous avons préféré faire porter nos recherches moins sur le « je » de l'homme que sur le « je » poétique ou littéraire<sup>387</sup>. Il est déjà apparu dans l'étude des poèmes programmatiques que les énoncés à la première personne expriment l'activité poétique en cours et que Grégoire met en scène le geste du créateur : plus largement, on peut se demander quel portrait de lui-même en tant que poète Grégoire a laissé au lecteur, à travers cet immense corpus poétique.

Il ne nous était pas possible d'établir un catalogue complet de toutes les images que Grégoire cherche à donner de lui, tant il est vrai qu'« une étude sur l'aspect autobiographique de son inspiration laisse de côté bien peu de pages d'une œuvre considérable et diverse »<sup>388</sup>, même en nous focalisant sur le « je » poétique. Nous avons donc choisi de sélectionner les images qui nous ont semblé les plus marquantes sur le plan littéraire et de prendre pour point de départ un anti-modèle : le poète païen ou le

---

<sup>385</sup> II, 1, 19, v. 50.

<sup>386</sup> *Iliade* XXII, v. 304-305 (trad. P. Mazon, p. 85).

<sup>387</sup> J. Schneider distingue ainsi dans la poésie lyrique archaïque, le *ego poeta*, qui « ne désigne rien d'extérieur au poème en cours » et le *ego homo* qui a un référent extérieur, mais peut aussi renvoyer à des éléments typiques, « La poésie lyrique archaïque », in *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, éd. M.-F. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot, Paris, 1993, p. 21-36. Comme J. Schneider le constate, il n'est pas toujours facile de distinguer les deux « je », et nous serons aussi amenée à prendre en compte un « je » plus autobiographique, dans la mesure où il semble bien que ce soit les événements vécus qui constituent le matériau de départ des poèmes de Grégoire.

<sup>388</sup> J. Bernardi, « Trois autobiographies de saint Grégoire de Nazianze » in *L'invention de l'autobiographie*, op. cit., p. 155.

mauvais poète. Il semble en effet que le « je » poétique de Grégoire se définisse en contre-point d'autres figures poétiques, qui font l'objet de dénonciations satiriques. Au premier abord, la position de Grégoire se révèle paradoxale, ou du moins difficile : le poète critique en effet les poètes, profanes ou chrétiens, et dresse, dans plusieurs de ses pièces, le portrait des mauvais poètes. Ceux-ci constituent des contre-modèles qui servent de repoussoirs et Grégoire semble vouloir rompre avec leurs pratiques littéraires en les dénonçant. Pourtant, ces mêmes pratiques sont simultanément reconsidérées et récupérées par le poète lui-même. Ce paradoxe nous invite à nous interroger sur la manière dont procède Grégoire pour établir le portrait du bon poète et sur les images qu'il choisit de mettre en avant.

## Chapitre 1 : Les poètes en procès

Si l'attitude critique à l'égard de la poésie étonne de la part d'un homme qui est lui-même un poète, elle ne constitue pas une nouveauté : la poésie constitue sans doute le genre littéraire le plus abondamment critiqué, tant dans le monde profane que dans le monde chrétien. Bien que Grégoire ne procède pas à la critique des poètes de manière méthodique, dans un poème qui condenserait tous les arguments avancés, il est possible, à partir de recherches dans l'ensemble du corpus, d'isoler quelques développements significatifs. Dans ces passages, Grégoire semble surtout s'attaquer aux poètes païens. Une exception apparaît toutefois avec les condamnations formulées dans le poème II, 1, 41, Πρὸς Μάξιμον, *A Maxime*, dans lequel Grégoire s'adresse nommément à un poète cynique et chrétien. Toutefois, la critique qui est faite de Maxime comporte plusieurs références aux conceptions profanes de la poésie et Grégoire en fait l'emblème du poète païen, de sorte que cette pièce peut aisément prendre place dans notre étude<sup>389</sup>.

Tout en proposant une présentation synthétique des différents arguments exposés par Grégoire, nous avons essayé d'évaluer leur origine et leur originalité. Comme il était impossible, dans le cadre de cette étude, d'établir toute la tradition de la critique de la poésie, nous avons essayé de mettre en lumière les procédés caractéristiques auxquels Grégoire recourt.

---

<sup>389</sup> Nous nous attacherons au personnage de Maxime comme poète et non comme individu, puisque Grégoire, dans le poème II, 1, 41, en fait un emblème du mauvais poète. Le témoignage de Grégoire sur cet individu est jugé peu objectif, dans la mesure où Maxime est son ennemi et que Grégoire cherche essentiellement à se défendre. A. Mignard a écrit récemment une thèse sur ce personnage : *Christianisme et cynisme : Maxime Héron* (sous la direction de G. Dorival, Aix-en-Provence, juin 2005). Plusieurs autres travaux ont été menés sur les relations entre les cyniques et les chrétiens. On peut consulter en particulier G. Dorival, « L'image des cyniques chez les Pères grecs », in *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (22-25 juillet 1991), sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, Paris, 1993, p. 418-433. G. Dorival, « Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs », in *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours*, Mélanges Spanneut, Lille, 1993, p. 57-88. M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, t. II, 36, 4, éd. H. Temporini, W. Haase, New-York, 1990, p. 2720-2833.

## I. La condamnation de la violence

La condamnation de la violence représentée et véhiculée dans les poèmes est ancienne. Dans la *République*, Platon développe cette critique<sup>390</sup> qui est, par la suite, fréquemment reprise, jusqu'aux Pères qui condamnent la violence des sujets poétiques et leurs effets néfastes<sup>391</sup>. Grégoire formule de manière très claire cette critique dans le *Contre Julien*<sup>392</sup>, et la reprend sous une forme nouvelle dans ces poèmes, quand il écrit :

Ἄμφω καὶ πινυτοῖσιν ἐφήρμοσε ταῦτα πάροιθεν,  
80 τῷ μὲν κλαυθμὸς ἔην κἀνθάδε, τῷ δὲ γέλως,  
ὡς Τρῶες καὶ Ἀχαιοὶ ἐπ' ἀλλήλοισι θορόντες,  
δήουν ἀλλήλους εἶνεκα πορνιδίου.

Κουρῆτές τ' ἐμάχοντο καὶ Αἰτωλοὶ μενεχάρμαι,  
ἀμφὶ σὺς κεφαλῆ, θριξί τε χοιριδίαις.

85 Αἰακίδαι μέγ' ἄεισμα, θάνον γε μὲν, ὅς μὲν ἐπ' ἐχθροῖς  
μαινομένη παλάμη, αὐτὰρ ὁ μαχλοσύνη.

Ἄμφιτρωνιάδαο μέγα κλέος· ἀλλὰ δαμάσθη  
εἴματι σαρκοφάγῳ κεῖνος ὁ παντολέτης.

« Les deux convinrent autrefois même aux sages, les sanglots pour l'un au moment-même, pour l'autre le rire, à la pensée que les Troyens et les Achéens, fondant les uns sur les autres, s'entretuaient pour une petite prostituée. Les Courètes et les Etoliens belliqueux combattaient autour de la tête d'un sanglier et des soies d'un petit porc. Les Eacides, grand sujet de chansons, périrent l'un au milieu d'ennemis par une main prise de folie, l'autre à cause de son impudicité. Grande est la gloire du fils d'Amphitryon. Mais il a été dompté par un manteau qui consume la chair, cet homme capable de tout

---

<sup>390</sup> Platon considère qu'Homère et Hésiode sont répréhensibles quand ils mettent en scène « les innombrables querelles de toutes sortes qui ont armé les dieux et les héros contre leurs proches et leurs amis », *République* II, 378 c (trad. E. Chambry, p. 81-82).

<sup>391</sup> Clément d'Alexandrie reproche aux poètes d'honorer Arès alors qu'il n'est que violence et haine, *Protreptique* II, 29, 2. Basile condamne aussi la violence des mythes sur les dieux, *Aux jeunes gens* 4.

<sup>392</sup> Grégoire de Nazianze, *Discours* 4, 120 (SC 309, p. 286-287).

détruire »<sup>393</sup>.

C'est bien la poésie que Grégoire évoque ici, comme le montre l'emploi du terme *ᾄσιμα* (v. 85), forme ionique et poétique de *ᾄσμα*, « le chant ». Plusieurs des personnages évoqués sont des acteurs de l'*Illiade* : Les Eacides sont les descendants d'Eaque, parmi lesquels se trouvent Achille, Ajax, Télamon, Teucros, héros de la guerre de Troie. Le fils d'Amphitryon est Héraclès, déjà nommé dans le poème II, 1, 34. La référence à l'œuvre homérique apparaît aussi à travers la citation de deux vers entiers de l'*Illiade* : *ὡς Τρῶες καὶ Ἀχαιοὶ ἐπ' ἀλλήλοισι θορόντες*, « à la pensée que les Troyens et les Achéens, fondant les uns sur les autres » et *Κουρήτες τ' ἐμάχοντο καὶ Αἰτωλοὶ μενεχάρμαι*, « les Courètes et les Etoliens belliqueux combattaient »<sup>394</sup>. Ces deux vers ne semblent pas choisis au hasard, puisqu'ils comportent l'idée de violence, ainsi que les expressions *δῆουν ἀλλήλους*, « ils s'entretuaient », *μενεχάρμαι*, « belliqueux », *θάνον*, « ils périrent », et le néologisme *ὁ παντολέτης*, « l'homme capable de tout détruire »<sup>395</sup>.

Si dans les vers cités, la critique de Grégoire n'est pas aussi explicite que dans les discours, elle apparaît de manière implicite : elle est suggérée par les deux vers d'introduction (v. 79-80) qui montrent que les récits épiques évoqués sont pitoyables, qu'ils suscitent le rire ou les pleurs. Ensuite, Grégoire réduit la guerre de Troie, motif majeur dans la poésie grecque, à un combat pour une femme. Cette célèbre guerre est comparée au combat des Etoliens et des Courètes, lui-même ridiculisé, puisqu'il est provoqué par la présence d'un sanglier sauvage qui cause des ravages. L'expression *ἀμφὶ σὺδς κεφαλῆ*, « autour de la tête d'un sanglier » est empruntée par Grégoire à l'*Illiade*, quand il est dit que Courètes et Etoliens se disputent, *ἀμφὶ σὺδς κεφαλῆ καὶ δέρματι λαχνήεντι*, « autour de la tête d'un sanglier et de sa peau velue »<sup>396</sup>. L'expression *θριζὶ τε χοιριδίαις*, « (autour) des soies d'un petit porc » comporte un terme épique, *θρίξ*, employé dans l'épopée homérique<sup>397</sup>, ainsi que d'un adjectif au diminutif, dévalorisant. L'emploi de ces deux expressions permet à Grégoire de

---

<sup>393</sup> I, 2, 15, v. 79-88.

<sup>394</sup> *Illiade* IX, v. 529 ; XI, v. 70. Traduction modifiée.

<sup>395</sup> Ce terme est un *hapax legomenon*.

<sup>396</sup> *Illiade* IX, v. 548. Traduction modifiée. Le même épisode est évoqué dans le poème II, 1, 34, v. 72.

<sup>397</sup> *Illiade* XIX, v. 254 et *Odyssée* X, v. 239.

souligner le décalage entre la raison du combat et le combat lui-même, et de disqualifier complètement la dimension héroïque de ces événements. La force d'Héraclès est elle aussi dévalorisée par la référence à sa mort brutale, qui rappelle le caractère mortel de ce héros, considéré par les païens comme un immortel<sup>398</sup>. Les héros sont présentés comme des personnages violents et fous, tel cet Eacide qui meurt « au milieu d'ennemis par une main prise de folie » (ἐπ' ἐχθροῖς / μαινομένη παλάμη). Dans cette formule, Grégoire évoque sans doute Ajax qui se tue de sa propre main, après un accès de folie, selon une tradition attestée dans l'*Ajax* de Sophocle<sup>399</sup>, ce qui lui permet d'associer la violence guerrière et la folie, s'inspirant sans doute d'une formule de l'*Illiade* comme δόρυ μαινεται ἐν παλάμησιν, « la lance est en furie entre (ses) mains »<sup>400</sup>.

Ce passage est révélateur de la manière dont procède Grégoire pour condamner les poètes qui chantent la violence : le poète choisit en effet de critiquer la poésie par la poésie<sup>401</sup>. Il procède à la critique d'une forme de poésie épique dans des poèmes qui sont eux-mêmes écrits dans un mètre proche, le distique élégiaque. Il choisit presque exclusivement des termes du lexique épique et procède à plusieurs citations, qui constituent des pièces à conviction implicites. En outre, en se référant aux postures habituelles d'Héraclite et de Démocrite<sup>402</sup>, Grégoire met les philosophes profanes dans son camp et suggère qu'ils condamnent eux aussi la violence des épopées.

---

<sup>398</sup> Voir aussi Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II, 30, 6.

<sup>399</sup> Dans *Ajax*, Sophocle fait référence à la main du héros (v. 905), et le thème de la folie est constant (voir par exemple v. 726).

<sup>400</sup> *Illiade* VIII, v. 111 (trad. P. Mazon, p. 30).

<sup>401</sup> On retrouve ce procédé dans d'autres passages. Voir I, 2, 10, v. 430-431 et II, 2, 3 v. 62-64.

<sup>402</sup> Lucien décrit les deux philosophes, τοῦ μὲν γελασομένου τὴν ἄγνοιαν αὐτῶν, τοῦ δὲ τὴν ἄνοιαν ὀδυρομένου, « l'un riant de la folie des hommes, l'autre pleurant sur leur ignorance », *De Sacrificiis* XV, 16 (éd. A. M. Harmon). On trouve une description de Démocrite assez semblable à celle de Grégoire dans l'*Anthologie Palatine* VII, 56 et 57. Voir aussi Juvénal, *Satire* X, v. 28-30.

## II. La condamnation de l'impudicité et de la débauche.

Dans le passage étudié précédemment, un second élément de condamnation apparaît, avec la référence à l'impudicité. Grégoire considère qu'un des Eacides mourut « à cause de son impudicité » (μαχλοσύνη, v. 86). Il est difficile de savoir quel personnage Grégoire évoque ici : il est possible que ce soit Achille, qui, selon certaines traditions, a été tué par Pâris lorsqu'il a voulu s'unir à Polyxène<sup>403</sup>. Grégoire emploie un terme rare, μαχλοσύνη, qui apparaît chez Homère dans un contexte proche où il est dit qu'il a été fait don de « l'impudicité douloureuse » (μαχλοσύνην ἀλεγεινήν) à Aphrodite<sup>404</sup>. Quand Grégoire écrit que Troyens et Achéens : δήρουν ἀλλήλους εἵνεκα πορνιδίου, « s'entretuaient pour une prostituée » (v. 82), il emploie le terme πορνιδίον, diminutif du mot πόρνη, « prostituée », pour désigner Hélène. Cette accusation a une coloration chrétienne : ce terme, rare, apparaît en effet chez Clément d'Alexandrie pour désigner une courtisane qui tente de séduire les hommes en chantant<sup>405</sup>. L'idée qu'Hélène symbolise la dépravation apparaît aussi chez Clément d'Alexandrie qui voit en cette femme une hétaïre<sup>406</sup>. Le choix de ce diminutif permet en outre à Grégoire de suggérer un parallèle injurieux, avec un autre terme, employé deux vers plus loin et pareillement placé en fin de vers, χοιρίδιος, « d'un petit porc » (v. 84). L'idée qu'Hélène est la cause de la guerre de Troie constitue là encore une critique de la poésie par la poésie. On retrouve en effet le même type de formulation avec la préposition poétique et ionique εἵνεκα dans l'*Iliade*, quand Héré évoque « Hélène l'argienne, pour qui tant d'Achéens ont péri en Troade » (Ἀργεῖην Ἑλένην, ἧς εἵνεκα πολλοὶ Ἀχαιῶν / ἐν Τροίῃ ἀπόλοντο) ou quand Achille déclare : εἵνεκα ῥιγεδανῆς Ἑλένης Τρωσὶν πολεμίζω, « pour l'horrible Hélène, je guerroye contre

---

<sup>403</sup> Sur cette attribution, voir K. Demoen, *Pagan and biblical Exempla, op. cit.*, n. 20, p. 393.

<sup>404</sup> *Iliade* XXIV, v. 30. Traduction modifiée.

<sup>405</sup> Clément d'Alexandrie, *Protreptique* XII, 118, 2.

<sup>406</sup> Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* III, 2, 13, 1.



les Troyens »<sup>407</sup>.

La notion d'impudicité apparaît à nouveau quand Grégoire décrit les récits poétiques consacrés aux dieux païens, comme dans ce passage du poème I, 2, 10, *Περὶ ἀρετῆς*, *Sur la vertu* :

Τίνων Φρυγίσκοι μείρακες καὶ συμπόται,  
ἤδιστον νέκταρ οἴνοχοοῦντες ἐκλύτως ;  
Αἰσχύνομαι γὰρ τοῖς Διὸς μυστηρίοις.  
Τίνων γάμων κλοπαί τε καὶ δεσμῶν ὕβρεις,  
θέατρον αἰσχρὸν καὶ γέλως κεκλημένοις.  
Πῶς πάντα ποιούσ' αἱ γυναῖκες τὸν Δία,  
ταῦρον, κεραυνόν, κύκνον, ἄνδρα, θηρίον,  
χρυσόν, δράκοντα, τὰς ἔρωτος ἐκστάσεις,  
τὸν ὑπατόν τε καὶ κακίστων μῆστορα ;

« A qui étaient les jeunes phrygiens et leurs convives qui versent à profusion un très doux nectar ? J'ai honte en effet des mystères de Zeus. A qui les larcins des mariages et les outrages faits à leurs liens, spectacle honteux et éclat de rire pour ceux qui ont été appelés<sup>408</sup> ? Comment se fait-il que les femmes font toutes sortes de choses de Zeus, un taureau, une foudre, un cygne, un homme, une bête sauvage, de l'or, un serpent<sup>409</sup>, métamorphoses de l'amour, le suprême être, et en même temps le conseiller du pire ? »<sup>410</sup>.

Dans ces vers, Grégoire insiste sur le caractère indécent et immoral des conduites divines telles que la poésie les représente. Ce type d'accusation est extrêmement courant, puisque, depuis plusieurs siècles, les écoles philosophiques païennes condamnent les récits mythologiques des poètes comme étant indignes des dieux. Cette tradition se perpétue chez les chrétiens et Grégoire reprend plusieurs des termes habituels dans ce type de critique, prenant essentiellement pour cible l'œuvre

---

<sup>407</sup> *Iliade* XIX, v. 325 (trad. P. Mazon, p. 15).

<sup>408</sup> Cette expression désigne les dieux de l'Olympe qu'Héphaïstos appelle pour qu'ils viennent constater l'adultère d'Aphrodite et Arès, *Odyssée* VIII, v. 306 s.

<sup>409</sup> Les références aux transformations de Zeus correspondent à des récits mythologiques divers qui renvoient eux-mêmes à tout un ensemble de textes poétiques. Pour des identifications plus précises, voir le commentaire de C. Crimi, M. Kertsch, J. Guirau, *Gregorio di Nazianzo, Sullà virtù, op. cit.*, p. 348 s.

<sup>410</sup> I, 2, 10, v. 835-843 (éd. C. Crimi, M. Kertsch, J. Guirau, p. 174).

d'Homère<sup>411</sup>. La référence aux outrages (ὕβρεις) racontés dans les mythes rappelle un passage dans lequel Justin reproche aux païens de « décerner des prix et des honneurs à ceux qui débitent à pleine voix des outrages (ὕβριζουσι) contre ces divinités »<sup>412</sup>. Grégoire qualifie aussi le spectacle observé de honteux (αἰσχρόν) et évoque sa propre honte (αἰσχύνομαι) à la pensée de ces épisodes, employant le motif traditionnel du ridicule<sup>413</sup>. Il est possible que Grégoire crée une expression particulièrement ironique avec la formule τὰς ἔρωτος ἐκστάσεις, « les métamorphoses de l'amour » (v. 842). Si le terme ἐκστάσις peut désigner, dans le Nouveau Testament, une extase au sens religieux, c'est-à-dire une dépossession de soi de caractère mystique<sup>414</sup>, Grégoire l'emploie dans le sens contraire, puisqu'il ne désigne pas, dans ce contexte, la transformation de l'homme en vue de l'union mystique de l'homme avec Dieu, mais la transformation d'un dieu en vue d'une union sexuelle avec une mortelle.

L'habileté de la critique de Grégoire consiste à faire allusion à des épisodes précis, par l'emploi d'expressions inspirées de l'épopée, ce qui est plus inattendu dans ce passage que dans l'extrait précédemment cité, puisqu'il est écrit en trimètres iambiques. La référence aux banquets des dieux (v. 835-836) se fait par le biais d'une expression homérique courante, νέκταρ οἴνοχοῶ, « verser le nectar »<sup>415</sup>, et renvoie au personnage de Ganymède, que Zeus ravit dans l'Olympe pour lui confier la tâche de verser l'ambrosie à l'assemblée des dieux<sup>416</sup>. La formule δεσμῶν ὕβρεις, « les outrages faits à leurs liens » n'est pas seulement métaphorique. Le terme δεσμοί renvoie aux aventures amoureuses d'Aphrodite et Arès, chantées par Démodocos dans l'*Odyssée* : les deux amants sont pris dans le piège que leur a tendu Héphaïstos<sup>417</sup>, après qu'il leur « forgea

---

<sup>411</sup> Comme le rappelle J. Pépin, « à la fin du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., s'est développée une vigoureuse opposition à la théologie homérique, accusée de donner des dieux une représentation immorale », *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1978, p. 93.

<sup>412</sup> Justin, *Première apologie* 4, 9 (trad. A. Wartelle, p. 102-103).

<sup>413</sup> A.-J. Festugière, constate que l'αἰσχρολογεῖν est déjà blâmé par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* en particulier quand il compare l'Ancienne Comédie et la Nouvelle, *Antioche païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959, p. 227. Voir aussi Origène, *Contre Celse* IV, 48.

<sup>414</sup> A. Oepke, art. ἐκστάσις, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, t. 2, 1935, p. 447 s.

<sup>415</sup> *Iliade* IV, v. 3 et I, v. 598.

<sup>416</sup> *Iliade* XX, v. 232.

<sup>417</sup> *Odyssée* VIII, v. 266 s. Cet épisode est cité par de nombreux auteurs dont N. Zeegers-Vander Vorst établit une liste, *Les citations des poètes grecs, op. cit.*, p. 55.

des liens infrangibles » (κόπτε δὲ δεσμούς ἀρρήκτους)<sup>418</sup>. Héphaïstos appelle ensuite les dieux pour qu'ils viennent observer ce spectacle et les Immortels se mettent à rire. Avec le terme γέλως, Grégoire évoque le vers homérique selon lequel : ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλως μακάρεσσι θεοῖσι, « du groupe des Bienheureux montait un éclat de rire inextinguible »<sup>419</sup>. La référence à ce passage permet à Grégoire de suggérer que les dieux de l'Olympe eux-mêmes sont conscients du ridicule de la situation et de placer dans le camp profane l'accusation, traditionnelle chez les chrétiens, de « ridicule »<sup>420</sup>. Ce sont ensuite les représentations de Zeus que Grégoire prend pour cibles. Il énumère les innombrables aventures amoureuses du dieu, ainsi que ses transformations. Les épithètes à l'accusatif ὕπατον, « suprême » et μῆστορα, « le conseiller » (v. 843) reprennent un vers de l'*Iliade* où il est question de « Zeus conseiller suprême » (Ζῆν' ὕπατον μῆστωρ)<sup>421</sup>. Le terme μῆστωρ, qui est connoté positivement chez Homère<sup>422</sup>, est ici suivi d'un complément nettement péjoratif (κακίστων), qui rappelle la notion de méchanceté précédemment rencontrée. La toute-puissance du dieu est en outre démentie par les comportements préalablement énumérés (v. 840-842), qui renvoient à des métamorphoses dont Zeus est présenté non comme le sujet, mais comme l'objet, puisqu'il est manipulé par les femmes.

Le motif de la débauche apparaît encore quand Grégoire reproche à la poésie d'avoir des effets néfastes sur les auditeurs. Nous avons déjà rencontré le vers dans lequel Grégoire dit : λύρη μαλακὸν κρούετ' ἀπὸ προτέρων, « les anciens tiraient de la lyre des notes amollissantes » (II, 1, 34, v. 76). Ce vers évoque sans doute les poètes lyriques et montre que la poésie n'est pas seulement un art livresque, mais qu'elle occupe une grande place dans la vie sociale des Grecs. La poésie est en effet liée à la musique et aux banquets, au cours desquels elle était chantée, et devient par là doublement suspecte, puisque la musique est jugée comme un art immoral et que les banquets sont considérés par les chrétiens comme des lieux de débauche<sup>423</sup>. Comme

<sup>418</sup> *Odyssée* VIII, v. 274-275. Traduction modifiée.

<sup>419</sup> *Odyssée* VIII, v. 326. Traduction modifiée.

<sup>420</sup> Le Pseudo-Justin dit par exemple que les poètes « savent qu'ils disent sur les dieux une théogonie parfaitement risible » (Ἴσασι γὰρ τὴν ὑπ' αὐτῶν γελοιοτάτην περὶ θεῶν θεογονίαν λεγομένην), *Exhortation aux grecs* 2, 1.

<sup>421</sup> *Iliade* VIII, v. 22

<sup>422</sup> Il désigne la sagesse de Priam ou de Patrocle. Voir *Iliade* VII, v. 366, XVII, v. 477, *Odyssée* III, v. 110.

<sup>423</sup> L'interdépendance de la poésie et des arts, comme la danse et la musique, est déjà évoquée par Platon qui en souligne les dangers. Sur ce sujet voir P. Vicaire, *Platon, critique littéraire, op. cit.*, p. 199-200.

l'explique H.-I. Marrou, « Telle qu'elle était le plus généralement pratiquée de leur temps, la musique apparaissait aux Pères liée aux aspects les plus contestables de la vie païenne : n'était-ce pas au premier chef l'art infâme des histrions, l'art des joueuses de flûte, ces filles de mœurs légères, ornement des banquets ? (...) Elle était associée aux notions connexes de luxe, de débauche, de mollesse – cette *τρύφη*, *mollitia*, qui perd les hommes comme elle a perdu les cités »<sup>424</sup>. Dans le vers cité, Grégoire emploie un adjectif courant *μαλακός*, que l'on trouve déjà chez Platon qui évoque, « les harmonies suaves, molles (*μαλακάς*) et plaintives », par lesquelles l'homme « amollit (*ἐμάλαξεν*) l'élément irascible qui se trouve en son âme ». Le philosophe ajoute que si l'homme « continue à s'adonner à la musique et à ses ravissements, son courage ne tarde pas à se dissoudre et à se fondre »<sup>425</sup>. Dans l'Ancien Testament, l'adjectif *μαλακός* est aussi connoté péjorativement et renvoie à la maladie, à la langueur<sup>426</sup>.

Pour dénoncer la mollesse suscitée par la poésie, Grégoire choisit aussi des termes rares qui lui permettent de donner une nouvelle forme à des motifs traditionnels. Ainsi, il déclare que, dès sa jeunesse, il a rejeté les banquets et écrit :

Οὐ γὰρ κρότων ἔμοιγε καὶ ψόφων λόγος  
οὐδὲ βλακευμάτων τε καὶ λυγισμάτων,  
οἷς οἱ σοφοὶ χαίρουσιν ἐν πλήθει νέων.

« Je ne me souciais pas, en effet, des applaudissements et des acclamations, ni des indolences et des inflexions auxquelles se plaisent les sages au milieu des jeunes gens »<sup>427</sup>.

Grégoire emploie ici deux termes rares. Il reprend le motif de la mollesse avec le substantif rare *βλάκευμα*, dérivé de l'adjectif *βλάξ* qui signifie « mou, indolent, paresseux ». Les autres emplois de ce terme chez Grégoire indiquent qu'il est péjoratif, puisqu'il est question des « indolences impures » (*βλακεύματα ἄναγνα*) que constitue le mariage<sup>428</sup> et « des indolences de Sardanapale » (*βλακεύματα*

<sup>424</sup> H.-I. Marrou, « Une théologie de la musique chez Grégoire de Nysse ? », in *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, éd. J. Fontaine, C. Kannengiesser, Paris, 1972, p. 502.

<sup>425</sup> Platon, *République* IV, 411 a et b (trad. E. Chambry, p. 130).

<sup>426</sup> Voir Pr 25,15 et 26, 22.

<sup>427</sup> II, 1, 11, v. 268-270. Traduction modifiée.

<sup>428</sup> II, 1, 88, v. 34.

Σαρδαναπάλου)<sup>429</sup>. Le terme λύγισμα, « inflexion, contorsion » est, lui aussi, rare et renvoie pareillement à un comportement décadent et maniéré. Le verbe λυγίζω s'applique en effet à un chant qui est modulé, aux mouvements des danseurs, mais aussi au caractère ornementé des paroles<sup>430</sup>. Le substantif λύγισμα est toujours employé dans un sens péjoratif chez Grégoire, qui évoque aussi « les inflexions peu convenables des chants doux » (ῥῶδῶν τε τερπνῶν ἐκμελῆ λυγίσματα)<sup>431</sup>. Grégoire emprunte peut-être ce terme à Aristophane qui, parlant d'Euripide, évoque : οἱ δ' ἀκροώμενοι / τῶν ἀντιλογιῶν καὶ λυγισμῶν καὶ στροφῶν, « ceux qui écoutent ses répliques, ses inflexions, ses voltes »<sup>432</sup>.

### III. Le mensonge poétique

Avec l'emploi du terme μῦθοι, ce n'est plus le contenu des poèmes que Grégoire condamne mais l'expression poétique, accusée d'être mensongère. Cette accusation constitue un autre élément traditionnel de la condamnation de la poésie<sup>433</sup>, qui est repris par les chrétiens. P.-A Deproost constate en effet que « parmi les causes habituellement invoquées pour condamner les effets néfastes de la poésie, les anciens dénoncent souvent les mensonges de la fable ; ils démarquent ainsi, avant de la banaliser en un lieu commun, la critique platonicienne de la poésie au double titre d'un art de l'illusion et de la séduction »<sup>434</sup>. Ce motif est repris par Grégoire quand il écrit que les poètes :

μύθους τ' ἀνεῦρον τῶν παθῶν συνηγόρους,  
στήλας τ' ἔθεντο τῆς ἀνοίας ἀξίας

<sup>429</sup> I, 2, 10, v. 612.

<sup>430</sup> Pour l'étude de ce terme, voir C. Jungck, *Gregor von Nazianz, De vita sua, op. cit.*, p. 164 et B. Meier *Gregor von Nazianz, Über die Bischöfe, op. cit.*, p.120.

<sup>431</sup> I, 2, 33, v. 66.

<sup>432</sup> Aristophane, *Grenouilles*, v. 775. Traduction modifiée. Un verbe de la même famille est employé dans un sens proche dans une épigramme d'Antipater de Thessalonique, *Anthologie Palatine* XI, 20, v. 3.

<sup>433</sup> Voir Plutarque, *Comment lire les poètes* 2, 16 c, qui cite cette idée comme étant déjà attestée chez Platon.

<sup>434</sup> P.-A. Deproost, « *Ficta et facta. La condamnation du « mensonge des poètes » dans la poésie latine chrétienne* », *Revue des Etudes Augustiniennes* 44/1, 1998, p. 102.

ἰδρύμαθ' ὕλης, καὶ χερὸς ποιήματα.  
Τίς οὖν τοσοῦτον ἄσοφος, ὡς τούτους σοφοὺς  
θέσθαι ; (...)

« ont inventé des fables comme avocats de leurs passions, et ont élevé comme stèles de leur digne déraison des statues faites à partir de la matière et des œuvres de la main. Qui donc est à ce point insensé pour considérer que ces hommes sont sages ? »<sup>435</sup>. Dans ces vers, la condamnation de la poésie apparaît avec le rapprochement entre l'invention poétique et la folie. L'idée est formulée dans l'expression paradoxale « la digne déraison » (ἡ ἀνοία ἀξία) et avec l'opposition des adjectifs « insensé » (ἄσοφος) et « sages » (σοφός). Grégoire accuse les poètes d'avoir inventé des dieux pour défendre leurs propres penchants et le terme πάθος, « passion », renvoie à la condamnation au nom de l'impudicité. Grégoire reprend ici l'idée traditionnelle que les mythes immoraux fournissent aux hommes des justifications à leurs pires comportements<sup>436</sup> et que ces représentations des dieux sont dûes non aux dieux eux-mêmes mais à des astuces des hommes<sup>437</sup>. Le mot μῦθος, mis en valeur par Grégoire en début de vers, est employé dans un sens fortement dépréciatif, déjà attesté quand Platon condamne les œuvres d'Hésiode et Homère en disant : Οὔτοι γὰρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέτεσ ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι, « Ce sont eux qui ont composé ces fables mensongères qu'on a racontées et qu'on raconte encore aux hommes »<sup>438</sup>. Si Grégoire n'emploie pas l'adjectif « mensonger », il utilise le verbe ἀνευρίσκω qui renvoie à l'invention et suggère le caractère factice de cette activité. Grégoire emploie aussi plusieurs comparaisons imagées : il personnifie d'abord les μῦθοι en les qualifiant d'« avocats » (συνήγοροι), puis les compare à des monuments, avec les termes στήλαι, « stèles » et ἰδρύματα, « statues ». Ces deux images sont particulièrement remarquables car elles jouent sur un double symbolisme : outre qu'elles correspondent à

---

<sup>435</sup> I, 2, 10, v. 195-199 (éd. C. Crimi, M. Kertsch, J. Guirau, p. 126-128). On retrouve un argument du même type en II, 2, 7, v. 91-94.

<sup>436</sup> Eusèbe de Césarée rapporte la position de Denys d'Halicarnasse et écrit : « la foule (...) ne s'abstient d'aucun des crimes les plus honteux, les plus iniques, en voyant les dieux se le permettre », *Préparation évangélique* II, 8, 10 (trad. E. des Places, SC 228, p. 133).

<sup>437</sup> On retrouve ce type d'accusation chez Eusèbe, à propos des oracles, *Préparation évangélique* V, 18, 6.

<sup>438</sup> Platon, *République* II, 377 d (trad. E. Chambry, p. 80).

une métaphore profane de la poésie comme art de la statuaire<sup>439</sup>, elles renvoient au thème biblique de la fabrication d'idoles. Si d'autres chrétiens utilisent le vocabulaire de la statuaire, Grégoire semble le premier à reprendre cette comparaison, non pour parler de la fabrication des dieux païens mais de l'activité poétique elle-même<sup>440</sup>. La référence aux stèles rappelle la transformation de la femme de Lot en « stèle de sel » (στήλη ἄλός, Gn 19, 26), stèle qui symbolise alors l'impiété puisqu'il est question dans la *Sagesse* d'une « stèle de sel dressée comme mémorial de l'âme incrédule » (ἀπιστοῦσης ψυχῆς μνημεῖον ἑστηκυῖα στήλη ἄλός)<sup>441</sup>. Le substantif ἱδρύματα est plus rare et il est possible que Grégoire joue sur la polysémie de ce terme qui désigne des temples sacrés chez Eschyle, des statues, mais aussi, au sens figuré, un support, un appui<sup>442</sup>. Grégoire insiste aussi sur le caractère artificiel de ces fables, avec la formule χερὸς ποιήματα, « les œuvres de la main », qui oppose, de manière implicite, les créations humaines à la création divine. La référence à la main fait songer à un passage où saint Paul oppose les œuvres divines et celles issues des mains d'homme, déclarant : « car nous le savons, si notre demeure terrestre, qui n'est qu'une tente, se détruit, nous avons un édifice, une demeure éternelle dans les cieux, qui n'est pas faite de main d'homme (ἀχειροποίητον) »<sup>443</sup>.

Une autre formule révélatrice employée par Grégoire est celle où il constate que les poètes « déclarent eux-mêmes être des fabricants de fictions des dieux faibles » (αὐτοὶ γ' ἐνέπουσι θεῶν πλαστῆρες ἀκιδνῶν)<sup>444</sup>. Habituellement, les termes de la famille de πλάσσω, « façonner, modeler », fournissent « le vocabulaire spécifique du travail de l'argile et du modelage, d'où des emplois relatifs à la création et à l'imagination dans toutes les nuances : création littéraire, création de l'homme par Dieu, le

---

<sup>439</sup> Les images issues de la statuaire sont courantes chez les poètes profanes pour parler de l'activité poétique. On en trouve des exemples chez Simonide et Pindare, que commente J. Svenbro, *La parole et le marbre, Aux origines de la poétique grecque*, Lund, 1976, p. 182-183 et p. 192-193.

<sup>440</sup> Voir par exemple Clément d'Alexandrie qui évoque les représentations païennes des dieux en disant : « Ceux qui vous font tous ces jouets funestes, ce sont les sculpteurs, les statuaires, peintres, artisans et poètes qui introduisent en foule les objets de cette espèce », *Protreptique* IV, 58, 2 (trad. C. Mondésert, *SC* 2 bis, p. 122).

<sup>441</sup> *Sg* 10, 7.

<sup>442</sup> Ces emplois sont respectivement attestés chez Eschyle, *Choéphores*, v. 1036, et Euripide, *Suppliantes* v. 631.

<sup>443</sup> 2 Cor 5, 1.

<sup>444</sup> II, 2, 7, v. 98.

mensonge... »<sup>445</sup>. Ainsi, Platon oppose « la légende fabriquée » (πλασθέντα μῦθον) et « l'histoire vraie » (ἀληθινὸν λόγον)<sup>446</sup>. Plutarque condamne pareillement la représentation que fait Homère de Zeus tenant dans sa balance Achille et Hector, et considère que cet épisode « apparaît clairement à tout le monde comme un mythe imaginé par le poète, une fiction (πλάσμα) destinée à charmer ou frapper l'auditeur »<sup>447</sup>. On retrouve ce type de critique chez l'empereur Julien qui écrit : « Il nous convient de ne lire que des histoires tirées de faits réels. Ecartons les fictions (πλάσματα) rapportées sous forme d'histoire chez les Anciens »<sup>448</sup>. Les chrétiens reprennent cette terminologie pour évoquer à la fois les fictions poétiques et les hérésies. Clément d'Alexandrie considère ainsi que « presque tout ce qui concerne les dieux (des païens) est légende et fiction » (τὰ μὲν δὴ πλεῖστα μεμύθευται καὶ πέπλασται περὶ θεῶν)<sup>449</sup>. Athanase emploie aussi ce vocabulaire, lorsqu'il décrit les idoles païennes en disant que : τῶν ποιητῶν ἴδιον εἶναι χαρακτῆρα τὰ μὴ ὄντα πλάττεσθαι καὶ ψεύδεσθαι περὶ μύθων, εἰς ἡδονὴν τῶν ἀκουόντων, « c'est le propre des poètes de fabriquer des personnages qui n'existent pas et de raconter des mythes mensongers, pour le plaisir des auditeurs »<sup>450</sup>. Grégoire reprend donc un motif topique, mais le fait par l'intermédiaire d'un néologisme, πλαστήρ.

Le caractère artificiel et mensonger de la poésie profane aboutit à l'opposition entre la forme de la poésie, qui est belle, et son contenu, laid ou immoral. Grégoire se réfère souvent à la forme belle de la poésie profane, comme quand il en évoque « la beauté brillant de couleurs artificielles » (κάλλος ἐπιπλάστοις χρώμασι λαμπόμενον)<sup>451</sup>. L'adjectif ἐπίπλαστος employé ici, reprend l'accusation de mensonge et s'applique à la couleur qui a mauvaise réputation chez certains penseurs antiques, puisqu'elle échappe au contrôle de la raison et tend à ne relever que de l'impression<sup>452</sup>. C'est encore

<sup>445</sup> P. Chantraine, art. πλάσσω, *Dictionnaire étymologique*, t. 2, 1968, p. 911.

<sup>446</sup> Platon, *Timée* 26 e (trad. A. Rivaud, p. 139).

<sup>447</sup> Plutarque, *Comment lire les poètes* 17 a (trad. A. Philippon, p. 95-96).

<sup>448</sup> L'empereur Julien, *Lettre* 89, 301 b (trad. J. Bidez, t. I, 2, p. 169)

<sup>449</sup> Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II, 27, 4. Traduction modifiée.

<sup>450</sup> Athanase d'Alexandrie, *Discours contre les païens* 16. Traduction modifiée.

<sup>451</sup> II, 1, 34, v. 160.

<sup>452</sup> Dans la *République* X (601 a-b), il est pareillement reproché aux poètes d'employer des couleurs. Chez Platon, la couleur est suspecte parce que sa nature est problématique et qu'elle engendre des plaisirs évanescents et illusoire (Timée 67-68).



le procédé de la critique de la poésie par la poésie qui nous paraît le plus remarquable. Ainsi, quand Grégoire reproche aux païens d'honorer des divinités mauvaises dans « des hymnes bien tressés » (εὐπλεκέεσσι ὕμνοις), il emploie une tournure typiquement poétique, puisque, bien que l'adjectif employé soit rare, il apparaît dans l'expression ἀοιδαῖς ἐν εὐπλεκέεσσι, « dans des chants bien tressés » de Pindare<sup>453</sup> et renvoie à la métaphore du tissage, employée depuis les poètes lyriques pour parler de la création littéraire<sup>454</sup>. Grégoire dénonce aussi la beauté illusoire de la poésie, en adaptant une autre image attestée chez Pindare. Il met en garde son lecteur contre « les paroles sucrées, trompeuses / (...) dont la grâce est artificielle, semblable à des visages impudiques » (γλυκεροῖσι, / μαψιδίους ἐπέεσσι (...) / ὧν χάρις ἔστ' ἐπίπλαστος, ὁμοίιος εἶδεσι μάχλοις)<sup>455</sup>. La comparaison avec des visages impudiques rappelle un poème où Pindare reproche à Terpsichore de « prostituer » sa poésie. Il évoque l'époque où « ne se vendaient pas de Terpsichore à la voix mielleuse les douces et caressantes chansons au visage argenté » (οὐδ' ἐπέραντο γλυκεῖ-/αι μελιφθόγγου ποτὶ Τερψιχόρας / ἀργυρωθεῖσαι πρόσωπα / μαλθακόφωνοι ἀοιδαί)<sup>456</sup>. Grégoire conserve la référence aux visages maquillés et au caractère sucré des chants, mais emploie davantage de termes péjoratifs, comme l'adjectif μαψίδιος qui désigne à la fois le caractère vain et faux, et que l'on trouve déjà pour qualifier la langue chez Théocrite<sup>457</sup>, ou l'adjectif μάχλος qui désigne l'impudeur des visages, là où Pindare évoque seulement leur couleur argentée.

---

<sup>453</sup> Pindare, *Péans* 3, 12, Fr. 35 (éd. H. Maehler).

<sup>454</sup> Sur ce sujet, voir J. Svenbro, « Le manteau de Phèdre », *op. cit.*, p. 93-106.

<sup>455</sup> II, 2, 7, v. 28-29.

<sup>456</sup> Pindare, *Isthmiques* 2, 7-8. Traduction modifiée.

<sup>457</sup> Théocrite, *Idylle* 25, v. 188.

#### IV. La critique de l'inspiration poétique profane

La référence au caractère artificiel des poèmes et à leur fabrication par des mains d'hommes constitue une remise en cause indirecte de la conception de la poésie comme art inspiré. Cette critique est explicitement développée dans le poème polémique II, 1, 41, *A Maxime*, dans lequel Grégoire dénonce la folie de l'inspiration de son adversaire, écrivant :

Μὴ καὶ σὺ μουσόπνευστος ἡμῖν ἀθρόως,  
ὥσπερ λέγονται τῶν πάλαι σοφῶν τινες ;  
Μὴ καὶ σὲ δάφνης ἐξέμηνέ τις κλάδος·  
ἢ μαντικῶν πέπωκας ὕδατων ἄφνω,  
ἔπειτα μέτρων ἔβλυσας, ἄμετρος ὢν ;

« N'es-tu pas toi aussi pour nous brusquement inspiré par les Muses, comme on le dit de certains sages d'autrefois ? Un rameau de laurier ne t'a-t-il pas fait perdre, à toi aussi, la raison ? Ou bien, après avoir bu soudainement des eaux de divination, as-tu fait ensuite couler des vers mesurés, toi qui ignores la mesure ? »<sup>458</sup>.

Le portrait que fait ici Grégoire de Maxime est celui d'un poète païen, puisqu'il reprend les principaux attributs traditionnels de l'inspiration profane. Il évoque d'abord les Muses, avec le néologisme μουσόπνευστος, « inspiré par les Muses ». Cet adjectif semble formé sur le même modèle que θεόπνευστος, « inspiré par Dieu », qui est employé par les chrétiens pour désigner l'inspiration divine<sup>459</sup>, mais Grégoire remplace la mention de Dieu par celle des Muses, avec le préfixe μουσο-. Comme l'indique l'emploi de l'adverbe πάλαι, « autrefois » (v. 16), la référence aux Muses correspond à une tradition ancienne, attestée depuis Homère. Grégoire évoque deux attributs traditionnels du poète : δάφνης κλάδος, « le rameau de laurier », et μαντικά ὕδατα, « les eaux de divination ». Ces eaux correspondent sans doute à la source Castalie,

---

<sup>458</sup> II, 1, 41, v. 15-19.

<sup>459</sup> Le terme est attesté dans le Nouveau Testament (2 Tim 3,16) pour parler des Ecritures et il est repris par les Pères.

située à Delphes<sup>460</sup> et vénérée par les poètes païens<sup>461</sup>. Le rôle de la source dans les opérations oraculaires est mal défini, mais la pratique la plus courante semble être, comme le dit Grégoire, de boire l'eau de la source avant de prophétiser<sup>462</sup>. Le laurier, associé au culte apollinien, joue aussi un rôle dans l'inspiration poétique<sup>463</sup>. Cette tradition remonte à Hésiode, qui reçoit un « rameau florissant de laurier » (δάφνης ἐριθιγλέος ὄζον) : celui-ci contient la voix vivante des déesses qui se transmet au poète sous forme d'un souffle introduit en lui, puisque le poète écrit : ἐνέπνευσαν δέ μ' ἀοιδὴν / θέσπιν, « elles m'inspirèrent des accents divins »<sup>464</sup>. Par la suite, il est habituel de représenter le poète inspiré en train de mastiquer des feuilles de laurier<sup>465</sup>.

Si Grégoire fait référence à ces attributs traditionnels, c'est pour mieux les ridiculiser et se démarquer d'une certaine conception de l'inspiration. Bien qu'il ne soit pas le premier à exprimer son scepticisme à l'égard de l'inspiration profane<sup>466</sup>, il procède à cette critique de manière originale, en reprenant dans un sens que l'on devine péjoratif les représentations traditionnelles du poète profane inspiré. Grégoire souligne ainsi le caractère soudain de cette inspiration, avec l'emploi de l'adverbe ἄφνω, qui suggère un changement brusque et fait écho à l'adverbe ἀθρόως, employé dans la formule Μὴ καὶ σὺ μουσόπνευστος ἤμῖν ἀθρόως, « N'es-tu pas toi aussi pour nous brusquement inspiré par les Muses ? ». Cette conception de l'inspiration est traditionnelle, puisque Platon compare les poètes inspirés aux gens en proie au délire des Corybantes, qui saisissent un air « avec promptitude » (ὀξέως)<sup>467</sup>. Pour Grégoire toutefois, la rapidité ne symbolise plus la force de l'inspiration mais elle est le signe de l'inanité de cette croyance, de son caractère absurde et déraisonnable. Pareillement, quand Grégoire demande si son adversaire fait couler ses vers « après avoir bu soudainement des eaux

<sup>460</sup> Voir J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze, Discours 5*, 32, SC 309, n. 1, p. 358.

<sup>461</sup> Voir Pindare, *Pythiques* 1, 39.

<sup>462</sup> Voir P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes, Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950, p. 135 s.

<sup>463</sup> Voir P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes, op. cit.*, p. 126-134.

<sup>464</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 31-32 (trad. P. Mazon, p. 33).

<sup>465</sup> Un scholiaste d'Hésiode, à propos du vers trente de la *Théogonie*, écrit : ἡ δάφνη ἐνεργεῖ πρὸς τοὺς ἐνθουσιασμούς, « le laurier est efficace pour les transports divins », *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie* (éd. H. Flach).

<sup>466</sup> Le scepticisme à l'égard du pouvoir d'inspiration des eaux de la Castalie est ancien. Voir par exemple Lucien, *Hermotimus* 60, 14 et, pour les chrétiens, Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* V, 28, 9.

<sup>467</sup> Platon, *Ion*, 536 c.

de divination » (v. 18), il se réfère à la représentation traditionnelle du poète buvant à une source<sup>468</sup>, tout en suggérant que cette boisson est néfaste. En reprenant ces représentations, Grégoire s'inscrit en outre dans une tradition satirique bien attestée, puisqu'on retrouve ce type d'allusions dans des épigrammes, comme lorsqu'Antipater de Thessalonique se moque de ses adversaires, en leur disant : κρήνης ἐξ ἑρῆς πίνετε λιτὸν ὕδωρ, « vous buvez à la fontaine sacrée une eau insipide »<sup>469</sup>. A la différence de ce vers, Grégoire n'a pas besoin d'employer d'adjectif péjoratif, et il lui suffit d'une description dépouillée à l'extrême pour suggérer le ridicule de cette idée. Grégoire insiste aussi sur le caractère incontrôlé des paroles inspirées, avec la tournure μέτρων ἔβλυσας, « as-tu fait couler des vers mesurés » (v. 19), là encore très dépouillée. Ce terme renvoie à la métaphore de la parole comme liquide, souvent connotée positivement chez les poètes profanes<sup>470</sup>. Cette formule, employée après l'évocation de l'eau bue à la source, donne le sentiment que l'adversaire recrache les eaux divinatoires qu'il vient d'avalier.

La condamnation la plus explicite apparaît avec la formule : Μὴ καὶ σὲ δάφνης ἐξέμηγέ τις κλάδος, « Un rameau de laurier ne t'a-t-il pas fait perdre, à toi aussi, la raison ? ». Le verbe ἐκμαίνω qu'emploie Grégoire renvoie à un mouvement de dépossession de soi et à la folie et il montre que Grégoire interprète la μανία uniquement dans un sens péjoratif, refusant l'idée qu'il existe une μανία bonne<sup>471</sup>. Il remet ainsi en cause toute une conception de la poésie et de la mantique, qui repose sur le rapprochement entre le mot μάντις, le devin, et μανία, la folie, le délire<sup>472</sup>. L'originalité de ces vers vient de ce que Grégoire reprend une critique que les Pères emploient habituellement pour parler de l'inspiration oraculaire et qu'il l'applique, de

<sup>468</sup> On retrouve le même verbe quand Pindare dit : τᾶς ἐρατεινὸν ὕδωρ / πίτομαι, « je bois l'onde aimable (de Thébé) », *Olympiques* 6, 85-86 (trad. A. Puech, p. 85).

<sup>469</sup> *Anthologie Palatine* XI, 20, v. 4. Traduction modifiée

<sup>470</sup> Sur cette métaphore, voir R. Nünlist, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, *op. cit.*, p. 189 s. Nous avons déjà rencontré cette métaphore dans un sens péjoratif en II, 1, 39, v. 2.

<sup>471</sup> Sur les deux formes de μανία, voir D. Babut, « Sur quelques énigmes du *Phèdre* », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 3, 1987, p. 256-284.

<sup>472</sup> Si, à l'origine, la divinisation est conçue séparément du délire, comme chez Homère, Platon propose un rapprochement étymologique entre la divination et le délire et inaugure l'image du devin 'hors de soi', sans que cet enthousiasme ne soit connoté péjorativement. Voir M. Casevitz, « *Mantis*, le vrai sens », *Revue des Etudes Grecques* 105, 1992, p. 1-18, et C. Martinez, « Sobre la mania y el entusiasmo », *Emerita* 41, 1973, p. 157-182. Pour la description des poètes qui n'ont pas leur raison (οὐκ ἔμφορες), voir Platon, *Ion*, 534 e-535 a.

manière plus restreinte, à la question de l'inspiration poétique.

Si Grégoire évoque rapidement les Muses, avec la création de l'adjectif *μουσόπνευστος*, il les décrit plus longuement dans la suite du poème :

Ἦ σοί γε μαῖαι τοῦτ' ἐνέπνευσαν θράσος,  
αἱ σαὶ συνεργοί, καὶ λόγων συμπαίστορες,  
ᾧν εἶ σὺ κύκνος, αἷς ἐνηχεῖς μουσικόν,  
ὅταν ῥέωσιν, ὡς ζέφυρος κατὰ πτερῶν  
αὔραις πραεῖαις ἀσμένως ἀπλωμένων ;

« Est-ce que ce sont tes nourrices qui t'ont inspiré cette audace, tes complices et les compagnes de jeu de tes écrits, celles dont tu es le cygne, pour qui tu fais retentir ta musique quand elles coulent, comme le zéphyr sur les ailes agréablement déployées aux douces brises ? »<sup>473</sup>. Dans ces vers, Grégoire substitue aux Muses des nourrices, c'est-à-dire des vieilles femmes, selon un procédé satirique traditionnel. Comme le rappelle J. Taillardat, « dans la Comédie, la Muse comique ou tragique est souvent ravalée, par plaisanterie, au rang d'une mortelle »<sup>474</sup>, ce dont témoignent plusieurs passages d'Aristophane. Les Pères grecs aussi cherchent à enlever aux Muses tout caractère divin, comme Clément d'Alexandrie dans le *Protreptique* qui considère que les Muses sont de simples servantes mysiennes<sup>475</sup>. Le portrait que Grégoire dresse des Muses de Maxime est particulièrement dévalorisant : il en fait des femmes âgées, peut-être sur le modèle de certaines représentations de la Pythie<sup>476</sup>. Ces femmes sont des Muses d'un genre particulier, puisqu'elles n'inspirent pas à proprement parler de la poésie, mais qu'elles « ont inspiré cette audace » (τοῦτ' ἐνέπνευσαν θράσος, v. 49), c'est-à-dire qu'elles ont une influence morale néfaste sur Maxime, l'audace étant négativement connotée dans ce poème. Dans cette formule, Grégoire emploie exactement la même forme verbale (*ἐνέπνευσαν*) que celle utilisée par Hésiode pour parler de son inspiration par les Muses, dans un vers cité précédemment, ce qui montre bien le renversement qui s'opère. Ces femmes sont décrites comme les égales de Maxime, avec l'emploi de deux adjectifs qui ont le même préfixe : *συνεργοί*, « complices » et

---

<sup>473</sup> II, 1, 41, v. 49-55.

<sup>474</sup> J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, op. cit., p. 428.

<sup>475</sup> Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II, 31, 1-4.

<sup>476</sup> La Pythie se désigne elle-même par le terme *γρᾶῦς* dans les *Euménides* d'Eschyle, v. 38.

συμπαίστορες, « compagnes de jeu ». L'adjectif συνεργός est employé par Euripide dans les *Bacchantes*, lorsque Penthée souhaite faire revenir l'ordre dans sa cité. S'adressant à Dionysos, il ordonne qu'il soit enfermé avec les Thébaines, qui sont, selon lui, « complices de ses crimes » (κακῶν συνεργούς)<sup>477</sup>. Penthée emploie ce terme dans un sens péjoratif<sup>478</sup>, puisqu'il ne voit, dans la fureur des Thébaines, qu'une marque de folie, et non d'inspiration divine. En reprenant le terme συνεργός, Grégoire fait donc allusion à un personnage qui condamne de ce type d'inspiration, ce qui rappelle le procédé de la critique de la poésie par la poésie. L'adjectif συμπαίστωρ, plus rare encore, renvoie à la notion de jeu, de loisir, et a des connotations sexuelles, puisqu'il s'applique à la déesse Cypris, συμπαίστορα, « compagne des jeux » du poète Méléagre<sup>479</sup>. L'expression ὅταν ῥέωσιν, « quand elles coulent » (v. 52), est obscure : il est possible que Grégoire joue sur la polysémie du terme ῥέω, qui est utilisé pour parler des éléments fluides, comme le vent, évoqué avec la mention du zéphyr, et signifierait alors « souffler ». Ce verbe renvoie aussi à la thématique du flux, déjà apparue avec les eaux inspiratrices recrachées par Maxime. Il est possible que cette expression désigne les menstruations féminines<sup>480</sup>. L'idée peut paraître surprenante mais elle placerait Grégoire dans une tradition bien attestée, qui vise à décrire les prophétesses comme victimes d'un désordre physique<sup>481</sup>. On en trouve un bon exemple chez Origène qui écrit : « assise auprès de la crevasse de Castalie, la prophétesse d'Apollon en reçoit un esprit par ses organes féminins ; et quand elle en est remplie, elle débite ce qu'on regarde comme de vénérables oracles divins. Ne voilà-t-il point la preuve du caractère impur et vicié de cet esprit ? Il s'insinue dans l'âme de la devineresse non par des pores clairsemés et imperceptibles, bien plus pures que les organes féminins, mais par ce qu'il n'est point permis à l'homme chaste de regarder et encore moins de toucher »<sup>482</sup>. A la différence d'Origène, on constate une fois encore que Grégoire ne développe pas ce motif, mais procède par allusion, de façon assez détournée, dans la mesure où il emploie

<sup>477</sup> Euripide, *Bacchantes*, v. 511-512. Nous traduisons.

<sup>478</sup> Le terme est aussi employé au sens de complice d'une mauvaise action par Euripide, *Oreste*, v. 1446.

<sup>479</sup> *Anthologie Palatine* VI, 162, v. 1.

<sup>480</sup> Le verbe est employé par Hippocrate dans la formule : αἵματος καὶ ὕδατος ῥέουσιν αἱ μήτραι, « les matrices laissent couler du sang et de l'eau », *Des maladies des femmes* 1, 60, 9 (éd. E. Littré, t. 8).

<sup>481</sup> P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, op. cit., p. 238.

<sup>482</sup> Origène, *Contre Celse* VII, 3 (trad. M. Borret, SC 150, p. 18-21).

une formule elliptique et ambiguë.

Cette critique de l'inspiration profane témoigne du talent satirique de Grégoire : le poète chrétien fonde en effet sa critique sur des éléments connus de tous, mais il en détourne le sens pour les dévaloriser et en montrer l'indécence. Plusieurs motifs appartiennent en outre à la poésie satirique des comédies ou des épigrammes et en les reprenant, Grégoire suggère toujours que la poésie profane comporte sa propre critique.

## V. La condamnation de l'inculture

Si le statut de poète inspiré est remis en cause, il reste au poète d'être un homme de lettre cultivé, capable de maîtriser un art littéraire complexe. Toutefois, Maxime n'a pas non plus cette qualité, et Grégoire condamne aussi, dans le poème II, 1, 41, l'inculture de son adversaire<sup>483</sup>. Cette idée est formulée par le biais de l'appartenance de Maxime à la philosophie cynique qui fournit à Grégoire un certain nombre de jeux de mots autour de l'image dévalorisante du chien (κύων)<sup>484</sup>. Grégoire souligne l'opposition qui existe entre le chien et le poète, quand il écrit :

(...) Ἡγάπας δ', εἴ σοι στενήν  
μάζαν πορίζοι τὸ λευκὸν τριβάνιον,  
τό θ' ὑλακόμωρον τοῦ βίου καὶ τοῦ τρόπου.  
Λόγοι δέ σοι τότε ἦσαν, ὡς ὄνω λύρα,  
καὶ βουσι κῦμα, καὶ ζυγὸς θαλασσίους.  
Νῦν δ' Ὀρφεὺς ἡμῖν πάντα κινῶν δακτύλοις,  
ἢ τειχοποιὸς Ἀμφίων ἐκ κρουμάτων.  
Τοιοῦτόν εἰσιν, ἦν τρυφῶσιν, οἱ κύνες.

« Tu étais content si le petit manteau blanc, un style de vie et des habitudes qui

---

<sup>483</sup> Il semble en réalité que cet homme n'ait pas été complètement inculte. Il aurait écrit un livre contre l'arianisme dont Saint Jérôme fait l'éloge, *De Viris illustribus* 127 (éd. A. Ceresa-Gastaldo).

<sup>484</sup> Cette image a été abondamment utilisée dans la poésie épigrammatique. Voir S. Follet, « Les cyniques dans la poésie épigrammatique », in *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (22-25 juillet 1991), sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, Paris, 1993, p. 359-380. Sur la conception du cynisme chez Grégoire, voir J. R. Asmus, « Gregor von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus », *Theologische Studien und Kritiken* 67, 1894, p. 314-339.

consistent à aboyer te rapportaient une maigre galette. Les paroles étaient pour toi alors ce qu'une lyre est pour un âne, une vague pour des bœufs et un joug pour des animaux marins. Mais maintenant, te voilà pour nous un Orphée mettant tout en mouvement avec ses doigts, ou un Amphion qui construit des murs avec ses notes. Voilà ce que sont les chiens, s'ils sont trop gâtés »<sup>485</sup>.

Dans ces vers, Grégoire oppose l'ancien mode de vie de Maxime, évoqué au passé, et ses nouvelles prétentions, évoquées au présent. Il décrit d'abord le mode de vie du cynique Maxime, qui semble correspondre à l'idéal de pauvreté et au mépris pour le luxe et la richesse, hérités de Diogène<sup>486</sup>. Grégoire emploie deux expressions qui soulignent la simplicité de ce mode de vie avec les formules στενή μάζα, « une maigre galette » et λευκὸν τριβώνιον, « le petit manteau blanc ». On retrouve ces deux termes dans des épigrammes satiriques<sup>487</sup>, ce qui montre que Grégoire reprend des procédés de la satire profane contre les cyniques. Si le motif de l'ignorance du philosophe cynique est courant<sup>488</sup>, l'originalité de Grégoire est de replacer cette accusation dans un contexte de création littéraire. Il oppose ainsi la pauvreté du mode de vie du philosophe cynique à la volonté de Maxime de s'identifier à deux grandes figures emblématiques de la poésie, Orphée et Amphion. Grégoire attribue à ces deux poètes leurs qualités habituelles, puisqu'Orphée met en branle la nature et les animaux, et Amphion élève des murs. Les deux figures sont associées à une conception presque magique de la poésie, pleine d'élévation, description qui est en décalage avec celle de la vie de chien cynique de Maxime. L'opposition est d'ailleurs formulée quand Grégoire dit : Τοιοῦτόν εἰσιν, ἧν τρυφῶσιν, οἱ κύνας, « Voilà ce que sont les chiens, s'ils sont trop gâtés » (v. 48). Dans ces vers, le poète joue sans doute sur la polysémie du verbe τρυφῶ qui, d'une part, renvoie à un mode de vie voluptueux, mou<sup>489</sup>, ce qui rappelle une des accusations déjà mentionnée, et, d'autre part, signifie « faire le dédaigneux », « être arrogant »<sup>490</sup>.

---

<sup>485</sup> II, 1, 41, v. 41-48.

<sup>486</sup> Sur la philosophie et le mode de vie cynique de Maxime, voir A. Mignard, *Christianisme et cynisme : Maxime Héron*, *op. cit.*, p. 196 s.

<sup>487</sup> Pour μάζα, voir *Anthologie de Planude* 333, v. 2. Pour τριβώνιον, voir *Anthologie Palatine* IX, 145, v. 3. Voir aussi *Anthologie Palatine* XI, 157, v. 3, dans lequel le poète utilise plusieurs diminutifs.

<sup>488</sup> Lucillius reproche à un illettré (ἀγράμματος) de se faire pousser la barbe pour se faire passer pour un philosophe cynique, *Anthologie Palatine* XI, 154.

<sup>489</sup> Sur cette question, voir A. Mignard, *Christianisme et cynisme : Maxime Héron*, *op. cit.*, p. 190 s.

<sup>490</sup> L'accusation d'orgueil semble courante dans les écrits chrétiens contre les cyniques. Sur ce thème, voir G. Dorival, « L'image des cyniques chez les Pères grecs », *op. cit.*, p. 428 s.



L'assimilation de Maxime à un chien permet en outre d'opposer deux modes d'expression : le cri de l'animal, désigné avec l'expression τό θ' ὑλακόμωρον, « l'aboïement » (v. 43)<sup>491</sup>, et la parole poétique symbolisée par les notes d'Amphion et les doigts d'Orphée qui frappent la cithare. La distance qui sépare Maxime de la poésie est aussi évoquée avec les comparaisons animales grâce auxquelles Grégoire oppose les animaux terrestres et marins (v. 45), rapprochant de manière paradoxale un élément emblématique de l'environnement d'un animal (la vague, le joug) à l'animal opposé (le bœuf, les animaux marins). L'image la plus intéressante par ces connotations est celle de l'âne qui prétend jouer de la lyre, selon le dicton grec, « jouer de la lyre pour un âne »<sup>492</sup>. La lyre symbolise une forme élaborée de poésie, alors que l'âne est un animal particulièrement stupide, qui pousse des cris désagréables. Cette image est peut-être inspirée par Callimaque, puisque le poète alexandrin oppose la voix ingrate de l'âne et celle délicate du poète, quand il écrit : ἐνὶ τοῖς γὰρ αἰείδομεν οἱ λιγὺν ἦχον / <τεττίγων, θ>όρυβον δ' οὐκ ἐφίλησαν ὄνων, « je chante pour ceux à qui plaît le chant aigu de la cigale, non le fracas des ânes »<sup>493</sup>.

Grégoire décrit plus précisément en quoi consiste l'ignorance de Maxime :

Ἐξ ὧν τί γίνετ' ; ἀρετὴ κολούεται,  
μηδὲν πλέον φέρουσα, τῆς ἀγροικίας  
θάρσος λαβούσης οὐ καλῶς ἀζήμιον,  
ἂν μικρὰ ἄττα σπερμολογήσῃ ῥήματα.

« Qu'en résulte-t-il ? La vertu est rabaisée, n'y gagnant rien, tandis que la rusticité prend une audace qui reste impunie d'une façon peu belle, pour peu qu'on ait picoré quelques menues formules »<sup>494</sup>. Le terme ἀγροικία, mis en valeur en fin de vers, est pris péjorativement et correspond à un type littéraire : le rustre. Dans les *Caractères* de Théophraste, la rusticité est décrite comme « une grossièreté qui ignore les bienséances » (ἀμαθία ἀσχήμων) ; le rustique « a le verbe haut » (μεγάλη τῆ φωνῆ

<sup>491</sup> Clément d'Alexandrie utilise déjà cette image pour désigner des chrétiens encore inaccomplis. Il exhorte ses lecteurs à faire un effort d'élévation et à se dépouiller de « la forme du chien, qui a trait à l'homme aboyeur, hurleur et méchant de langage », *Entretien avec Héraclide* 13, 20 (trad. J. Scherer, SC 67, 1960, p. 84-85).

<sup>492</sup> Ce proverbe est cité par Clément d'Alexandrie qui emploie l'expression ὄνος λύρας, « une lyre pour un âne », de manière très allusive, *Stromate* I, 2, 2.

<sup>493</sup> Callimaque, *Réponse aux Telchines*, v. 29-32 (trad. E. Cahen, p. 86-87). Le passage est lacunaire.

<sup>494</sup> II, 1, 41, v. 8-11.

λαλεῖν) et « dans les établissements de bains, il chante » (ἐν βαλανείῳ ᾄσαι)<sup>495</sup>. Dans un contexte de rivalité littéraire, le terme est pareillement péjoratif, comme en témoigne le passage des *Grenouilles*, où Euripide reproche à Eschyle d'être « un faiseur de rustre » (ἀγριοποιόν)<sup>496</sup>. La formule employée par Grégoire, ἄν μικρά ἄττα σπερμολογήση ῥήματα, « pour peu qu'on ait picoré quelques menues formules » (v. 11), insiste en outre sur l'idée de petitesse avec l'adjectif μικρά et le préverbe σπερμ-. Le verbe employé renvoie à l'activité des oiseaux qui picorent : le substantif apparaît dans le Nouveau Testament, où Paul est appelé « celui qui picore » (ὁ σπερμολόγος) par ses adversaires philosophes<sup>497</sup>. L'emploi d'une image assez proche apparaît chez Clément d'Alexandrie, dans un sens nettement péjoratif, quand il dit que son ouvrage contient la vérité à l'état dispersé « pour échapper à ceux qui picorent comme des geais » (ὅπως ἄν λάθοι τοὺς δίκην κολοιῶν σπερμολόγους)<sup>498</sup>. Dans ce poème, l'expression signifie donc que les connaissances de Maxime sont minimales et ne sont constituées que de quelques citations.

Dénonçant les prétentions de son adversaire, Grégoire réutilise des représentations traditionnelles du philosophe cynique dans la poésie épigrammatique et les replace dans le cadre précis de l'activité poétique : il joue ainsi sur les conventions de la tradition satirique qui fait du mauvais poète un homme ignare et arrogant.

---

<sup>495</sup> Théophraste, *Caractère* IV, 1, 5 et 16 (trad. O. Navarre, p. 47-48).

<sup>496</sup> Aristophane, *Grenouilles*, v. 837 (trad. H. Van Daele, p. 125).

<sup>497</sup> Ac 17, 18.

<sup>498</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromate* I, 12, 56, 3 (trad. M. Caster, SC 30, p. 90).

## VI. La disparition des poètes profanes

Dans un passage du poème II, 2, 7 (Annexe 1, texte 21) Grégoire énumère explicitement plusieurs poètes profanes. Il écrit :

Λήξατ', αἰδοπόλοι, ναὶ λήξατε, μαινόμενοί τε  
240 δαίμονες, ἐμπνείοντες ἀθεσμοτάτοισιν αἰοδαῖς.  
Ὅρφευς θῆρας ἄγιοι, Πέρση δ' Ἀσκραῖος αἰεῖδοι  
Ἑσίοδος, Τροίην δὲ καὶ ἄλγεα κλεινὸς Ὅμηρος.  
Μουσαῖός τε Λίνος τε θεῶν ἄπο μέτρα φέροιεν,  
Οἷ ῥα παλαιοτάτησιν ἐπικλέες εἰσὶν αἰοδαῖς.  
245 Ἑρμῆς ὁ τρισάριστος ἐμοῖς ἐπέεσσιν ἀρήγοι,  
οὐδ' ἐθέλων, σταυρὸν δὲ σέβοι μέτροισι Σίβυλλα,  
τῆς μεγάλης θεότητος ἐλαυνόμενοι βελέεσσιν·  
οὐδὲν ἐπιστρέφομαι, καὶ εἴ τινες ἄσπον ἴκοιντο,  
οὐ Θεόθεν, Βίβλων δὲ παρακλέψαντες ἐμεῖο.  
250 Οἱ μὲν γὰρ καὶ πάμπαν ἀλαμπέες, οἱ δ' ὀλίγον τι  
ἀστεροπὴν πάλλουσαν ἐσέδρακον, ὧκα δ' ἄμερθεν.  
Τοῦνεκεν εἶξατ' ἐμοίγε, καὶ ὀψέ περ εὔφρονέοντες.  
Φοῖβος μαντεύοιτο θεῶν μόνον οὐκέτ' ἐόντων·  
αὐτοπάτωρ, ἀλόχευτος, ἀμήτωρ ἐστὶν ἐκεῖνος,  
255 ὅστις ἐμὸν διέπερσε κακὸν μένος, ὕστατ' αἰείδων·

« Cessez, poètes, oui cessez, et vous aussi, démons pris de folie, de donner votre souffle à des chants très contraires à la loi divine. Qu'Orphée guide les bêtes sauvages, qu'Hésiode d'Ascre chante pour Persès, et l'illustre Homère Troie et ses souffrances ! Que Musée et Linos portent leurs vers loin des dieux, eux qui doivent leur gloire aux plus antiques chants ! Qu'Hermès, trois fois très grand, porte appui à mes paroles, même malgré lui, et que la Sibylle, dans ses mètres, rende hommage à la croix, frappés qu'ils sont par les traits de la grande divinité ! Je n'y prête aucune attention, même si certains

s'en approchaient, car loin que ce fût sous l'inspiration de Dieu, c'est de mes livres qu'ils ont fait leur larcin. Car les uns étaient même tout à fait dépourvus de lumière, les autres ont à peine regardé un éclair jaillissant, et en ont été vite détournés<sup>499</sup>. C'est pourquoi, cédez à mes arguments, en devenant sensés, même tardivement. Que Phoibos rende des oracles sur le trépas des dieux qui ne sont plus : " Il est son propre père, il est né sans avoir été enfanté, il est sans mère, celui qui a anéanti la puissance mauvaise qui était en moi", chante-t-il à la fin »<sup>500</sup>.

Si Grégoire cite assez rarement le nom des poètes, il apparaît que ce passage fait exception, puisque sept poètes, qui correspondent à la liste des poètes-théologiens les plus prestigieux<sup>501</sup>, sont nommément cités. Ce passage, dont l'expression est souvent elliptique, est construit sur une ambiguïté, puisque Grégoire hésite entre une attitude de condamnation et une christianisation des poètes païens. Alors que le Nazianzène exhorte certains poètes à ne pas chanter les dieux, il s'adresse à deux d'entre eux pour leur demander de servir le Dieu chrétien (v. 245-246).

L'ambiguïté du passage vient de la conception du plagiat que Grégoire expose ici. Il reprend en effet l'idée, fréquemment formulée par les chrétiens, selon laquelle les poètes païens ont pu s'approcher de la vérité, parce qu'ils ont été influencés par les Ecritures ou partiellement touchés par l'inspiration<sup>502</sup>. Grégoire évoque cette idée dans la formule assez obscure *καὶ εἴ τινες ἄσσον ἴκοιντο*, « même si certains s'en approchaient » (v. 248), qui a sans doute pour complément « la grande divinité » (*τῆς μεγάλης θεότητος*), évoquée dans le vers qui précède. Grégoire emploie ensuite un terme plus explicite, avec le participe *παρακλέψαντες*, « ayant fait larcin » (v. 249), qui renvoie au thème du vol par les païens des vérités chrétiennes. On retrouve ce même vocabulaire chez Clément d'Alexandrie pour qui « les philosophes grecs méritent le nom de voleurs (*κλέπτας*) parce qu'ils ont pris à Moïse et aux prophètes leurs principales opinions sans reconnaître leur dette »<sup>503</sup>. Grégoire a une position qui nous semble assez radicale du larcin, puisqu'il écrit : *οὐ Θεόθεν, Βίβλων δὲ*

---

<sup>499</sup> Cette métaphore de la lumière est attestée chez Clément d'Alexandrie, *Protreptique* VII, 74, 7.

<sup>500</sup> II, 2, 7, v. 239-255.

<sup>501</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromate* V, 4, 24, 1.

<sup>502</sup> Sur la théorie de l'emprunt chez les Pères, voir A. Le Boulluec, *Clément d'Alexandrie, Stromate* V, t. I, SC 278, p. 13-18. N. Zeegers-Vander Vorst étudie le thème et ses antécédents dans *Les Citations des poètes grecs, op. cit.*, p. 180 s.

<sup>503</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromate* V, I, 10, 1 (trad. P. Voulet, SC 278, p. 41).

παρακλέψαντες ἐμεῖο, « car loin que ce fût sous l'inspiration de Dieu, c'est de mes livres qu'ils ont fait leur larcin » (v. 249), rejetant l'idée d'une quelconque inspiration divine des poètes profanes et présentant l'accès à la vérité chrétienne uniquement comme un vol des Ecritures. Grégoire évoque l'illumination, dont parlent certains, comme un phénomène hypothétique et insiste sur la rapidité de ce phénomène (v. 251). Cette conception du plagiat des poètes conduit Grégoire à condamner la poésie profane religieuse. Grégoire dit, dans les vers qui précèdent, que les poètes qu'il énumère ici sont « les interprètes des chants » (ὑποφραστῆρες ἀοιδῆς)<sup>504</sup>, expression qui renvoie à la conception du poète-théologien, attestée par exemple chez les Pythagoriciens qui font d'Homère et d'Hésiode les vrais théologiens de la Grèce<sup>505</sup>. Cette focalisation sur la dimension religieuse de la poésie est caractéristique de ce passage et elle est confirmée par l'emploi de la formule ἀθεσμοτάτοισιν ἀοιδαῖς, « dans des chants très contraires à la loi divine ». Grégoire introduit ainsi une distinction assez originale, entre les poèmes religieux et les autres formes de poèmes. En effet, il invite certains poètes à chanter, à condition qu'ils se cantonnent dans des domaines non religieux. La formule Πέρση δ' Ἀσκραῖος ἀείδου Ἡσίοδος, « qu'Hésiode d'Askra chante pour Persès » (v. 241-242), indique qu'Hésiode peut donner des conseils d'agriculture, comme dans les *Travaux et les Jours*, mais qu'il ne doit pas parler des dieux, ce qui constitue une condamnation implicite de la *Théogonie*. Pareillement, si le contenu narratif des sujets homériques, Τροίην δὲ καὶ ἄλγεα, « Troie et ses souffrances » (v. 242), est accepté, la dimension théologique de l'œuvre homérique est implicitement rejetée ; il en va de même pour Orphée, dont Grégoire condamne les œuvres théologiques en écrivant : Ὅρφευς θῆρας ἄγχι, « Qu'Orphée guide les bêtes sauvages » (v. 241) et pour les vers de Linos et Musée, qui sont entièrement condamnés (v. 243). Comment comprendre, après cette condamnation, l'appel à la conversion d'Hermès et de la Sibylle ? L'emploi de l'optatif indiquerait que cet appel est un souhait de Grégoire, puisqu'il dit :

Ἑρμῆς ὁ τρισάριστος ἐμοῖς ἐπέεσσιν ἀρήγοι,  
οὐδ' ἐθέλων, σταυρὸν δὲ σέβου μέτροισι Σίβυλλα,

<sup>504</sup> II, 2, 7, v. 131. Sur le lien entre la théologie et la poésie profane, voir N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs*, op. cit., p. 5 s.

<sup>505</sup> P. Boyancé, *Le culte des Muses*, op. cit., p. 121 et 128.

« Qu’Hermès, trois fois très grand, porte appui à mes paroles, même malgré lui, et que la Sibylle, dans ses mètres, puisse rendre hommage à la croix » (v. 246-247).

Grégoire accepte-t-il la théorie du plagiat pour ces deux poètes, qui sont aussi un dieu et une prophétesse ? Cela serait possible, dans la mesure où les vers d’Hermès et de la Sibylle sont souvent cités de manière élogieuse par les chrétiens, qui n’hésitent pas à christianiser des vers qui leur sont attribués<sup>506</sup>. Pourtant, il nous semble plus probable que la formule οὐδὲν ἐπιστρέφομαι, « je n’y prête aucune attention », placée après ces vers, concernent aussi ces deux figures, ce qui indiquerait que Grégoire n’accorde pas davantage de crédit à ces deux poètes. Si l’on étudie la formulation de Grégoire, il apparaît en outre que l’appel à la conversion est surtout l’occasion de souligner la grandeur du message chrétien : Grégoire ne dit pas qu’Hermès et la Sibylle ont été inspirés par Dieu mais qu’ils ont été « frappés par les traits de la grande divinité » (τῆς μεγάλης θεότητος ἐλαυνόμενοι βελέεσσιν). Cette formule métaphorique présente la conversion comme une action violente et forcée, ce qu’indique aussi l’expression οὐδ’ ἐθέλων, « même malgré lui » (v. 246) et la tournure εἴξατ’ ἔμοιγε, « cédez à mes arguments », issue du vocabulaire militaire. En outre, ces deux poètes sont concernés par l’accusation de folie, inspirés qu’ils sont par des « démons pris de folie » (μαϊνόμενοι δαίμονες, v. 239-240) et Grégoire les exhorte tous à lui céder « en devenant sensés » (εὖ φρονέοντες, v. 252). L’appel à la conversion indique clairement la nécessité pour ces figures emblématiques d’abandonner les sujets poétiques profanes et de reconnaître le vrai Dieu, celui des chrétiens, qui devient ainsi le seul sujet valable de poésie.

Ce rejet de la poésie religieuse profane permet à Grégoire d’exprimer la conviction qu’une certaine forme de poésie a disparu. Les deux premiers vers de l’extrait étudié sont proches de ceux d’une épigramme funéraire. Grégoire écrit en effet :

Λήξατ’, ἀοιδοπόλοι, ναὶ λήξατε, μαϊνόμενοί τε

---

<sup>506</sup> Les Pères reprennent parfois l’idée profane selon laquelle Hermès symbolise la Parole (Hippolyte, *Réfutation* V, 7, 29 ; Clément, *Stromate* VI, 132), et voient dans cette figure une image qui annonce le Christ Logos (Justin, *Première Apologie* 22, 2). Le recueil de douze livres, appelés les *Oracles sibyllins*, a déjà été récupéré dans certains milieux juifs et chrétiens. Sur cette question, voir A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 1041-1140, et A. Momigliano, « Dalla Sibilla pagana alla sibilla cristiana », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1987, p. 407-428. Sur l’admiration des vers de la Sibylle, voir Justin, *Première Apologie* 44, 12 et Clément d’Alexandrie, *Protreptique* II, 27, 5.

δαίμονες, ἐμπνεύοντες ἀθεσμοτάτοισιν ἀοιδαῖς.

« Cessez, poètes, oui cessez, et vous aussi, démons pris de folie, de donner votre souffle à des chants très contraires à la loi divine » (v. 239-240). Ces vers font penser à une épigramme funéraire de Julien l’Egyptien, qui écrit :

Κάτθανε μὲν Θεόδωρος· ἀοιδοπόλων δὲ παλαιῶν

πληθὺς οἰχομένη νῦν θάνεν ἀτρεκέως.

Πᾶσα γὰρ ἀμπνείοντι συνέπνεε, πᾶσα δ’ ἀπέσβη

σβεννυμένου· κρύφθη δ’ εἰν ἐνὶ πάντα τάφω.

« Théodoros est mort ; et la foule des vieux poètes disparus est bien morte cette fois. De son vivant, en effet, elle était tout animée de son souffle, et, lui éteint, elle s’est éteinte tout entière : tout est enseveli dans un seul tombeau »<sup>507</sup>. Plusieurs des termes employés dans cette épigramme sont aussi employés par Grégoire<sup>508</sup> : le terme ἀοιδόπολος, qui est relativement rare et a une allure archaïque, et le verbe ἐμπνείω qui renvoie au souffle et qui peut désigner à la fois l’inspiration et le souffle de la vie. Dire aux démons de cesser de souffler, c’est réclamer leur mort. Cette référence aux démons est importante car elle rappelle les propos d’Eusèbe de Césarée qui voit, dans la venue du Christ, la cause de la disparition des démons et aussi des oracles<sup>509</sup>, que Grégoire évoque à son tour dans ses vers, avec la référence à Phoibos qui rend des oracles (μαντεύοιτο, v. 253). Il semble que, dans ses vers, Grégoire reprenne ce motif, moins pour évoquer la disparition des démons et des oracles, que celle des poètes-théologiens. Les vers consacrés à Phoibos réactivent de manière encore plus visible le thème de la mort d’une époque. Grégoire présente la matière poétique de Phoibos comme appartenant au passé puisqu’il chante « le trépas des dieux qui ne sont plus » (θεῶν μόνον οὐκέτ’ ἐόντων, v. 243), formule qui évoque de manière redondante la disparition de la religion païenne. Le dieu lui-même chante son dernier chant, comme le montre l’emploi de l’adverbe ὕστατα, « à la fin ». Les vers que Grégoire cite comme

---

<sup>507</sup> *Anthologie Palatine* VII, 595 (trad. P. Waltz, E. des Places, M. Dumitrescu, H. le Maitre, G. Soury, p. 106).

<sup>508</sup> L’adjectif παλαιός est employé dans les vers suivants par Grégoire quand il évoque les « plus antiques chants » (v. 244).

<sup>509</sup> Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* V, 1.

étant de Phoibos Apollon<sup>510</sup> apparaissent en outre comme une reconnaissance de défaite du dieu païen à l'égard du Dieu chrétien, puisqu'il déclare :

αὐτοπάτωρ, ἀλόχευτος, ἀμήτωρ ἐστὶν ἐκεῖνος,  
ὅστις ἐμὸν διέπερσε κακὸν μένος, ὕστατ' αἰείδων·

« " il est son propre père, il est né sans avoir été enfanté, il est sans mère, celui qui a anéanti la puissance mauvaise qui était en moi", chante-t-il à la fin » (v. 254-2555). En procédant à une citation des vers d'Apollon lui-même, Grégoire reprend le procédé de la critique de la poésie par la poésie et montre qu'Apollon lui-même a reconnu la supériorité du Dieu chrétien, qui « a anéanti la puissance mauvaise » du dieu païen qu'il est. De manière habile, Grégoire suggère ainsi que l'éclair de lumière perçu par certains poètes profanes apporte lui-même le témoignage de leur défaite.

Si Grégoire annonce disparition de certains poètes-théologiens profanes, il ne condamne toujours pas la poésie dans son ensemble. Ainsi, la forme poétique n'est pas critiquée : Grégoire emploie de manière récurrente des mots de la famille d'αἰδός (αἰδοπόλοι, v. 239 ; αἰδαῖς, v. 240 et 244 ; αἰδοί, v. 241 ; αἰείδων, v. 255) et la condamnation qu'il formule porte uniquement sur le contenu théologique, et non sur la forme versifiée. Grégoire semble aussi accepter l'idée, traditionnelle dans le monde grec<sup>511</sup>, que la poésie accorde la gloire, puisqu'il évoque « l'illustre Homère » (κλεινὸς Ὀμηρος, v. 242) et dit que Musée et Linos, sont « glorieux grâce aux plus antiques chants » (παλαιοτάτησιν ἐπικλέες αἰδαῖς, v. 244). Enfin, la force de persuasion de la poésie semble admise, puisque Grégoire dit : Ὀρφεὺς θῆρας ἄγοι, « Qu'Orphée conduise les bêtes sauvages » (v. 241), sans ajouter qu'il ne croit pas à cette légende, comme le fait, par exemple, Clément d'Alexandrie<sup>512</sup>.

---

<sup>510</sup> Selon A. Cameron, les épithètes employés ici par le poète sont caractéristiques des hymnes et oracles du Moyen et du Bas-Empire, « Gregory of Nazianzus and Apollo », *Journal of Theological Studies* 20, 1969, p. 240-241.

<sup>511</sup> Cette idée est courante dans le monde profane. Simonide dit, par exemple, dans un portrait qu'il fait d'Anacréon, qu'il est « immortel grâce aux Muses » (τὸν ἄφθιτον εἶνεκα Μουσέων), *Anthologie Palatine* VII, 25, v. 1. Voir aussi Pseudo-Longin, *Du Sublime* I, 3.

<sup>512</sup> Après avoir évoqué Orphée et Amphion, l'Alexandrin demande : « Comment donc pouvez-vous croire de vaines légendes et supposer que la musique apprivoise les bêtes sauvages ? », *Protreptique* I, 2, 1 (trad. C. Mondésert, SC 2 bis, p. 53).



## Chapitre 2 : A poésie nouvelle, nouveau poète

Dans sa critique des poètes profanes, le fait que Grégoire soit un poète ne le rend apparemment pas plus tolérant : sa conception du plagiat poétique est plus restrictive que celle d'autres Pères et son attitude à l'égard des poètes théologiens profanes est très sévère. Pourtant, Grégoire veut rester poète. Cela apparaît dans l'effort mené pour montrer que la poésie comporte sa propre condamnation. Ce procédé de critique de la poésie par la poésie permet à Grégoire de trouver dans la poésie non seulement un poison, mais aussi un antidote. En d'autres termes, en procédant à la critique d'un genre par ce même genre, Grégoire laisse entendre que ce n'est pas le genre lui-même qui est en cause, mais un certain usage qui en est fait, et il crée, ce faisant, une nouvelle poésie. En outre, la plupart des éléments critiques concerne le contenu des poèmes profanes, le message qu'ils véhiculent. Si Grégoire accuse la forme, c'est dans la mesure où elle est en désaccord avec le fond, où elle trompe le lecteur. La forme ne comporte donc pas en elle-même des défauts qui la condamneraient définitivement.

Ainsi, le portrait du mauvais poète annonce, en creux, celui du bon poète. Il semble même que ce soit grâce à ce schéma d'*argumentum ex contrario* que Grégoire parvienne à définir les images du bon poète. Ce processus est déjà apparu dans notre étude des arts poétiques, où la définition du projet de Grégoire se fait par opposition aux projets des autres poètes : Grégoire énumère ainsi la liste des sujets qu'il ne veut pas chanter, avant d'introduire la liste des sujets qu'il fait siens, et oppose la voie qu'il suit à celle des autres hommes. Nous retrouvons fréquemment, dans l'ensemble du corpus poétique, cette disposition d'esprit qui consiste à parler d'abord des autres, pour suggérer ensuite ce que la pensée a de particulier, d'exceptionnel. Sur le plan formel, nous avons aussi rencontré le procédé stylistique grec du *priamel* dans notre étude des thrènes et nous avons constaté que le *priamel* antithétique est la forme la plus employée par Grégoire. En relevant les images les plus significatives qui construisent le portrait du bon poète, nous avons été frappée de rencontrer très régulièrement cette forme de *priamel* antithétique : il apparaît en effet que Grégoire recourt fréquemment au *priamel* pour affirmer son rôle en tant que poète, employant, presque systématiquement, la

première personne pour laisser entendre que son idéal de poète lui est propre, le distingue des autres<sup>513</sup>. En général, il établit d'abord la liste de ce qu'il rejette, et place à la fin, en la détachant, la pointe, dans laquelle il formule son propre choix. Grégoire crée ainsi des effets d'attente, d'amplification et de gradation, assez caractéristiques de sa poésie. Souvent aussi, la première personne, isolée, s'oppose au grand nombre (πᾶς ou πολύς) ou à ce qui est désigné comme autre (ἄλλος, ἕτερος)<sup>514</sup>.

## I. Le poète combattant

Alors que Grégoire condamne la violence des poèmes épiques, sa poésie n'est pas dépourvue d'intentions polémiques : cela apparaît dans le poème II, 1, 39, *Sur ses vers*, où Grégoire procède à une satire des écrivains contemporains et, plus généralement, dans tous les passages où il condamne la poésie profane. Ce paradoxe apparaît particulièrement bien dans la question finale du poème *A Maxime*, dont nous avons cité de nombreux passages. Grégoire demande dans les derniers vers : Τίς γὰρ κυνὶ πλέκοιτ' ἄν, εἴ φρονῶν, μάχην ; « Car quel homme de bon sens engagerait la bataille contre un chien ? »<sup>515</sup>. Le terme μάχη est mis en valeur par sa position finale dans le poème pour être vivement rejeté, et Grégoire refuse d'accorder une parole à Maxime, alors que tout le poème a été consacré à le critiquer. Ce paradoxe nous invite à nous poser la question de la place de la violence dans la constitution de l'image du poète Grégoire et à étudier les différents passages dans lesquels le poète se met en scène comme un combattant.

---

<sup>513</sup> On trouve un usage semblable du *priamel* chez Pindare, *Néméennes* 8, 37-39. Voir aussi la liste donnée par W. H. Race, *The classical Priamel from Homer to Boethius*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>514</sup> Sur l'emploi de ces termes, voir W. H. Race, *The classical Priamel from Homer to Boethius*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>515</sup> II, 1, 41, v. 5.

### A) La poésie comme arme

Dans le prologue du poème II, 1, 12, (Annexe 1, texte 22), Grégoire combat les abus constatés au sein de l'Église et décrit son projet par le biais de plusieurs images. Il écrit :

Ὡς ἂν δὲ μὴ δόξαιεν οἱ κακοὶ κρατεῖν  
τὰ πάντα μηδ' ἤ λείος αὐτοῖς ὁ δρόμος  
10 ἀντιστατοῦντος οὐδενός, τὸ μὲν πέρασ  
τούτων παρήσω τῷ τελευταίῳ πυρί,  
ὃ πάντ' ἐλέγχει καὶ καθαίρει σὺν δίκῃ,  
κἂν λανθάνωμεν ἐνθάδε πλοκαῖς τισιν.  
Αὐτὸς δὲ μικρῷ τοὺς ἐμούς πληξῶ λόγῳ  
15 φονεῖς· φονεῖς γὰρ οἱ κρίνοντες ἔκτοπα  
ψυχῶν τ' ἀθῶων ἐκχέοντες αἵματα  
πάντων, ὅσους ἐπληττον οἷς ὠκονόμου.  
Ἐρῶ δ' ἃ λέξω μηδὲν εὐλαβούμενος  
τὸ λοιδορεῖσθαι, πρᾶγμ' ἀπηγορευμένον  
20 πᾶσιν μὲν, ἐμοὶ δὲ καὶ πλέον μισούμενον.  
Οὐ γὰρ ὀνομαστὶ τοὺς λόγους ποιήσομαι,  
τοῦ μὴ δοκεῖν ἐλέγχειν ἃ κρύπτειν χρεῶν.  
Ἄλλ' οὐδὲ πάντων ἐξ ἴσης μεμνήσομαι,  
μὴ μοι τοσοῦτον εὐδρομήσειε στόμα. (...)  
Τεμεῖ τὸ χεῖρον ἢ μάχαιρα τοῦ λόγου.

« Et, pour que les méchants ne semblent pas dominer en tout, et pour que leur course ne soit pas sans aspérité parce que personne ne s'oppose à eux, j'abandonnerai leur sort final au feu ultime qui passe tout au crible et purifie tout avec justice, même si, ici-bas, nous restons cachés, grâce à quelques ruses. Mais moi-même, je frapperai d'un discours bref mes meurtriers. Car ce sont des meurtriers ceux qui rendent des faux jugements et qui versent le sang d'âmes innocentes, celles de tous ceux qu'ils frappaient de leurs décisions. Je dirai ce que j'ai à dire, sans avoir à craindre de faire injure, chose interdite

à tout le monde, mais que je déteste plus encore. Je m'exprimerai en effet sans prononcer de noms pour ne pas sembler passer au crible ce qu'il faut cacher. Mais je ne rappellerai pas non plus tout de façon égale - que ma langue ne coure pas aussi vite ! (...)-. Le glaive de la parole amputera le mal »<sup>516</sup>.

Grégoire suggère d'abord sa relative impuissance à faire respecter la justice sur terre : il se réfère en effet à une force supérieure, le feu du jugement dernier, en disant : τὸ μὲν πέρασ / τούτων παρήσω τῷ τελευταίῳ πυρὶ / ὃ πάντ' ἐλέγχει καὶ καθαίρει σὺν δίκῃ, « j'abandonnerai leur sort final au feu ultime qui passe tout au crible et purifie tout avec justice » (v. 10-12). La référence au « feu ultime » rappelle une série d'images scripturaires, reprises par les Pères grecs pour parler du jugement des hommes par Dieu<sup>517</sup> et à l'idée que Dieu sélectionne les justes et rejette la scorie des mauvais<sup>518</sup>. La forme verbale παρήσω, « j'abandonnerai », ne permet pas de savoir précisément quel lien la poésie de Grégoire entretient avec le châtement divin. Toutefois, la suite du propos est plus claire, puisque Grégoire déclare : Αὐτὸς δὲ μικρῶ τοὺς ἐμοὺς λόγῳ πλήξω / φονεῖς, « Mais moi-même, je frapperai d'un discours bref mes meurtriers » (v. 14-15). Dans cette formule, Grégoire emploie le verbe πλήσσω qui appartient au vocabulaire militaire et qui a habituellement, pour complément au datif, une arme, comme une lance ou une épée<sup>519</sup>. La construction de ce verbe avec le complément λόγῳ transforme la parole de Grégoire en arme. Ce type d'image n'est pas absent de l'Ancien Testament et apparaît dans un passage où il est aussi question d'une parole qui juge. Il s'agit de versets du livre d'Isaïe, où il est question d'un nouveau David qui « jugera la cause du pauvre et passera au crible les pauvres de la terre. Il frappera le pays de la parole de sa bouche, et du souffle de ses lèvres, il fera mourir l'impie » (κρινεῖ ταπεινῶ κρίσιν καὶ ἐλέγξει τοὺς ταπεινοὺς τῆς γῆς· καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ)<sup>520</sup>. Ces versets montrent que les actions de juger et de frapper sont concomitantes, et que si

---

<sup>516</sup> II, 1, 12, v. 8-24, et v. 28.

<sup>517</sup> Voir Is 66, 24 ; Mc 9, 48. Sur l'emploi de cette image chez les Pères, voir B. Meier, *Gregor von Nazianz, Über die Bischöfe, op. cit.*, p. 78.

<sup>518</sup> 1 Co 3, 13-15.

<sup>519</sup> Voir *Illiade* II, v. 156, XVI, v. 115, etc.

<sup>520</sup> Is 11, 4. Pour le motif de la parole comme arme qui frappe l'homme sans jugement, voir Pr 10, 13.

Grégoire laisse la première action (ἐλέγχω) au jugement divin, il prend part à la seconde (πατάξει ou πλῆξω), comme s'il était au service de la Justice divine. A la fin de l'extrait cité, la parole est en outre assimilée à « un glaive » (μάχαιρα, v. 28), métaphore sans doute inspirée de l'*Épître aux Ephésiens*. Saint Paul exhorte en effet les Chrétiens à revêtir l'armure de Dieu et leur dit : τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶν ῥῆμα θεοῦ, « recevez enfin le casque du salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la parole de Dieu »<sup>521</sup>. L'image du glaive de la parole de Dieu est elle-même issue de l'Ancien Testament, quand Isaïe dit que le Seigneur a « disposé <sa> bouche comme un glaive pointu (μάχαιραν ὀξεῖαν) »<sup>522</sup>. Par ces métaphores, Grégoire suggère que son poème peut préfigurer sur terre l'action du feu du jugement dernier : il reprend d'ailleurs le verbe ἐλέγχω, « passer au crible » (v. 22), pour parler non plus des flammes divines mais de sa propre action.

La comparaison avec le feu du jugement dernier permet aussi à Grégoire d'introduire une opposition binaire, fondamentale sur le plan de l'argumentation, entre les adversaires, qui sont les méchants (οἱ κακοί) et lui-même (αὐτὸς δέ), qui se fait agent de la justice divine. En qualifiant ses adversaires de κακοί, Grégoire reprend un terme souvent employé dans l'Ancien Testament pour désigner les impies ou les criminels<sup>523</sup>. Cette opposition d'inspiration scripturaire parcourt l'ensemble de l'extrait, puisque Grégoire qualifie aussi ses ennemis de φονεῖς, « meurtriers » (v. 15), reprenant un terme qui désigne les assassins que le roi fait périr dans la parabole néo-testamentaire des invités (Mt 22,7), meurtriers qui représentent, métaphoriquement, ceux qui refusent la Bonne Nouvelle. L'image du meurtre apparaît aussi avec l'expression ψυχῶν ἀθώων ἐκχέοντες αἷματα, « versant le sang des âmes innocentes » (v. 16). Cette formule est forte puisque ce sont les mêmes termes que ceux qui s'appliquent à Oreste matricide, dans les *Euménides* d'Eschyle<sup>524</sup>. Elle correspond, en outre, aux descriptions bibliques des criminels, quand il dit que : ταχινοὶ τοῦ ἐκχέαι αἷμα, « leurs pieds sont rapides

<sup>521</sup> Ep 6, 17.

<sup>522</sup> Is 49, 2. Nous avons déjà rencontré cette image dans notre première partie, p. 166.

<sup>523</sup> Le terme est surtout fréquent dans les *Proverbes*, *Job*, *Sagesse* et *Macchabées*. Sur son emploi, voir D.-M. d'Hamonville, *La Bible d'Alexandrie 17, Proverbes*, op. cit., p. 83.

<sup>524</sup> Eschyle, *Euménides*, v. 653.

pour verser le sang », formule reprise par saint Paul pour désigner les pécheurs<sup>525</sup>. La formule ψυχῶν ἀθώων, « les âmes innocentes », est encore attestée dans un passage de Jérémie, quand le Seigneur, s'adressant à son peuple qui devient criminel, lui dit : ἐν ταῖς χερσίν σου εὐρέθησαν αἵματα ψυχῶν ἀθώων, « dans tes mains a été trouvé le sang des âmes innocentes »<sup>526</sup>, ainsi que dans le Nouveau Testament quand Judas, meurtrier du Christ, dit : Ἡμαρτον παραδούς αἷμα ἀθῶον, « J'ai péché en livrant un sang innocent »<sup>527</sup>. Grégoire fait donc de son poème une arme au service de la piété : il se tourne moins contre des individus précis que contre des méchants anonymes, des impies, donnant un caractère universel à son combat. En outre, ces vers signalent, de manière indirecte, que les méchants sont les agresseurs. Deux termes guerriers sont placés à des places stratégiques : κρατεῖν, « dominer », en fin de vers (v. 8) et ἀντιστατοῦντος, « s'opposant », en début de vers (v. 10), et cette présentation des faits suggère que ce sont les méchants qui sont les initiateurs du combat, le poète étant en position de défense. Pareillement, Grégoire dit que les méchants « frappaient » (ἐπληττον, v. 17) les âmes innocentes, et à cette forme verbale à l'imparfait, répond une forme verbale au futur (πλήξω, v. 14) qui s'applique à l'action de Grégoire lui-même.

Dans ce combat par la parole, Grégoire définit deux règles qui en codifient l'usage. Il affirme d'abord : Οὐ γὰρ ὀνομαστί τοὺς λόγους ποιήσομαι / τοῦ μὴ δοκεῖν ἐλέγχειν ἃ κρύπτειν χρεών, « Je m'exprimerai en effet sans prononcer de noms, pour ne pas sembler passer au crible ce qu'il faut cacher » (v. 21-22). Dans cette formule, Grégoire exprime peut-être sa volonté d'éviter des scandales qui mettraient l'église en position de fragilité, s'il accusait nommément les dirigeants<sup>528</sup>. Ce refus de donner des noms peut aussi s'apparenter à une certaine magnanimité, à une grandeur d'âme, selon un motif attesté chez les Pères cappadociens<sup>529</sup>. Dans cette formule de Grégoire, il semble surtout que le poète fasse écho à l'action du feu divin, et suggère

<sup>525</sup> Pr 1, 16 et Rm 3, 15. Voir aussi Is 59, 7 et Ez 22, 27.

<sup>526</sup> Jr 2, 34.

<sup>527</sup> Mt 27, 4.

<sup>528</sup> C'est l'hypothèse formulée par C. Crimi, *Gregorio Nazianzeno, Poesie 2, op. cit.*, n. 5, p. 75.

<sup>529</sup> Grégoire de Nysse déclare : οὐκ ἐρῶ δὲ τοῦνομα κωκῶδεῖν ὀνομαστί τὸν τελευτήσαντα φυλαττόμενος, « je ne citerai pas de nom, m'abstenant de me moquer, en le citant, d'un homme qui est mort », *Contra Usurarios* 9, 205, 2 (éd. E. Gebhardt). Voir aussi Basile de Césarée, *Contre Eunome* I, 2, 1.

que sa propre action n'a pas les mêmes moyens : alors que le feu divin « passe tout au crible » (πάντ' ἐλέγχει, v. 12), Grégoire veut « ne pas sembler passer au crible ce qu'il faut cacher » (τοῦ μὴ δοκεῖν ἐλέγχειν ἃ κρύπτειν χρεών). La reprise du même verbe montre que la justice humaine, incarnée par la parole de Grégoire, a certes pour modèle la justice divine mais qu'elle lui demeure inférieure. Grégoire déclare aussi : Ἐρῶ δ' ἃ λέξω μηδὲν εὐλαβούμενος / τὸ λοιδορεῖσθαι, « Je dirai ce que j'ai à dire, sans avoir à craindre de faire injure » (v.18-19). Il souligne ainsi son aversion personnelle à l'égard de l'injure, tout en rappelant que cette pratique est unanimement condamnée puisqu'elle est en désaccord avec l'éthique chrétienne<sup>530</sup>. Bien que ces règles visent à circonscrire le combat par la parole, Grégoire n'en formule pas moins clairement son désir de lutter contre le mal extrême (τὸ χεῖρον, v. 28). Il reprend la métaphore de la parole comme course pour exprimer l'idée qu'il ne faut pas qu'il aille trop vite dans l'évocation des faits, afin que les méchants soient bien dénoncés (v. 23-24).

Si le combat de Grégoire présente de nombreux points communs avec les combats scripturaires des prophètes ou des apôtres contre les méchants, plusieurs motifs font aussi penser à la poésie satirique profane. Bien que Grégoire soit assez discret sur le caractère proprement poétique de son propos, qu'il qualifie simplement de λόγος (v. 14, 25, 28), le mode d'expression choisi est bien le vers et il apparaît à l'étude que Grégoire reprend un langage métaphorique qui est aussi attesté chez les poètes. Ainsi, l'emploi du terme μάχαιρα pour désigner métaphoriquement la poésie ne renvoie pas seulement au langage biblique, mais apparaît aussi dans une épigramme satirique, dans laquelle le poète déclare :

Οὐχ οὕτω κακοεργὸν ἐχαλκεύσαντο μάχαιραν  
 ἄνθρωποι διὰ τὰς ἑξαπίνης ἐνέδρας,  
 οἷον ἀκήρυκτον, Καλλίστρατε, καὶ σὺ προσελθὼν  
 ποιεῖς μοι φονικῶν ἑξαμέτρων πόλεμον.

« Non, ce glaive que les hommes ont forgé n'est pas aussi redoutable, lors des

---

<sup>530</sup> Sur la condamnation de l'injure dans les Ecritures, avec l'emploi du même vocabulaire, voir Pr 10, 18, et 1 P 3, 9. Cette condamnation est reprise par les Pères comme Basile de Césarée dans le *Contre Eunome* I, 1, et I, 2.

embuscades imprévues, que cette attaque inopinée, Callistrate, cette guerre d'hexamètres meurtriers que tu engages contre moi »<sup>531</sup>. Dans cette courte pièce, la poésie apparaît aussi comme une arme qui suscite des combats. Grégoire reprend donc un terme qui désigne métaphoriquement à la fois la parole de l'homme au service de Dieu et la parole du poète satirique. En outre, les règles établies par Grégoire rappellent aussi certaines réflexions profanes sur l'usage de la satire. La formule οὐ γὰρ ὀνομαστὶ τοὺς λόγους ποιήσομαι, « je m'exprimerai en effet sans prononcer de noms » (v. 21) pourrait renvoyer à une décision législative limitant, dans les comédies, l'emploi des injures *ad hominem*<sup>532</sup>. On trouve en effet chez un scholiaste d'Aristophane l'idée qu'il est interdit « de se moquer en donnant le nom » (κωμωδεῖσθαι ὀνομαστὶ τινά)<sup>533</sup>. En refusant les railleries *ad hominem* et les injures, Grégoire reprend en outre une idée qui est aussi courante chez Platon<sup>534</sup>, puis chez Philodème quand il définit les règles que doit respecter le poète satirique<sup>535</sup>.

Ce passage montre le besoin de Grégoire de justifier sa position par la référence à des motifs scripturaires qui placent le projet poétique non dans une perspective humaine et individuelle mais universelle et divine. La parole de dénonciation qu'est ce poème est au service du feu ultime : sans le remplacer, elle se définit sur le modèle de la justice divine et renvoie aux combats de plusieurs figures bibliques, essentiellement prophétiques. En outre, le fait que ce projet soit formulé dans des vers iambiques rapproche la position de Grégoire de toute une tradition poétique satirique, qui bien que christianisée, apparaît à travers la définition de certaines règles.

Alors que dans l'extrait étudié précédemment Grégoire superpose les motifs scripturaires et satiriques, il recourt, dans d'autres pièces, à la langue épique pour formuler d'autres images du poète combattant. Dans un poème où Grégoire exprime ses inquiétudes à voir la Trinité remise en cause, il dresse le portrait de l'homme qui pourrait sauver la situation. Bien que Grégoire ne présente pas ce portrait comme le

---

<sup>531</sup> *Anthologie Palatine* XI, 136, v. 1-4. Traduction modifiée.

<sup>532</sup> C'est l'hypothèse avancée par B. Meier, *Gregor von Nazianz, Über die Bischöfe*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>533</sup> *Scholia in aves*, 1297, 6 (éd. F. Dübner).

<sup>534</sup> Platon, *Lois* XI, 935 e. Sur le refus des attaques personnelles, voir P. Vicaire, *Platon, critique littéraire*, *op. cit.*, p. 212.

<sup>535</sup> Philodème, *Περὶ παρρησίας*, Col I, v. 6-12 (éd. A. Olivieri).



sien, il est très probable qu'il corresponde à ce que le poète voudrait être. Il écrit :

(...) Τὸ δὲ φάσγανον, αἶ αἶ.

Τίς πῆξει Φινεὲς πορνοφόνῳ παλάμῃ  
ζηλήμων ψυχὴν τε καὶ οὖνομα, ἧ τίς ἀρήξει  
δόγμασιν Ἑβραίοις πλησσομένοις ἀδίκως  
25 Μωσῆς, ἐκ δ' ὀλέσας Αἰγύπτιον αὐτίκα μῦθον,  
λαῶ πάρ μεγάλῳ κῦδος ἔχῃσι μέγα ;  
Τίς μὲν ὄλην θεότητα μετὰ φρεσὶν ἧσι βάλῃται,  
μηδὲν ὑποστέλλων τῆς μεγάλης Τριάδος  
ἧ νόῳ πυκινῶ τε καὶ εὐσθενέεσσι λόγοισιν,  
30 ἀντιπάλων ἐπέων θυμὸν ἀποσκεδάσει ;

« L'épée ! Hélas ! Hélas ! Quel est le Phinéès qui la plantera d'une main tueuse de prostitués, plein de zèle pour l'âme et le nom, ou quel est le Moïse qui défendra les enseignements des Hébreux criminellement frappés, et qui, ayant ainsi aussitôt anéanti la doctrine égyptienne, recueillera une grande gloire auprès de ce grand peuple ? Qui concevra dans son esprit la divinité tout entière, sans rien soustraire à la grande Trinité, ou qui, grâce à un esprit subtil et des paroles vigoureuses, repoussera la colère des déclarations ennemies ? »<sup>536</sup>.

La dimension guerrière du combat qu'il faut mener est indiquée par la référence à une nouvelle arme, couramment évoquée dans l'épopée ou les tragédies, « l'épée » (φάσγανον)<sup>537</sup>. Ce terme, qui peut représenter métaphoriquement le poème, désigne la lance utilisée par Phinéès qui transperça, en plein ventre, un israélite et la madianite, avec laquelle il se livrait à la fornication, geste par lequel il fit cesser le fléau qui s'abattait sur le peuple<sup>538</sup>. Grégoire dit que Phinéès agit « plein de zèle » (ζηλήμων), terme qui reprend l'adjectif ζῆλος de l'Ancien Testament, employé par Dieu pour qualifier le personnage<sup>539</sup>. La formule πορνοφόνῳ παλάμῃ, « d'une main tueuse de

---

<sup>536</sup> II, 1, 15, v. 21-30.

<sup>537</sup> Déjanire a le flanc transpercé « d'une épée à double tranchant » (ἀμφιπλήγῃ φασγάνῳ), Sophocle, *Trachiniennes*, v. 930.

<sup>538</sup> Nb 25, 7-8.

<sup>539</sup> Nb 25, 11.

prostitués », est formée à partir d'un adjectif inventé par Grégoire et correspond au motif scripturaire de la prostitution. Avec Moïse, dont le nom est mis en valeur en début de vers, Grégoire se réfère à l'épisode dans lequel celui-ci tue un égyptien qui s'est attaqué à un hébreu<sup>540</sup>. En choisissant ces deux figures pour modèles de son combat, Grégoire s'inscrit dans une tradition bien attestée<sup>541</sup>. Il souligne la violence de ces deux épisodes, comme en atteste l'utilisation d'un vocabulaire guerrier épique. Pour parler de Phinéès, il emploie le verbe *πήγνυμι* (v. 22), attesté dans l'*Iliade* pour désigner l'action de planter une pique et chez Pindare pour parler du glaive planté par Ajax dans la poitrine de son ennemi<sup>542</sup>. Le verbe *ἀρήγω*, « défendre, secourir » (v. 23), employé à propos de Moïse, appartient aussi au vocabulaire épique. S'il désigne une action de caractère militaire, il est déjà employé au sens métaphorique quand Calchas déclare à Achille : *Σὺ δὲ σύνθεο καὶ μοι ὄμοσον / ἧ μὲν μοι πρόφρων ἔπεσιν καὶ χερσὶν ἀρήξειν*, « Jure-moi de me défendre, sûrement, sans réserve, par tes paroles et par tes mains »<sup>543</sup>. Selon un procédé fréquemment rencontré, Grégoire adapte les exemples scripturaire à la situation qui le concerne, c'est-à-dire à la défense de la Trinité, qui renvoie moins à une guerre physique qu'à un combat dogmatique, comme le montrent les expressions *ὄλην θεότητα*, « la divinité toute entière » (v. 27), et *τῆς μεγάλης Τριάδος*, « la grande Trinité » (v. 28). Grégoire considère que Phinéès se montre plein de zèle pour le « nom » (*ὄνομα*, v. 23), terme qui renvoie aux hérésies dénoncées par Grégoire, qui remettent en cause le nom même de Trinité de la divinité. Le combat de Moïse apparaît comme une opposition entre « les enseignements des Hébreux » (*δόγμασιν Ἑβραίοις*) et « la doctrine égyptienne » (*Αἰγύπτιον μῦθον*), qui symbolise sans doute l'opposition entre l'orthodoxie et les hérésies, selon une interprétation métaphorique déjà attestée dans la littérature juive et chrétienne<sup>544</sup>.

<sup>540</sup> Ex 2, 11-2 : « (...) il voit un homme égyptien qui frappe un Hébreu, un de ses frères les fils d'Israël. Regardant tout autour, de côté et d'autre il ne voit personne : ayant frappé l'Égyptien, il le cacha dans le sable » (trad. A. Le Boulluec et P. Sandevour, p. 83-84).

<sup>541</sup> Le statut de modèle de Phinée apparaît en 1 M 2, 54. Voir également Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis* I, 301. Grégoire de Nysse voit aussi dans le geste de Moïse une image du combat de la vraie religion contre le paganisme, écrivant : « L'homme vraiment supérieur, comme Moïse, donne la mort, en lui portant un coup, à l'ennemi de la foi », *Vie de Moïse* II, 13 (trad. J. Daniélou, SC 1 bis, p. 35).

<sup>542</sup> *Iliade* XXII, v. 283 et Pindare, *Néméennes* 7, 26.

<sup>543</sup> *Iliade* I, v. 76-77.

<sup>544</sup> Philon d'Alexandrie, propose déjà cette interprétation métaphorique de l'épisode du meurtre de Phinéès, *De mutatione nominum* 108. Le personnage est aussi un modèle pour Basile dans son combat contre les hérésies, *Contre Eunome* I, 1.

L'originalité de ce passage est que Grégoire, en même temps qu'il évoque le combat, semble déjà en train de le mener, par le biais de l'arme du poème et par le choix d'un vocabulaire essentiellement épique<sup>545</sup>. La question posée par le poète, ἀντιπάλων ἐπέων θυμὸν ἀποσκεδάσει ; « qui repoussera la colère des déclarations ennemies ? », concerne un combat dogmatique, mais rappelle, formellement, des combats physiques, puisqu'il est dit, dans une épigramme placée sur la tombe des soldats, qu'ils « ont repoussé les outrages de l'ennemi » (ἀντιπάλων ὕβριν ἀπεσκεδάσαν)<sup>546</sup>. Le défenseur de la Trinité est en outre décrit en des termes qui soulignent sa puissance et son bon droit : les paroles du défenseur de la Trinité sont mises en valeur par la position en fin de vers de la formule εὐσθενέεσσι λόγοισιν, « des paroles vigoureuses » (v. 29). Ces paroles sont quasiment personnifiées avec le recours à un adjectif rare, εὐσθενέεσσι, emprunt métrique à Quintus de Smyrne qui l'emploie pour qualifier des guerriers Troyens<sup>547</sup>. L'acuité intellectuelle, la capacité à conceptualiser la divinité est désignée par l'expression μετὰ φρεσὶν βάλλω, « se mettre dans l'esprit », qui est employée par Homère à propos de l'entêtement d'Agamemnon<sup>548</sup>. L'expression νόῳ πυκινῶ, « avec un esprit subtil », est appliquée dans l'*Illiade* à l'intelligence de Zeus<sup>549</sup>, et renvoie donc à des capacités intellectuelles de caractère divin.

Dans ce portrait du poète justicier, Grégoire évoque donc deux figures scripturaires emblématiques du combat contre le mal et l'impiété et y voit les modèles d'un combat d'un autre ordre : celui qu'il peut livrer grâce à ses vers. Il établit alors le portrait d'un poète qui mène un combat, non plus physique, mais littéraire et le décrit en des termes guerriers qui font de lui un soldat au service de la Trinité.

---

<sup>545</sup> L'extrait étudié appartient à un poème en distiques élégiaques.

<sup>546</sup> Démosthène, *Sur la couronne*, v. 289. Traduction modifiée.

<sup>547</sup> Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère I*, v. 232. Voir aussi *Suite d'Homère IV*, v. 44 et v. 293.

<sup>548</sup> Voir *Illiade IX*, v. 434-435.

<sup>549</sup> *Illiade XV*, v. 461.

## B) Les images du combat poétique

Si, dans les deux portraits étudiés précédemment, l'établissement de l'image du poète combattant se fait surtout par la référence à des combats scripturaires ou poétiques et par l'emploi un vocabulaire guerrier, Grégoire utilise d'autres images moins attendues, qui prennent, sous sa plume, un sens nouveau.

La première image qui a retenu notre attention est celle du poète porteur de lumière. Grégoire recourt en effet au symbolisme de la lumière, courant dans l'ensemble de son œuvre, pour décrire la force de sa parole quand il écrit :

Φωνήν ἔχω, πόλεις σὺ καὶ λαμπροὺς θρόνους.

Ἴστημι γλῶσσαν· (ὦ καλῆς τυραννίδος)

Λάμποιμι λύχνος λυχνίας ὑπερτεθεῖς.

Ὅλην καταστράπτειμι τὴν οἰκουμένην.

« J'ai une voix, toi, tu as les villes et les trônes brillants. Je retiens ma langue : la belle tyrannie ! Puissé-je briller comme une lampe posée sur le chandelier. Puissé-je illuminer l'univers tout entier »<sup>550</sup>. Le terme λύχνος renvoie au motif scripturaire de la lampe et à certaines paraboles évangéliques. Matthieu fait dire à Jésus : « Vous êtes la lumière du monde (...). Quand on allume une lampe (λύχνον), ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sur son chandelier (ἐπὶ τὴν λυχνίαν) et elle brille (λάμπει) pour tous ceux qui sont dans la maison. De même, que votre lumière brille (λαμψάτω) aux yeux des hommes »<sup>551</sup>. L'image est appliquée à Jean-Baptiste qui fut « la lampe qu'on allume et qui brille » (ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων) et elle est reprise chez les Pères grecs pour parler de ceux qui soutiennent l'Eglise<sup>552</sup>. Dans la formule citée, Grégoire applique l'image à sa propre parole, qui semble être, comme dans le poème II, 1, 34, une parole écrite, puisqu'il dit qu'il retient sa langue. Ce rapprochement entre la parole et la lumière apparaît chez les poètes profanes, qui se décrivent eux-mêmes comme des lumières (φάος)<sup>553</sup>, et plus encore dans des passages néo-testamentaires, dans lesquels

---

<sup>550</sup> II, 1, 14, v. 47-50.

<sup>551</sup> Mt 5, 14-16. Traduction modifiée. Voir aussi Mc 4, 21 ; Lc 8, 16 ; 11, 33.

<sup>552</sup> Jn 5, 35. Grégoire de Nysse écrit par exemple : « tous ceux qui soutiennent par eux-mêmes l'Eglise, et tous ceux qui en sont les lumières par leurs travaux, sont dits chandeliers (λύχνοι) et lampes », *Vie de Moïse* II, 184 (trad. J. Daniélou, SC 1 bis, p. 89).

<sup>553</sup> Pindare, *Pythiques* 3, 76.

le même vocabulaire est employé. Ainsi, dans une épître de Pierre, il est dit que la parole des prophètes est « comme une lampe brillant dans un lieu obscur » (ὡς λύχνω φαίνονται ἐν ἀύχμηρῷ τόπῳ)<sup>554</sup>, et Paul dit qu'il reçoit la grâce de « mettre en lumière » (φωτίσαι) la manière dont Dieu réalise le mystère<sup>555</sup>. Dans les vers de Grégoire, cette force lumineuse de la parole apparaît en opposition avec le pouvoir temporel, qui prétend lui aussi à l'éclat, comme le montre la formule λαμπροὺς θρόνους, « les trônes brillants ». Grégoire ajoute une dimension guerrière au symbolisme de la lumière, avec l'emploi du verbe καταστράπτω, « illuminer », qui peut aussi désigner l'éclat des armes<sup>556</sup>. Avec ce verbe, Grégoire suggère le caractère violent de la lumière, motif attesté en d'autres termes dans l'Ancien Testament, quand le prophète Osée déclare : ἀπεθέρισα τοὺς προφήτας ὑμῶν, ἀπέκτεινα αὐτοὺς ἐν ῥήμασιν στόματός μου, καὶ τὸ κρίμα μου ὡς φῶς ἐξελεύσεται, « j'ai fauché vos prophètes, je les ai tué des paroles de ma bouche, et mon jugement comme la lumière sortira »<sup>557</sup>. La lumière est aussi associée au combat quand Paul dit aux chrétiens : ἐνδυσώμεθα τὰ ὄπλα τοῦ φωτός, « revêtons les armes de lumière »<sup>558</sup>. En faisant écho à ces divers symbolismes, Grégoire indique que sa parole s'oppose à l'obscurité mensongère et permet de révéler la vérité, que les pouvoirs temporels tentent de laisser dans l'ombre. Il est possible aussi qu'en qualifiant sa parole de lumière, Grégoire lui accorde une qualité qui est habituellement celle du guerrier : si, dans la poésie profane, la lumière est souvent évoquée pour parler de la gloire lumineuse de l'athlète ou du soldat<sup>559</sup>, Grégoire associe la lumière non plus à une force physique mais à une force oratoire. Avec cet exemple, Grégoire reprend donc un symbolisme très riche et parvient à mettre en valeur une qualité précise de la lumière qui illustre, de manière originale, la puissance révélatrice de l'arme qu'est la parole.

---

<sup>554</sup> 2 P 1, 19.

<sup>555</sup> Ep 3, 9.

<sup>556</sup> Héliodore dit des Perses qu'ils « faisaient étinceler (καταστράπτων) la plaine de leurs armures », *Les Ethiopiennes* 9, 14 (éd. R. M. Rattenbury, T. W. Lumb, trad. J. Maillon, t. 3, p. 56). Sur les comparaisons entre les armes et le feu dans la poésie alexandrine, voir C. Cusset, *La Muse dans la Bibliothèque*, op. cit., p. 210 s.

<sup>557</sup> Os 6, 5.

<sup>558</sup> Rm 13, 12.

<sup>559</sup> Pour ce type d'emploi, voir les exemples donnés par R. Nünlist, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, op. cit., p.166.

Une deuxième image nous a paru intéressante : c'est celle du poète comme σκοπός, terme polysémique que Grégoire emploie quand il écrit :

Ἴσως τὸ Πνεῦμα βάλλεται, φέρω σαφῶς,  
τὸ Πνεῦμ' (ἀκούσαθ'), ὡς Θεός, πάλιν λέγω.  
Ἐμοὶ Θεὸς σύ, καὶ τρίτον βοῶ, Θεὸς  
τοῦτ' ἔστι. Βάλλετ', εὐστοχεῖτε τοῖς λίθοις.  
Ἔστηκ' ἀτρεπτος τῆς ἀληθείας σκοπός,  
ῥοῦζον λόγων τε καὶ βέλων διαπτύων.

« Peut-être est-ce l'Esprit qui est frappé, je le mentionne clairement, l'Esprit (écoutez bien), en tant que Dieu, je le répète. Pour moi, tu es Dieu, et je le crie pour la troisième fois : il est Dieu. Frappez-moi, atteignez-moi de vos pierres. Je me dresse en cible<sup>560</sup> immobile de la vérité, conspuant le sifflement des mots et des flèches »<sup>561</sup>. La même image apparaît dans un autre poème où Grégoire écrit :

Σκοπὸς τέθειμαι πᾶσι, καὶ τοξεύομαι.

« Je suis une cible pour tout le monde et on tire sur moi »<sup>562</sup>. Comme l'explique M. Harl, le terme σκοπός à deux sens différents : il désigne « soit l'homme qui regarde, le guetteur placé sur un point élevé pour surveiller l'horizon et avertir les soldats du danger menaçant, soit l'objet qui est regardé, la cible dressée à quelque distance pour servir de signe visé par le tireur »<sup>563</sup>. Il est certain que Grégoire emploie ici σκοπός au sens de cible, comme l'indique l'emploi du vocabulaire lié au tir des flèches (τοξεύω, βέλος). La première cible évoquée est divine, puisque « l'Esprit est frappé » (τὸ Πνεῦμα βάλλεται). Le même verbe est ensuite repris par Grégoire, avec la forme d'impératif βάλλετε, « frappez », qui s'applique alors à Grégoire lui-même<sup>564</sup>. Ce glissement de la personne divine à la personne du poète indique une identification très forte du poète à la divinité. En se représentant comme une cible, Grégoire s'exprime comme certains personnages bibliques : ainsi, Job reproche à Dieu de l'avoir pris pour

---

<sup>560</sup> Nous n'avons pas réussi à rendre en français le double sens de ce mot.

<sup>561</sup> II, 1, 14, v. 33-38.

<sup>562</sup> II, 1, 89, v. 25.

<sup>563</sup> M. Harl, « Le guetteur et la cible : les deux sens de σκοπός dans la langue religieuse des chrétiens », *Revue des Etudes Augustiniennes* 74, 1961, p. 450-468.

<sup>564</sup> Le verbe βάλλω est employé à propos des flèches dans l'*Odyssée* IX, v. 495.

cible quand il lui dit : κατέστησέν με ὡσπερ σκόπον. Ἐκύκλωσάν με λόγχαις, « il m'a dressé pour cible. Ils m'entourent de leurs lances »<sup>565</sup>, ou encore quand un des personnages des *Lamentations* déclare, toujours à propos du Seigneur : ἐνέτεινεν τόξον αὐτοῦ καὶ ἐστήλωσέν με ὡς σκοπὸν εἰς βέλος, « il a tendu son arc et m'a dressé comme une cible pour la flèche »<sup>566</sup>. L'image est aussi attestée dans la poésie profane, puisque Sophocle fait dire à Créon : πάντες ὥστε τοξόται σκοποῦ / τοξεύετ' ἀνδρὸς τοῦδε, « vous voilà donc tous à tirer ici contre moi, comme des archers sur leur cible »<sup>567</sup>. Grégoire adapte l'image à sa situation, puisqu'il met en parallèle les flèches et les luttes verbales, dans la formule ῥοῖζον λόγων τε καὶ βέλων, « le sifflement des mots et des traits » (v. 38). La dimension concrète des attaques apparaît aussi à travers la formule εὐστοχεῖτε τοῖς λίθοις, « atteignez-moi de vos pierres », qui renvoie à la nuit de Pâques 379 où Grégoire fut accueilli dans son église par des jets de pierre. Mais alors que dans les exemples bibliques et profanes, le statut de cible est regretté, Grégoire revendique volontairement et activement ce statut de martyr, car il veut défendre la divinité de l'Esprit et se dit prêt à prendre des risques pour accomplir cette proclamation.

Le sens de guetteur du mot σκοπός n'est toutefois pas à exclure, surtout dans le premier exemple, et Grégoire joue sans doute sur l'ambivalence de ce terme, qui renvoie aussi à la tradition biblique du prophète-guetteur. Ce sens permet en effet de mieux comprendre la construction de σκοπός avec le génitif, dans l'expression « guetteur de la vérité » (τῆς ἀληθείας σκοπός). Grégoire de Nysse emploie une formule proche quand il écrit : τοὺς τῆς ἀληθείας καθηγουμένους παρὰ τῆς θείας γραφῆς οὕτως ὀνομαζομένους ἀκούσωμεν, ὧν ὁ μὲν τις ἐλέγετο ὁ βλέπων, ἕτερος δὲ ὁ ὄρων, ἄλλος δὲ σκοπός, « nous entendons dire que ceux qui montrent le chemin de la vérité reçoivent des noms de l'Écriture, dont l'un est "celui qui observe", l'autre "celui qui voit", un autre encore "le guetteur" »<sup>568</sup>. Dans la formule étudiée, Grégoire de Nazianze insiste sur le rôle de sa parole et de nombreuses formules indiquent

<sup>565</sup> Jb 16, 12.

<sup>566</sup> Lm 3, 12.

<sup>567</sup> Sophocle, *Antigone*, v. 1033-1034 (trad P. Mazon, p. 111).

<sup>568</sup> Grégoire de Nysse, *In canticum canticorum* 13 (éd. Langerbeck). Nous traduisons.

l'engagement verbal du poète : φέρω σαφῶς, « je le mentionne clairement » (v. 33), πάλιν λέγω, « je le répète » (v. 34), τρίτον βοῶ, « je le crie pour la troisième fois » (v. 35)<sup>569</sup>. Or, un des rôles du guetteur est d'avertir par sa parole les méchants, comme l'indique un passage d'Ezéchiel où Dieu établit le prophète comme guetteur, lui demandant d'écouter sa parole et d'avertir l'impie<sup>570</sup>. Comme l'explique M. Harl, « le prophète est le guetteur placé par Dieu sur une hauteur pour qu'il voie mieux que le peuple et qu'il avertisse celui-ci du danger ; il doit annoncer ce qu'il voit ; il fera retentir la trompette et donnera le signal ; le peuple doit l'écouter et suivre ses avertissements »<sup>571</sup>. Dans les vers étudiés, Grégoire remplace la trompette par sa propre voix, mais garde l'idée qu'il ne doit pas se taire et, au contraire, dénoncer le mal. Le poète joue donc sur l'ambivalence du terme, pour décrire à la fois son statut de poète combattant, prêt à mourir pour sa foi, et son rôle de guetteur dont la fonction est d'avertir par la parole.

La dernière image qui a retenu notre attention est celle de l'inscription dans les livres de Justice. Dans le prologue du poème II, 1, 12, étudié précédemment, nous avons déjà vu que Grégoire considère que sa parole poétique préfigure, sur terre, la parole de justice de Dieu. Grégoire dit, parlant des agissements de ses ennemis : πάντων μεμνήσομαι, « je rappellerai tout » (v. 23). Cette formule, qui constitue un emprunt métrique, est déjà employée par Euripide pour parler du souvenir des mauvaises actions, puisque Thésée déclare : Κύπρι, σῶν κακῶν μεμνήσομαι, « Cypris, je rappellerai tes méfaits »<sup>572</sup>. Par cette formule, Grégoire indique qu'il conçoit son poème comme un monument commémoratif des actions mauvaises de ses adversaires. Il définit ainsi sa fonction à l'opposé de celles des aèdes épiques, chez qui le verbe a un sens contraire, l'aède des Argonautes déclarant par exemple : παλαιγενέων κλέα φωτῶν / μνήσομαι, « je rappellerai les exploits de ces héros d'autrefois »<sup>573</sup>. Cette idée réapparaît dans deux poèmes très courts, où le poète fait référence à des livres, dans

---

<sup>569</sup> Certaines de ces formules peuvent s'inspirer de passages scripturaires. La formule πάλιν λέγω est employée par Matthieu qui rapporte les paraboles du Christ (Mt 18, 19), ainsi que par Paul qui l'emploie à deux reprises pour convaincre les destinataires de ses épîtres (2 Co 11, 16 ; Ga 1, 9).

<sup>570</sup> Ez 33, 7-9.

<sup>571</sup> M. Harl, « Le guetteur et la cible : les deux sens de σκοπός dans la langue religieuse des chrétiens », *op. cit.*, p. 455.

<sup>572</sup> Euripide, *Hippolyte*, v. 1461. Traduction modifiée.

<sup>573</sup> Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I, v. 1-2 (trad. E. Delage, p. 50).



lesquels sont inscrits les actions ou les noms des méchants. Il écrit dans le premier :

Πέπονθα δεινὰ πλεῖστα, καὶ δεινῶν πέρα,  
καὶ ταῦθ' ὑφ' ὧν ἤκιστα φόμην παθεῖν.  
Ἄλλ' οὐδὲν οἶόν μ' οἱ κακῶς εἰργασμένοι.  
Τὰ μὲν γὰρ οἴχεθ'· ὧν δ' ἔγραψεν ἡ δίκη  
βίβλοις σιδηραῖς, οἶδα τὴν μοχθηρίαν.

« J'ai subi bien des souffrances terribles, et plus que terribles ; et cela de la part de ceux dont je pensais le moins souffrir. Mais rien ne m'a atteint comme ceux qui ont injustement agi à mon égard. Les premières souffrances sont passées ; mais de ceux que la justice a inscrits dans ses livres de fer, je connais la perversité »<sup>574</sup>. Dans le poème suivant, Grégoire écrit :

Φίλοι, πολῖται, δυσμενεῖς, ἐχθροί, πρόμοι,  
πόλλ' οἶδα πληγείς· οἶδα, ἀλλ' οὐ φάσκετε·  
βίβλοι φέρουσι ταῦτα, οὐ λήσεσθέ με.

« Amis, concitoyens, adversaires, ennemis, chefs, je sais que j'ai reçu beaucoup de coups ; je le sais, mais vous ne le reconnaissez pas : des livres mentionnent tout cela, vous ne m'échapperez pas »<sup>575</sup>.

Avec le terme βίβλοι, Grégoire reprend le thème des livres célestes où sont consignées toutes les actions des hommes en vue du jugement, thème scripturaire que les Pères grecs utilisent abondamment<sup>576</sup>. Pour Grégoire, ces livres sont écrits par la justice, qui est personnifiée dans la formule ὧν δ' ἔγραψεν ἡ δίκη / βίβλοις σιδηραῖς, « ceux que la Justice a inscrits dans des livres de fer ». La référence à la justice renvoie au thème déjà rencontré du jugement céleste, qui est parfois décrit comme le moment où les livres de justice sont ouverts. Ainsi, dans une des visions de Daniel, « un tribunal siégea et des livres furent ouverts » (κριτήριον ἐκάθισε καὶ βίβλοι ἠνεώχθησαν)<sup>577</sup>. Cette idée est reprise dans un passage de l'*Apocalypse* où il est écrit : Βιβλία ἠνοιχθησαν (...) καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν

<sup>574</sup> II, 1, 52.

<sup>575</sup> II, 1, 53.

<sup>576</sup> Voir L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, Bonn, 1952, p. 49-50.

<sup>577</sup> Dn 7, 10 (LXX).

τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν, « Des livres furent ouverts (...) et les morts furent jugés selon leurs œuvres, d'après ce qui était écrit dans les livres »<sup>578</sup>. Parfois on distingue deux livres, l'un étant un répertoire des péchés, l'autre conservant la mention des œuvres des justes<sup>579</sup>. Dans les deux poèmes étudiés, Grégoire fait uniquement référence aux livres qui enregistrent les mauvaises actions. Il utilise en outre l'expression βίβλοις σιδηραῖς, « sur des livres de fer », qui évoque un support solide et qui rappelle un passage de l'Ancien Testament hébreu, dans lequel Jérémie évoque la faute ineffaçable du peuple de Juda. Origène donne un commentaire grec de ce passage : ἀμαρτία Ἰούδα γέγραπται ἐν γραφείῳ σιδηρῷ, « la faute de Juda est écrite avec un burin de fer »<sup>580</sup>. Si les livres de la Justice permettent à Dieu de connaître les fautes des hommes, c'est le poète Grégoire qui occupe ici la position omnisciente, comme le marque la répétition dans les deux pièces du verbe οἶδα, « je sais » (52, v. 5 et 53, v. 2). Le pronom personnel de la première personne est d'ailleurs très présent, et la formule οὐ λήσεσθέ με, « vous ne m'échapperez pas » (53, v. 3), renvoie moins au désir de justice de la divinité qu'à celui de Grégoire lui-même. En outre, si dans le premier exemple, les livres évoqués sont présentés explicitement comme ceux de la justice, la formule de la deuxième pièce, βίβλοι φέρουσι ταῦτα, « des livres mentionnent tout cela », pourrait aussi désigner les poèmes de Grégoire. Cette hypothèse est d'autant plus probable qu'une image proche est utilisée dans un contexte semblable par Grégoire, à la fin d'un des discours *Contre Julien*, quand il écrit à l'empereur : « Voilà la stèle (στῆλη) que tu nous dois : elle est plus haute et plus exposée aux regards que les colonnes d'Hercule (...). Elle te stigmatise, toi et les tiens ; elle apprend à tous les hommes à ne pas avoir l'audace de fomenter une telle révolte contre Dieu, de peur de s'exposer aux mêmes châtiments en commettant les mêmes crimes »<sup>581</sup>. Dans ses poèmes, Grégoire reprend cette même idée, mais choisit un autre terme (βίβλοι) qui lui permet de faire écho à différents symbolismes scripturaires tout en évoquant ses propres livres poétiques, qui semblent préfigurer sur terre ce que sont

---

<sup>578</sup> Ap 20, 12.

<sup>579</sup> P. Prigent, *L'apocalypse de saint Jean*, Paris, 1981, p. 317.

<sup>580</sup> Origène, *Sur Jérémie* 16, 10 à propos de Jr 17, 1 (trad. P. Nautin, P. Husson, SC 238, p. 156-157). L'expression apparaît aussi en Jb 19, 24.

<sup>581</sup> *Discours* 5, 42 (trad. J. Bernardi, SC 309, p. 380-381).

les livres de la Justice dans le ciel.

La mise en place de cette image du poète combattant fait l'objet d'un travail d'écriture élaboré : Grégoire se réfère à un certain nombre de modèles bibliques, et réutilise plusieurs motifs courants pour parler de sa fonction de poète combattant. Si les images étudiées ne sont pas nouvelles, Grégoire privilégie visiblement les formules qui lui permettent de jouer sur l'ambivalence des termes et de superposer des réseaux de correspondances d'origines diverses, surtout avec l'image du poème comme arme (μάχαιρα) ou l'assimilation du poète au σκοπός. L'intérêt de ces passages vient aussi de l'inscription de ces motifs dans un cadre poétique qui aboutit parfois à une élaboration littéraire riche : c'est particulièrement le cas de la description du poète justicier, qui a pour modèle explicite Moïse et Phinéès, mais dont le combat littéraire est décrit en termes épiques.

## II. Le poète souffrant

L'évocation des maux dont souffre le poète est au centre de nombreux poèmes et la lecture de plusieurs des pièces de Grégoire donne le sentiment que la souffrance occupe un statut particulier, qui est en lien avec une certaine forme d'héroïsme. Il nous a donc semblé important de nous interroger davantage sur les liens que les notions de souffrance et d'héroïsme entretiennent, pour voir comment elles s'articulent, dans la constitution du « je » poétique. Pour mener cette étude, nous avons sélectionné les poèmes dans lesquels les deux notions apparaissent et nous avons essayé de déterminer la place qu'occupent les valeurs épiques de célébrité, d'honneur, de gloire, dans les mises en scène du « je » souffrant.

### A) Le héros souffrant comme sujet poétique

Le poète Grégoire se met lui-même en scène comme un sujet poétique, digne d'être chanté car accablé de maux. Ainsi, au début du poème II, 1, 19 (Annexe 1, texte 23), Grégoire accumule un certain nombre d'images et de motifs pour décrire son statut de héros souffrant. Il se présente en effet comme un héros auréolé d'une gloire paradoxale, puisque sa célébrité repose sur ses souffrances, quand il écrit :

(...) Ἄλλ' ἐπίμοχθον

ἄλλοις πλοῦτον ὄπασσας ἀπείριτον· υἱέας ἄλλοις  
ἐσθλοῦς· κάλλιμος ἄλλος, ὁ δ' ἄλκιμος, ὃς δ' ἀγορητής.

Αὐτὰρ ἐμοὶ κλέος ἐστὶν ἐπ' ἄλγεσιν·

« Mais à certains, tu as accordé l'infinie richesse laborieuse, à d'autres de nobles fils ; celui-ci est beau, celui-là est vaillant et cet autre bon orateur. Mais moi, ma réputation repose sur mes douleurs » (v. 26-29). C'est cette célébrité qui fait de Grégoire un sujet poétique, comme l'indiquent explicitement ces vers :

Μοῦνος ἐγὼ πάντεσσιν ἀοίδιμος, οὐδ' ἐπὶ μύθοις,  
οὔτ' ἐπὶ κάρτει χεῖρὸς ἔχων περιώσιον ἄλλων,  
ἄλγεα δὲ στοναχάς τε περισταδόν,

« Moi seul je suis digne d'être chanté par tous, non parce que je dépasse les autres par

mes paroles ou par la force de mon bras, mais parce que je suis entouré de douleurs et de gémissements » (v. 17-19). Dans ces deux passages, Grégoire reprend le procédé du *priamel* pour comparer sa situation à celles qui, traditionnellement, sont synonymes de gloire et il énumère plusieurs types de personnages glorieux, dans une liste qui n'est pas sans rappeler certains *priamels* homériques<sup>582</sup>. Il évoque les orateurs, avec l'expression ἐπὶ μύθοις et le terme ἀγορητής, qui qualifie, dans l'*Iliade*, un orateur de qualité, comme Nestor<sup>583</sup>. Il évoque la célébrité dûe à la force physique, avec la formule κάρτεϊ χειρός, qu'on trouve chez Quintus de Smyrne, lorsque Ulysse, « par la force de son bras » (κάρτεϊ χειρός), renverse au sol son adversaire<sup>584</sup>, et avec l'adjectif épique ἄλκιμος, « vaillant », employé dans l'*Iliade* pour parler du courage des soldats troyens<sup>585</sup>. Grégoire fait aussi référence à l'homme riche (πλοῦτος), à l'homme beau (κάλλιμος) et à celui dont la descendance est abondante avec la formule homérique à l'accusatif pluriel υἰέας ἐσθλοῦς, « les nobles fils »<sup>586</sup>. La gloire humaine apparaît comme une récompense accordée par Dieu, comme le montre l'emploi de la forme verbale ὄρασας, « tu as accordé » (v. 27)<sup>587</sup>. Grégoire signifie ainsi que la gloire des hommes est le résultat d'une volonté divine, idée que l'on retrouve dans plusieurs passages scripturaires<sup>588</sup>, en particulier au début du livre de *Job* où le personnage est récompensé de sa piété par Dieu<sup>589</sup>. A l'opposé de cette gloire, Grégoire définit la sienne propre, en employant un terme épique, déjà rencontré dans notre étude des poèmes d'exorcisme, κλέος (v. 29). Grégoire souligne la singularité de cette gloire avec des formules qui mettent la première personne en valeur (Μοῦνος ἐγώ, v. 17 et Αὐτὰρ ἐμοί, v. 29), singularité qui vient de la présence de la douleur, puisque sa situation n'est que « souffrances et gémissements » (ἄλγεα δὲ στοναχάς, v. 19), et que sa gloire repose « sur les souffrances » (ἐπ' ἄλγεσιν, v. 29). Grégoire se présente

<sup>582</sup> Voir par exemple *Iliade* XIII, v. 726-735.

<sup>583</sup> *Iliade* I, v. 248-249 ; voir aussi *Iliade* II, v. 246, VII, v. 126, etc.

<sup>584</sup> Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère* III, v. 314.

<sup>585</sup> Voir *Iliade* XI, v. 483.

<sup>586</sup> L'expression est attestée en *Iliade* XXIII, v. 175, v. 181, etc.

<sup>587</sup> C'est déjà le cas en *Iliade* XIII, v. 726-735.

<sup>588</sup> Voir le Ps 8, 6 où le Seigneur couronne de gloire et d'honneur son fidèle.

<sup>589</sup> Grâce au Seigneur, Job possède une abondante descendance et des troupeaux nombreux, qui symbolisent sa richesse. Cette interprétation de la situation initiale de Job est attestée dans plusieurs commentaires des Pères, comme chez Origène, *Stromate* IV, 5, 19, 2.

ainsi comme un héros, non parce qu'il est entouré d'ennemis, mais de malheurs, comme l'indique l'adverbe περισταδόν (v. 19), appliqué par Grégoire aux souffrances, mais que l'on trouve chez Homère pour décrire l'encerclement des ennemis autour d'un guerrier<sup>590</sup>.

En se présentant comme un personnage célèbre par ses maux, Grégoire reprend et radicalise certaines conceptions de la gloire : sa principale originalité vient de ce qu'il se décrit par conséquent comme un sujet de chanson<sup>591</sup>. Grégoire dit ainsi qu'il est ἀοίδιμος, « digne d'être chanté » (v. 17), formule qui signifie, selon J. P. Vernant, « devenir digne d'un chant qui raconte, dans une geste sans cesse reprise et répétée, un destin admiré de tous »<sup>592</sup>. Le terme devient ensuite synonyme d'« illustre » et il est souvent employé dans ce sens plus général par les Pères<sup>593</sup>. L'originalité de Grégoire est de redonner au terme ἀοίδιμος son sens originel de « chanté par un poète ». Le fait qu'un poète se qualifie lui-même d'ἀοίδιμος renvoie pareillement à un emploi très ancien, attesté chez Pindare, qui demande à Pythô de le recevoir et se qualifie d'« interprète digne d'être chanté des Piérides » (ἀοίδιμον Πιερίδων προφάταν)<sup>594</sup>. Pourtant, il nous semble que Grégoire va plus loin, puisqu'il procède, dans l'extrait étudié, à la proclamation de sa propre gloire paradoxale, ce que ne fait pas Pindare dans le passage cité. L'association entre cette gloire et les souffrances ne s'oppose pas au système de valeurs épiques. L'adjectif ἀοίδιμος est en effet employé dans un sens proche dans l'*Iliade*, quand Hélène dit à Hector :

(...) Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον, ὡς καὶ ὀπίσσω  
ἀνθρώποισι πελώμεθ' ἀοίδιμοι ἐσσομένοισι.

« Zeus nous a fait un dur destin, afin que nous soyons plus tard chantés par des hommes à venir »<sup>595</sup>. Si l'on trouve déjà dans les vers homériques l'idée selon laquelle ce sont les souffrances subies par les héros qui font leur renommée, Grégoire développe de manière

---

<sup>590</sup> *Iliade* XIII, v. 551.

<sup>591</sup> Ce motif selon lequel le poète s'imagine comme sujet des chansons apparaît aussi en II, 1, 11, v. 1924.

<sup>592</sup> J.-P. Vernant, « *Panta kala*. D'Homère à Simonide », *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, 1989, p. 93.

<sup>593</sup> Le terme est déjà christianisé puisque Grégoire de Nysse l'applique à Moïse, Aaron, et Samuel, *Sur les titres des psaumes* II, IX, 47, 19.

<sup>594</sup> Pindare, *Fragments, Péans* 6, 6 (éd. A. Puech, t. 4, p. 120).

<sup>595</sup> *Iliade* VI, v. 357-358 (trad. P. Mazon, p. 166). L'idée selon laquelle ce sont les souffrances subies par Troie qui font sa renommée est ensuite reprise par Alcinoos dans l'*Odyssée* VIII, v. 577-580.

encore plus visible le lien entre la célébrité et la souffrance<sup>596</sup>, en ajoutant des correspondances avec des figures bibliques, quand il écrit :

(...) οἰκτρὸν ἄεισμα,  
ἀντολίη τε δύσει τε. Τάχ' ἄν ποτε καὶ τὸ γένοιτο,  
ἢ τις ἀνήρ θαλίησι λύων φρένα, ἢ τις ὀδίτης,  
ἢ τις εὐκρέκτω κιθάρη ἐπὶ δάκτυλα βάλλων,  
φθόγγοις οὐ λαλέουσιν, ἐμῶν ἀχέων ὀαριστής,

25 Γρηγορίου μνήσαιτο (...)

« (je suis un) misérable objet de chansons du Levant au Couchant. Il pourrait bien se faire qu'un homme délassant l'esprit dans les banquets, ou bien un voyageur, ou encore l'un de ceux qui frappent de leurs doigts la cithare sonore, par des sons sans paroles, confident de mes afflictions, fasse mémoire de Grégoire » (v. 20-25). Grégoire décrit ici son sort comme le font certaines figures bibliques. En effet, le psalmiste se plaint d'être l'objet des chansons de ceux qui participent aux banquets quand il dit : καὶ εἰς ἐμὲ ἔψαλλον οἱ πίνοντες τὸν οἶνον, « et les buveurs de vin faisaient des chansons sur moi »<sup>597</sup>. La référence à la cithare fait penser à Job, qui fait ce constat amer : Νυνὶ δὲ κιθάρα ἐγὼ εἶμι αὐτῶν, / καὶ ἐμὲ θρύλλημα ἔχουσιν, « Et maintenant je suis leur cithare, ils ont en moi une fable »<sup>598</sup>. Grégoire enrichit ce motif en ajoutant des références à la figure épique de l'aède. Cet homme est en effet appelé ὀδίτης, « voyageur » (v. 22), terme que l'on trouve chez Homère<sup>599</sup>. Avec l'expression θαλίησι, « dans les banquets » (v. 22), Grégoire fait référence aux festins au cours desquels les aèdes chantaient<sup>600</sup>. L'idée que le chant de l'aède apaise ses auditeurs, exprimée par Grégoire avec l'expression verbale λύων φρένα, « délassant l'esprit » (v. 22), reprend un motif présent dans l'épopée, quand Achille « charme son âme avec

---

<sup>596</sup> L'adjectif ἀοίδιμος est aussi repris par Apollonios de Rhodes, qui observe un renversement par rapport au modèle homérique, la célébrité étant pour lui le résultat, non des maux de la guerre mais des bienfaits de l'amour. Voir *Argonautiques* IV, v. 1143.

<sup>597</sup> Ps 68, 13.

<sup>598</sup> Jb 30, 9.

<sup>599</sup> *Odyssée* XI, v. 127 et XXIII, v. 274.

<sup>600</sup> Ce même terme est employé dans la description d'un banquet dans l'*Hymne à Hermès* (v. 56) où le dieu chante les amours de Zeus et Maïa et chez Théognis (*Elégies* I, v. 983).

la lyre » (φρένα τέρπεσθαι φόρμιγγε)<sup>601</sup>. Enfin, la formule ἐϋκρέκτω κιθάρη, « sur une cithare sonore » (v. 23), rappelle l'expression d'Apollonios de Rhodes φόρμιγγος ἐϋκρέκτου, « une phorminx sonore », qui désigne l'instrument d'Orphée<sup>602</sup>. Ce jeu de correspondances montre que Grégoire se réfère à la fonction traditionnelle de l'aède, qui est de chanter le κλέος du héros. Etymologiquement, le κλέος désigne ce qu'on entend, ce qui est dit, et par la suite signifie la gloire, gloire que la poésie homérique a pour but de chanter<sup>603</sup>. Ainsi, au début de l'*Odyssée*, Pénélope parle des « hauts faits des hommes et des dieux que célèbrent les aèdes » (ἔργ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε, τὰ τε κλείουσιν ἀοιδοί)<sup>604</sup>. La présence d'une musique purement instrumentale constitue peut-être une référence à la poésie lyrique, dont une des fonctions est pareillement d'assurer la gloire de celui qui est chanté<sup>605</sup>. C'est aussi dans cette perspective qu'il faut comprendre ici les références aux personnages bibliques : ils sont emblématiques de la souffrance de l'homme pieux, auquel Grégoire s'identifie, et surtout, ils constituent les sujets des livres poétiques bibliques. Ainsi, quand Grégoire dit qu'il est :

ὥστε λέοντα / πάντοθεν ἀμφυλάουσι κακοὶ κύνες,

« Comme un lion qu'environnent de toutes parts en aboyant des chiens méchants » (v. 19-20), il s'inspire de Job qui déclare : ἀγρεύομαι γὰρ ὥσπερ λέων εἰς σφαγήν, « car je suis capturé comme un lion pour l'égorgement »<sup>606</sup>. Dans sa formule, Grégoire emploie le néologisme ἀμφυλάω, « aboyer autour », qui lui permet d'ajouter un second motif, attesté dans les *Psaumes*, celui de l'encerclement par les chiens, qui apparaît dans des formules comme « des chiens m'ont encerclé, en grand nombre » (ἐκύκλωσάν με κύνες πολλοί)<sup>607</sup>. A l'exemple de Job ou du poète des *Lamentations*, Grégoire se dépeint à nouveau comme une cible<sup>608</sup>, affirmant :

(...) εἰς δέ με πάντα

<sup>601</sup> *Iliade* IX, v. 186. Traduction modifiée.

<sup>602</sup> Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* IV, v. 1194.

<sup>603</sup> G. Nagy, *The Best of the Achaeans : Concepts of the Hero in Archaic Greek poetry*, Baltimore, 1991, p. 16-17.

<sup>604</sup> *Odyssée* I, v. 338. Traduction modifiée.

<sup>605</sup> Voir par exemple Théognis, *Elégies* I, v. 241-243 et v. 245.

<sup>606</sup> Jb 10, 16.

<sup>607</sup> Ps 21, 17.

<sup>608</sup> Sur ce thème, voir notre étude du mot σκοπός, p. 423.



σῆς γλυκερῆς παλάμης πικροῦς ἐκένωσας οἴστους.

« sur moi, tu as vidé toutes les flèches amères de ta douce main » (v. 29-30). La formule πικροῦς οἴστους, « les flèches amères », fait penser aux traits qui blessent les guerriers de l'*Iliade*<sup>609</sup> mais l'ambivalence du motif apparaît avec le choix de l'oxymore dans laquelle l'amertume des flèches est opposée à la douceur des mains divines. De manière habile, Grégoire reprend un oxymore courant dans la poésie amoureuse<sup>610</sup>, pour souligner le paradoxe de la gloire, douce car voulue par Dieu, mais amère car douloureuse<sup>611</sup>.

Si l'idée que les maux subis provoquent la gloire du héros n'est pas absente de l'épopée profane, Grégoire insiste sur le caractère paradoxal de sa gloire, et l'oppose aux conceptions épiques en inversant un certain nombre de motifs. Ainsi, il évoque l'étendue géographique de sa gloire (v. 21), qui correspond, en négatif, à celle des héros de l'épopée, puisque Pénélope dit d'Ulysse qu'il est un héros « dont la gloire court à travers l'Hellade et plane sur Argos » (τοῦ κλέος εὐρὸ καθ' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος)<sup>612</sup>. La formule employée par Grégoire, Ἄντολίη τε δύσει τε, « du Levant au Couchant » (v. 21), placée en début de vers, rappelle des épigrammes écrites en l'honneur d'un grand personnage, comme celle adressée à l'empereur Constantin qui commence ainsi :

Ἄντολίης δύσιός τε, μεσημβρίας τε καὶ ἄρκτου  
σὸς δρόμος ὑψιφαῆς ἀμφιβέβηκεν ὄρους,  
ἄφθιτε Κωνσταντῖνε. (...)

« Du Levant au Couchant, du Midi au septentrion, ta course qui brille haut dans le ciel a fait le tour de nos frontières, immortel Constantin »<sup>613</sup>. Cette référence à une gloire étendue à toute la terre rappelle aussi la manière dont est évoquée la gloire divine, puisque dans *Malachie*, Dieu dit : ἀπ' ἀνατολῶν ἡλίου ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου

---

<sup>609</sup> *Iliade* IV, v. 118, v. 134, v. 217.

<sup>610</sup> Sur le thème du doux-amer, voir C. Calame, *L'Eros dans la Grèce antique*, Paris, 1996, p. 25 s. Sur le motif du Christ qui envoie des flèches, voir K. Sundermann, *Gregor von Nazianz, Der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit*, op. cit., p. 186-187.

<sup>611</sup> Grégoire utilise souvent cet oxymore. Voir M. Kertsch, *Gregor von Nazianz, Carmina de virtute Ia/Ib*, op. cit., p. 199 s.

<sup>612</sup> *Odyssée* I, v. 344 (trad. V. Bérard, p. 22).

<sup>613</sup> *Anthologie de Planude* 369, v. 1-3 (trad. R. Aubreton, F. Buffière, p. 219). Voir aussi l'épigramme 64, consacrée à Néron.

δεδοξασθαι, « du lever du soleil à son couchant, mon nom a été glorifié »<sup>614</sup>. Grégoire reprend donc une manière de s'exprimer qui souligne habituellement l'ampleur de la gloire de Dieu ou des empereurs, pour évoquer sa propre gloire, dont la grandeur repose sur des attributs opposés.

C'est la comparaison avec Job qui permet à Grégoire l'effet de surenchère et le renversement les plus visibles. Dans la formule Ἄλλος Ἰώβ νέος εἰμί, « Je suis un autre Job » (v. 31), Grégoire souligne son identité avec Job, tout en affirmant sa singularité. C'est sur cette différence qu'insiste le poète immédiatement après, quand il ajoute : τὸ δ' αἴτιον οὐκέθ' ὁμοῖον, « mais la cause n'est plus la même » (v. 31). Le combat de Job, décrit en termes épiques, s'achève en effet par une victoire et lui apporte une gloire plus éclatante, alors que le combat de Grégoire ne conduit pas à la gloire. A la formule d'allure épique ἀριστεύσαντι γέρας καὶ κῦδος ὀπάσσης, « au triomphateur, tu accordes le prix et la gloire » (v. 34)<sup>615</sup>, qui concerne la situation de Job, répond en effet l'expression placée en regard, au vers suivant : οὐδ' ἄλγεσι κῦδος ἔπεστι, « la gloire ne suit pas mes souffrances » (v. 35). L'idée que Grégoire n'est pas au même niveau que Job est elle aussi paradoxale : Grégoire désigne ainsi son infériorité par rapport à la figure biblique, mais c'est cette infériorité qui lui apporte une supériorité en terme de souffrances.

L'effet de surenchère dans les souffrances apparaît aussi dans la *sphragis* du poème. Grégoire écrit en effet que l'aède :

Γρηγορίου μνήσαιτο, τὸν ἔτρεφε Καππαδόκεσσιν  
ἢ Διοκαισαρέων ὀλίγη πτόλις (...),

« pourrait faire mémoire de Grégoire qu'a nourri en Cappadoce la petite cité de Diocésarée » (v. 25-26). Ces vers rappellent la fin des *Thériaques*, où Nicandre signe son œuvre en des termes proches, écrivant :

Καί κεν Ὀμηρείοιο καὶ εἰσέτι Νικάνδροιο  
μνήστιν ἔχοις, τὸν ἔθρεψε Κλάρου νιφόεσσα πολίχνη.

« Et, du poète homérique, tu pourras à jamais garder le souvenir, de Nicandre qu'éleva

---

<sup>614</sup> MI 1, 11.

<sup>615</sup> L'expression κῦδος ὀπάζειν est fréquente chez Homère. Voir *Iliade* VII, v. 205 ; VIII, v. 141, etc.

la blanche bourgade de Claros »<sup>616</sup>. En imitant cette signature, Grégoire fait allusion au poète Nicandre, dans un vers où celui-ci se présente comme un poète épique, par la référence à Homère. Grégoire emploie lui-même des termes dont la morphologie est épique (Καππαδόκεσσιν, Διοκαιοσαρέων ou le mot πτόλις) et les ressemblances lexicales avec la signature de Nicandre sont frappantes : la forme verbale utilisée par Grégoire, μνήσαιτο, correspond chez Nicandre à l'expression μνήστιν ἔχοις, la formule τὸν ἔτρεφε à τὸν ἔθρεψε. Toutefois, on perçoit là encore la volonté d'opérer un renversement : Grégoire ne définit pas sa ville d'origine de manière méliorative, mais en soulignant sa petitesse, avec l'adjectif ὀλίγη qui rappelle la dimension paradoxale de la gloire revendiquée.

En ce sens, l'étude de ces vers offre un bon exemple de la manière dont Grégoire tire parti de l'héritage de la tradition épique : il en reprend la forme métrique et le lexique, tout en se plaçant aussi dans la tradition des grandes figures bibliques frappées par le mal. Le travail de réécriture nous semble particulièrement élaboré, et l'originalité de ces vers vient d'un effet de radicalisation ou de surenchère dans l'exposition du motif de la célébrité paradoxale, rendu possible par le recours au procédé du *priamel*.

Le motif selon lequel le personnage d'homme souffrant est l'objet de rires et de moqueries apparaît dans de nombreuses pièces et il constitue une sorte de variation sur le thème précédemment étudié. Grégoire ne se voit plus comme un sujet de chanson, mais comme la cause des rires, quand il demande :

Τί τῆδε μοχθῶ τοῖς κακοῖς ἐσφιγμένος,  
φθόνου πάλαισμα, καὶ γέλωσ τοῖς πλείουσιν;

« Pourquoi souffré-je ici-bas, étranglé par les malheurs, enjeu de la lutte de la jalousie et objet risée de la foule ? »<sup>617</sup>, ou encore :

τοῖς δ' ἄλλοις κεν ἔοιμι γέλωσ ἐμὰ κήδεα βάζων,

« quant aux autres, je serais pour eux un objet de risée en leur racontant mes chagrins »<sup>618</sup>. En employant le terme γέλωσ, Grégoire reprend un motif présent dans

<sup>616</sup> Nicandre, *Thériaques*, v. 957-958 (trad. J.-M. Jacques, p. 75).

<sup>617</sup> II, 1, 89, v. 32-33.

<sup>618</sup> II, 1, 1, v. 247 (trad. J. Bernardi, p. 19).

plusieurs traditions littéraires. Le prophète Jérémie dit en effet : ἐγενήθην γέλωσ παντὶ λαῷ μου, « me voilà objet de risée de tout mon peuple », ou encore : ἐγενόμην ἐς γέλωτα, « je suis devenu objet de leur risée »<sup>619</sup>. Le rire des ennemis témoigne ici de la déchéance et de l'exclusion du prophète. Les héros tragiques craignent eux aussi de devenir un sujet de moquerie, et quand Thésée dit qu'il ne veut pas devenir la risée de Créon, il emploie le mot γέλωσ<sup>620</sup>. La formule dans laquelle Grégoire dit : μου γελῶσι τὴν πάθην τινές, « quelques-uns rient de mon mal »<sup>621</sup>, rappelle l'expression d'Electre γελῶσι δ' ἐχθροί, « nos ennemis rient », ou encore le cri d'Antigone οἴμοι, γελῶμαι, « hélas, on se rit de moi »<sup>622</sup>. On trouve aussi dans ces vers ce que D. Arnould appelle, « le contraste entre la joie des uns et la douleur des autres », couple indissociable dans l'épopée, « puisque le héros homérique craint moins la souffrance que de voir que cette souffrance est une joie pour ses ennemis »<sup>623</sup>. Mais là où le héros homérique craint que les autres fassent de lui un objet de χάρμα, là où le héros tragique sait que le rire de ses ennemis ou de ses proches marque la perte de la τιμή, Grégoire choisit de se présenter de manière ostentatoire comme celui qui est moqué. C'est sans doute que le poète voit aussi dans le rire des ennemis un signe de son statut de martyr du Christ, selon une interprétation déjà attestée chez Origène<sup>624</sup>. La manière dont Grégoire décrit ceux qui se moquent montre en effet que ce sont eux les impies, et non celui qui est moqué. Quand Grégoire écrit :

(...) λάθρη δ' ἐπιμυχθίζουσι,

κινυμέναις κεφαλῆσιν ἐμὴν γελόωντες οἴζύν,

« en cachette, ils grondent, riant de mon malheur par des hochements de têtes »<sup>625</sup>, il reprend des versets des *Psaumes* dans lesquels il est dit :

Πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτῆρισάν με,

ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλὴν.

<sup>619</sup> Lm 3, 14 et Jr 20, 7.

<sup>620</sup> Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 902.

<sup>621</sup> II, 1, 71, v. 2.

<sup>622</sup> Sophocle, *Electre*, v. 1153 et *Antigone*, v. 839. Traductions modifiées.

<sup>623</sup> D. Arnould, *Le rire et les larmes*, op. cit., p. 32.

<sup>624</sup> Origène dit à propos de Jérémie : ὁ ὑπὸ τῶν πολλῶν ψόγος αὐτῷ ἐγκώμιον παρὰ θεῶ ἦν, « le blâme de la foule était pour lui une louange auprès de Dieu », *Homélie sur Jérémie XX*, 9 (trad. P. Nautin, P. Husson, SC 238, p. 294-295).

<sup>625</sup> II, 1, 1, v. 548-549. Traduction modifiée.

« Tous ceux qui me voient se sont raillés de moi ; ils ont murmuré de leurs lèvres, ils ont hoché la tête »<sup>626</sup>. Cet effet d'écho avec les *Psaumes* indique que ceux qui se moquent sont donc les méchants, les impies, et dans les deux cas, la moquerie se manifeste par un mouvement de la tête. Par le choix du lexique, Grégoire donne toutefois à ses vers une allure épique : les formes *οἰζύν* et *κινυμέναις* sont des emprunts métriques à Homère<sup>627</sup>, et *κεφαλήσιν* à Hésiode<sup>628</sup>. Le verbe *ἐπιμυγθίζω* est un néologisme, formé sur le verbe *μυγθίζω* qui signifie « railler », « gronder » et se substitue au verbe *ἐκμυκτηρίζω* de l'Ancien Testament. Pareillement, Grégoire suggère que ceux qui se moquent sont les impies :

Καί μου γελῶσι τὴν πάθην ἴσως τινές,  
τραχηλιῶντες, τῶν σφαγῆ τηρουμένων.

« Et peut-être que quelques-uns rient de ma souffrance, levant la tête, parmi ceux qui guettent mon égorgement »<sup>629</sup>. Grégoire emploie ici le verbe scripturaire *τραχηλιῶ* qui désigne dans le livre de Job l'attitude de l'impie qui « a levé la tête avec orgueil devant le Seigneur tout-puissant » (*ἐναντι δὲ κυρίου παντοκράτορος ἐτραχηλίασεν*)<sup>630</sup>. En se mettant en scène comme un homme accablé par les moqueries, Grégoire suggère donc au lecteur qu'il est la victime pieuse, opposée aux bourreaux impies et donne de lui une image certes paradoxale, mais héroïque.

En affirmant qu'il est « la risée » (*γέλως*) de tous ou qu'il est « digne d'être chanté » (*ἀοιδιμος*), Grégoire souligne, selon deux modalités, le caractère paradoxal de la souffrance héroïque. On peut se demander si ces deux formules ne pourraient pas renvoyer aux distinctions métriques déjà relevées entre, d'un côté, les poèmes en hexamètres dactyliques ou distiques élégiaques et de l'autre, les poèmes en trimètres iambiques. Si Grégoire se présente comme sujet poétique selon ces deux motifs, il utilise en effet lui-même deux modes d'expressions poétiques un peu différents pour mettre en scène ce héros souffrant qu'il est lui-même.

---

<sup>626</sup> Ps 21, 8.

<sup>627</sup> *Iliade* XIII, v. 2 ; X, v. 280, etc.

<sup>628</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 827.

<sup>629</sup> II, 1, 71, v. 2-3.

<sup>630</sup> Jb 15, 25.

## B) La proclamation de la souffrance comme acte héroïque

Si, dans les exemples précédents, Grégoire dit que sa gloire paradoxale est célébrée par les aèdes ou moquée par les rires de la foule, il se présente aussi comme le poète de ses propres maux. Ce statut est important car l'héroïsme ne signifie pas seulement accepter les souffrances mais aussi les exprimer, comme cela apparaît quand Grégoire décrit le processus qui le pousse à parler. Expliquant pourquoi il prend la parole contre les évêques, Grégoire précise :

Ἄλλ' ἔμπης τά με θυμὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει,  
φθέγγομαι, οὐκ ἐθέλων μὲν, ἀτὰρ λόγον ἔκτοθε ῥήξω  
20 ψυχῆς, ὡς ὅτε κύμα βιώμενον ἔνδοθι λάβρω  
πνεύματι, καὶ σήραγγας ὑποτρέχον, οὐκ ἐπίοπτα  
καγχλάζει, καὶ πού τι διεκπίπτει δαπέδοιο,  
ῥηγνυμένης ὠδίνος ἀνά στόμα. Τοῖα πέπονθα.  
Οὐ δύναμαι χαδέειν ἐντὸς χόλον· ἀλλὰ δέχεσθε,  
25 εἴ τινα καὶ δακέθυμον ἔρω λόγον, υἷὸν ἀνίης.  
Φάρμακον ἄλγεός ἐστι καὶ ἡέρι μῦθον ἐνισπεῖν.

« De toute façon ce à quoi mon cœur m'incite et me pousse, je le ferai entendre, malgré moi, mais je dirai cette parole jaillissant de mon âme, de même qu'une vague contenue de force à l'intérieur par un souffle violent, s'engouffrant dans des anfractuosités, retentit dans les profondeurs invisibles et rejaillit en quelque endroit du sol : c'est un enfantement qui s'accomplit par la bouche. Voilà ce qui m'est arrivé. Je ne peux contenir mon humeur : allons, acceptez que je prononce une parole mordante pour les cœurs, fille de mon chagrin. C'est aussi un remède à la souffrance que de porter une parole dans l'air »<sup>631</sup>.

Dans ce passage, Grégoire affirme qu'il parle « malgré lui » (οὐκ ἐθέλων, v. 19), reprenant, dans un sens inversé, un motif courant, attesté dans l'Ancien Testament comme en poésie profane, selon lequel le poète est poussé à parler par une force qui le dépasse. Habituellement, ce motif permet d'exprimer le besoin du prophète ou de

---

<sup>631</sup> II, 1, 13, v. 17-26.

l'apôtre de dire la parole divine<sup>632</sup>, mais Grégoire, lui, l'emploie pour souligner la nécessité de proclamer ses propres souffrances. L'inversion du motif apparaît nettement à la lecture des premiers vers du poète des *Argonautiques orphiques*, qui déclare :

Νῦν γάρ σοι, λυροεργέ, φίλον μέλος αἰείδοντι  
 θυμὸς ἐποτρύνει λέξαι τά περ οὔποτε πρόσθεν  
 ἔφρασ', ὅταν Βακχοῖο καὶ Ἀπόλλωνος ἄνακτος  
 κέντρῳ ἐλαυνόμενος φρικώδεα κῆλ' ἐπίφασκον,

« Car c'est pour toi maintenant, ouvrier de la lyre, chantre d'aimables mélodies, que mon cœur m'incite à dire ce que jamais auparavant je n'ai dévoilé, lorsque, harcelé par l'aiguillon de Bacchos et du Seigneur Apollon, je révélais leurs traits terrifiants »<sup>633</sup>. Quand Grégoire écrit : Ἄλλ' ἔμπης τά με θυμὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει, / φθέγγομαι, « De toute façon ce à quoi mon cœur m'incite et me pousse, je le ferai entendre » (v. 18-19), il reprend la même formule que le poète profane, mais alors que le poète des *Argonautiques* voit dans son θυμός l'effet d'une force extérieure qui le pousse à révéler des faits divins, Grégoire évoque une force qui lui est intérieure, faisant référence à sa colère (χόλος, v. 24) et à son affliction (ἀνία, v. 25). La seconde originalité est que Grégoire présente la proclamation de la souffrance non comme une faiblesse à laquelle il cède mais comme l'expression et l'explosion d'une force intérieure. Grégoire reformule en effet le motif de la nécessité de parler en utilisant largement le langage épique, et en se mettant en scène comme un héros courageux. Ainsi, la formule μῦθον ἐνισπεῖν, « porter une parole » (v. 26), rappelle un vers où Patrocle dit : ἔρχομαι ὄφρ' Ἀχιλῆϊ δαΐφρονι μῦθον ἐνίσπω / ὄν Νέστωρ ἐπέτελλε Γερήνιος οὔρος Ἀχαιῶν, « je porte au belliqueux Achille les recommandations du vieux chef achéen, Nestor »<sup>634</sup>. Le parallèle avec les *Argonautiques orphiques* est encore plus intéressant puisque cette formule y est aussi liée à l'expression de la douleur. Télamon demande à Jason de l'excuser et déclare : πέρι γάρ μ' ἄχος ἦκεν ἐνισπεῖν / μῦθον ὑπερφιάλόν τε καὶ ἄσχετον, « c'est

<sup>632</sup> Jr 20, 9, 1 Co 9, 16. Voir aussi *Oracles sibyllins* III, v. 4-6.

<sup>633</sup> *Argonautiques orphiques*, v. 7-10 (trad. F. Vian, p. 74-75).

<sup>634</sup> *Iliade* XI, v. 839. La formule apparaît aussi en fin d'hexamètre en *Iliade* XI, v. 186.

l'excès de ma douleur qui m'a fait porter cette parole insolente et intolérable »<sup>635</sup>. Avec la formule *τά με θυμός ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει*, « ce à quoi mon cœur m'incite et me pousse », Grégoire reprend à la première personne une expression de l'*Illiade*, employée pour désigner les chefs de l'armée achéenne, venus combattre près du rempart de Troie, parce que « leur propre cœur les incite et les pousse » (*αὐτῶν θυμός ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει*)<sup>636</sup>, ou à propos de Poséidon qui malmène Hector et les Troyens car « son cœur l'incite et le pousse » (*αὐτὸν θυμός ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει*)<sup>637</sup>. Le *θυμός* désigne ici une volonté, un désir, une force de motivation<sup>638</sup>. Grégoire applique ainsi à sa situation une formule qui apparaît dans des contextes de guerre et de destruction, et souligne le caractère violent de sa prise de parole. Pour illustrer le caractère incontrôlé de la proclamation, Grégoire la compare à une vague longtemps retenue dans le sol et qui jaillit, selon un symbolisme que nous avons déjà rencontré dans notre étude des poèmes d'exorcisme. L'image du flot, appliquée par Grégoire à sa colère (*χόλος*), apparaît déjà chez Eschyle quand Athéna dit au chœur de calmer « la violente fureur de la vague noire » (*κελαινοῦ κύματος πικρὸν μένος*)<sup>639</sup>. On trouve aussi l'image de la vague dans l'*Illiade*, pour décrire le tourment des guerriers achéens, dont le cœur déchiré est comparé à « une vague noire » (*κῦμα κελαινόν*) ou pour parler de l'armée qui attaque comme « une grande vague de la vaste mer s'abat sur une nef » (*μέγα κῦμα θαλάσσης εὐρυπόροιο / νηὸς ὑπὲρ τοίχων καταβήσεται*)<sup>640</sup>. Si Grégoire ne reprend pas exactement les images homériques, il donne un caractère épique à sa description de la vague<sup>641</sup> et se décrit lui-même comme un lieu de combat, selon un motif déjà rencontré dans les exorcismes.

Dans cette perspective, la parole prononcée apparaît comme l'explosion d'une force intérieure, comme un acte de libération et de soulagement, ce qu'illustre l'image de

<sup>635</sup> Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I, v. 1333. Traduction modifiée

<sup>636</sup> *Illiade* VI, v. 439.

<sup>637</sup> *Illiade* XV, v. 43.

<sup>638</sup> Voir l'analyse de cet emploi chez C. P. Caswell, *A study of Thumos in early Greek Epic, Supplements to Mnemosyne*, Leyde-New-York-Copenhague-Cologne, 1990, p. 48.

<sup>639</sup> Eschyle, *Euménides*, v. 832. Traduction modifiée.

<sup>640</sup> *Illiade* IX, v. 5 et *Illiade* XV, v. 381-2. Traduction modifiée.

<sup>641</sup> L'expression *λάβρω πνεύματι*, « un souffle violent » (v. 20-1) est constituée d'un adjectif épique, employé par Homère pour parler du Zéphyr (*Illiade* II, v. 148) ; la forme *δαπέδοιο*, « du sol » (v. 22) est attestée chez Apollonios de Rhodes (*Argonautiques* I, v. 1196), et la formule *οὐκ ἐπίοπτα*, « qui ne sont pas visibles » est attestée chez Oppien, à la même place dans le vers (*Halieutiques* I, v. 10).



l'enfantement, quand Grégoire écrit : ῥηγνυμένης ὠδῖνος ἀνά στόμα, « c'est un enfantement qui s'accomplit par la bouche » (v. 23). L'intérêt de cette image vient de l'ambivalence de l'enfantement, qui est fortement lié à la douleur mais qui constitue aussi une libération, une délivrance, et donne naissance à une nouvelle vie. Grégoire évoque d'ailleurs le fruit de cet enfantement puisqu'il file la métaphore avec la formule λόγον, υἷὸν ἀνίης, « une parole, fille de mon chagrin » (v. 25), dans laquelle le lien de filiation entre la parole et la souffrance apparaît nettement, grâce à la personnification. Ce thème du soulagement apporté par la parole réapparaît avec l'image du remède. Dans le dernier vers de l'extrait étudié, Grégoire affirme en effet : Φάρμακον ἄλγείος ἐστὶ καὶ ἡέρι μῦθον ἐνισπεῖν, « C'est aussi un remède à la souffrance que de porter une parole dans l'air » (v. 26)<sup>642</sup>. Nous avons déjà rencontré l'idée que la parole peut guérir dans le poème II, 1, 39, et comme dans cette pièce, Grégoire ne cherche pas un remède dans la parole d'autrui mais dans sa propre parole. Grégoire est son propre médecin, et parvient, seul, à soulager sa souffrance. De manière originale, la parole qui soulage est ici une parole agressive, qui est associée à la violence. Habituellement, la parole guérissante est associée à la douceur et s'oppose à la parole violente, puisque selon l'auteur des *Proverbes* : Εἰσὶν οἱ λέγοντες τιτρώσκουσιν μαχαίρα, γλῶσσαι δὲ σωφῶν ἰῶνται, « Il y en a qui, en parlant, donnent des coups de glaive, les langues des sages guérissent »<sup>643</sup>. Chez Grégoire au contraire, la parole qui guérit est agressive, puisqu'elle est qualifiée de parole « qui mord l'âme » (δακέθυμος, v. 25), adjectif emprunté à Sophocle qui évoque le « mal qui mord l'âme » de Philoctète (δακέθυμος ἄτα)<sup>644</sup>. Pareillement, dans la formule βαιὸν ἄκος παθέσσειν ἐρευγομένη φρενὸς ὠδὶς, « l'enfantement expulsé de l'esprit est un petit remède pour les maux » (II, 1, 19, v. 8), le remède est associé à un mouvement violent d'expulsion. Grégoire met donc en corrélation le mal fait aux ennemis, l'extériorisation de la

<sup>642</sup> Cette idée est formulée dans le prologue du poème *Sur sa vie*, où Grégoire dit que le mètre est « un remède au chagrin » (τῆς ἀνίας φάρμακον, II, 1, 11, v. 8) et associe ainsi l'ensemble de son poème autobiographique à un traitement médical.

<sup>643</sup> Pr 16, 24 : Κηρία μέλιτος λόγοι καλοί, γλύκασμα δὲ αὐτῶν ἴασις ψυχῆς, « Un rayon de miel, les belles paroles, leur douceur, guérison de l'âme » (trad. D.-M. d'Hamonville, p. 256).

<sup>644</sup> Sophocle, *Philoctète*, v. 705. L'adjectif est aussi attesté dans un fragment de Simonide dans l'expression δακέθυμος ἰδρώς, « l'effort qui ronge l'âme », cité par Clément d'Alexandrie, *Stromate* IV, 7, 48, 4.

violence et le soulagement que cela lui apporte. De manière inattendue, cette conception de la parole qui soulage comme une parole qui blesse rapproche Grégoire de certains poètes profanes qui, selon l'empereur Julien, ont allégé leurs peines en insultant leurs semblables. Julien écrit en effet que Alcée et Archiloque de Paros, « contraints l'un et l'autre à la souffrance, cultivèrent l'art des Muses à telle fin qu'ils surent alléger les épreuves (κουφότερα ποιούντες) imposées par la divinité en insultant (λοιδορία) leurs oppresseurs »<sup>645</sup>. Si Grégoire n'exprime pas cette idée de manière explicite, il suggère qu'il existe un lien entre l'attaque des adversaires et le soulagement ressenti.

### C) Souffrance et forme poétique

Comme l'indique déjà la référence à l'aède qui chante les maux de Grégoire, ou encore l'image de la poésie comme remède, la poésie constitue un genre qui occupe un statut spécifique quand il s'agit d'exprimer la souffrance. Il est intéressant de voir que ce lien entre la poésie et l'expression de la souffrance apparaît dans des formules qui rappellent tantôt la tradition de la poésie lyrique, tantôt celle de la poésie épique. Ainsi, Grégoire voit dans son poème le chant de ses souffrances, et évoque le caractère proprement musical de ce mode d'expression. Dans les premiers vers du poème II, 1, 45, intitulé Θρήνος περι τῶν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς παθῶν, *Complainte sur les épreuves de son âme*, Grégoire s'interroge sur le mode d'expression capable de convenir à l'ampleur de ses maux et écrit :

Δύσμορος οἷα πάθον ; Τίς μοι γόος ἄξιος ἔσται ;

Τίς πηγῆ δακρύων ἄρκιος ; οἷα μέλη ;

« Infortuné, combien j'ai souffert ! Quel gémissement sera chez moi à la hauteur ? Quelle source de larmes suffira ? Quelles mélodies ? »<sup>646</sup>. Avec le terme épique δύσμορος, Grégoire se définit comme un héros malheureux, reprenant une formule habituellement employée par un tiers pour désigner le héros souffrant<sup>647</sup>. Les interrogations formulées ici renvoient au thème de l'indicible, qui ne s'applique pas à

---

<sup>645</sup> L'empereur Julien, *Misopogon* 1, 337 a-b (trad. C. Lacombrade, p. 156).

<sup>646</sup> II, 1, 45, v. 1-2.

<sup>647</sup> Le terme apparaît d'abord en *Illiade* XXII, v. 60. Dans l'*Ajax* de Sophocle, c'est le chœur qui qualifie ainsi Tecmesse (v. 784) ; dans *CEdipe à Colone*, c'est Antigone qui parle ainsi de son père (v. 1109) ; dans *Médée* d'Euripide, c'est le messager qui décrit ainsi Jason à la découverte de son enfant mort (v. 218).

Dieu mais au poète lui-même. Cette idée apparaît fréquemment dans le corpus poétique, puisque Grégoire multiplie ce type d'interrogations. Ainsi, il demande : *τίς ἅπαντα διακριδὸν ἐξαγορεύσει* ; « qui exposera tout cela avec exactitude ? », *πῶς ἂν ἐκφράσαιμι τοὺς ἐμοὺς πόνους* ; « comment pourrais-je raconter mes peines ? », ou encore : *πῶς ἐκβοήσω ταῦτα καὶ τίσιν λόγοις*, « comment crierai-je ces choses et avec quels mots ? »<sup>648</sup>. Dans l'exemple étudié, l'originalité vient de ce que Grégoire met l'accent sur la dimension poétique ou musicale des moyens d'expression dont il dispose. Il emploie le terme *γῶος*, que nous avons déjà rencontré dans notre étude des thrènes et qui désigne un mode d'expression musical spécifique aux situations de deuil. Grégoire emploie aussi le mot *μέλος*, mis en valeur en fin de vers : ce terme, déjà apparu dans notre étude des poèmes d'exorcisme, désigne un développement musical, et représente un des trois éléments constitutifs de la poésie<sup>649</sup>. Les autres emplois de ce terme, dans le corpus poétique de Grégoire, confirment qu'il désigne une notion musicale, puisqu'il est question de « la mélodie triste du rossignol » (*ἀηδονίδος στυγνὸν μέλος*)<sup>650</sup> et de la « mélodie ravissante » (*εὐγενὲς μέλος*) qu'un musicien sait tirer de sa lyre<sup>651</sup>. Grégoire applique en outre ce terme à son œuvre poétique quand il emploie *μέλος* pour désigner les mélodies bien frappées (*εὐκρέκτοις μελέεσσιν*) par lesquelles il veut rendre grâce à Dieu dont il se considère l'instrument<sup>652</sup>. Cette mise en valeur de la dimension musicale de la plainte place Grégoire dans une certaine tradition littéraire. Les idées formulées dans les deux vers cités de Grégoire apparaissent en effet dans un extrait d'une pièce d'Euripide, dont nous ne conservons que des fragments. Il s'agit de la pièce *Hypsipyle*, dans laquelle le personnage éponyme s'exprime en ces termes :

(...) τὰ δ' ἐμὰ πάθηα  
 τίς ἂν ἦ γῶος ἢ μέλος ἢ κιθάρας (...)  
 ἐπὶ πόνους ἂν ἔλθοι ;

<sup>648</sup> II, 1, 19, v. 16 ; II, 1, 11, v. 737 et v. 1557.

<sup>649</sup> Pour Platon, les trois éléments composant la poésie sont « la mélodie, le rythme et le mètre » (*τό τε μέλος καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸν μέτρον*), *Gorgias*, 502 c. Traduction modifiée.

<sup>650</sup> II, 2, 7, v. 311.

<sup>651</sup> I, 2, 26, v. 14.

<sup>652</sup> II, 1, 34, v. 69.

« mais mes souffrances, quel gémissement, quelle mélodie, quelle cithare, (...) pourraient s’approcher de mes peines ? »<sup>653</sup>. Grégoire articule son interrogation autour des mêmes termes (γόος, μέλη) que l’héroïne tragique, de sorte qu’il est difficile de parler d’une coïncidence et que nous avons sans doute affaire ici à un emprunt conscient. Par ce jeu d’écho, Grégoire suggère, lui aussi, que seule la musique est apte à dire la souffrance, ce que confirme encore l’expression Φθόγγους οὐ λαλέουσιν, « sons sans paroles » (II, 1, 19, v. 24) que Grégoire employait pour qualifier les chants de l’aède célébrant ses malheurs.

Si Grégoire conçoit l’ensemble de sa poésie comme un moyen de transmettre aux générations futures le souvenir de son nom, cette volonté est particulièrement marquée quand il s’agit de fixer pour l’éternité l’image du héros souffrant. Cette idée est d’abord formulée sous forme de souhait, quand Grégoire écrit :

Εἰ δέ τί που καὶ ἐμεῖο πολυτλήτοιο λέλειπται  
μνηστis ἐν ὑμετέροις, ἦδε χάρις Τριάδος.

« Et si quelque souvenir de moi qui ai beaucoup souffert est resté parmi vous, grâce en soit rendue à la Trinité »<sup>654</sup>. Selon un procédé que nous avons souvent rencontré, Grégoire s’applique à lui-même l’adjectif πολυτλήτος, fréquemment employé pour parler des héros de la guerre de Troie, en particulier d’Ulysse et de Priam<sup>655</sup>. Ce statut de héros souffrant est lié au devoir de mémoire, évoqué avec le mot μνηστis, employé dans un contexte proche par Ajax, quand il demande au chœur de conserver son souvenir<sup>656</sup>. Le terme occupe la même place en début d’hexamètre dans les deux vers, déjà cités, des *Thériaques*, selon lesquels : Καί κεν Ὀμηρείοιο καὶ εἰσέτι Νικάνδροιο / μνηστis ἔχοις, τὸν ἔθρεψε Κλάρου νιφόεσσα πολίχνη, « Et, du poète homérique, tu pourras à jamais garder le souvenir, de Nicandre qu’éleva la blanche bourgade de Claros »<sup>657</sup>. Grégoire christianise donc le motif du souvenir, par la référence à la Trinité, mais surtout, il met en relation le motif du souvenir et la présence

<sup>653</sup> Euripide, *Fr. Hypsipyles* I, 4, 5-6, 8 (éd. G. W. Bond).

<sup>654</sup> II, 1, 16, v. 89-90.

<sup>655</sup> Quintus de Smyrne, *Suite d’Homère* V, v. 361 à propos d’Ulysse ; VIII, v. 411 et X, v. 369 à propos de Priam.

<sup>656</sup> Sophocle, *Ajax*, v. 520.

<sup>657</sup> Nicandre, *Thériaques*, v. 957-958 (trad. J.-M. Jacques, p.75).

des souffrances, comme si c'étaient les souffrances elles-mêmes qui justifiaient le devoir de mémoire<sup>658</sup>. Cette association entre le souvenir et la douleur apparaît encore, quand Grégoire écrit en exergue du poème II, 1, 12 :

(..) Πλὴν μέμνησθέ μου

τοῦ πολλὰ μοχθήσαντος ἐν φίλων τρόποις,

« Seulement, souvenez-vous de moi, qui ai tant peiné à cause des agissements de mes amis »<sup>659</sup>. Il est probable que Grégoire s'inspire ici du langage tragique. La formule *πολλὰ μοχθήσαντος* est en effet attestée chez Euripide, quand le vieux compagnon d'Héraclès, Ioalos, déclare : *τλήμων δὲ καὶ γὰρ πολλὰ μοχθήσας μάτην*, « Et misérable moi-même, qui ai tant peiné, en vain »<sup>660</sup>. L'exhortation à se souvenir est attestée chez Sophocle quand Œdipe fait ses adieux à la vie et déclare : *μέμνησθέ μου θανόντος*, « Souvenez-vous de moi, même mort »<sup>661</sup>. Après s'être exprimé comme un héros de l'épopée, Grégoire s'exprime comme un personnage tragique, et, là encore, il formule de manière particulièrement explicite le lien entre le souvenir et les souffrances subies, comme si la souffrance justifiait à elle seule le besoin commémoratif.

Une image encore plus frappante est employée par le poète, quand il dit qu'il souhaite que le long poème autobiographique *Sur sa vie* « soit une stèle éternelle aux maux » (*στήλη γὰρ ἄν / αὕτη γένοιτο τῶν κακῶν αἰωνία*)<sup>662</sup>. On retrouve ici le motif de l'inscription des actions humaines. Toutefois, Grégoire ne cherche plus à rendre ineffaçables les méfaits commis par ses ennemis mais ses propres souffrances. Comme pour ses ennemis, Grégoire choisit un support particulièrement solide et éternel : la stèle. Comme l'explique P. Brunet à propos des premières inscriptions antiques sur la pierre, « le support, pierre, métal, donne fixité et stabilité à la voix. Dans l'idée de la pierre résiderait même un sentiment d'éternité »<sup>663</sup>. Si « on peut inscrire sur une stèle un nom pour l'honorer ou pour le condamner »<sup>664</sup>, il est certain que Grégoire veut faire de

---

<sup>658</sup> Dans les passages cités, même les personnages tragiques, qui demandent avant de mourir à ne pas être oubliés, n'évoquent pas aussi explicitement la misère de leur destinée.

<sup>659</sup> II, 1, 12, v. 831-832 (éd. B. Meier, p. 72).

<sup>660</sup> Euripide, *Héraclides*, v. 448 (trad. L. Méridier, p. 214). Voir aussi, *Troyennes*, v. 862 où l'expression est employée par Ménélas.

<sup>661</sup> Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 1555. Traduction modifiée.

<sup>662</sup> II, 1, 11, v. 749. Traduction modifiée.

<sup>663</sup> P. Brunet, *La naissance de la littérature dans la Grèce ancienne*, Paris, 1997, p. 95 et 96.

<sup>664</sup> P. Chantraine, art. *στήλη*, *Dictionnaire étymologique*, t. 2, 1968, p. 1055.

ses souffrances une stèle pour perpétuer de lui une image héroïque. Cette activité rapproche peut-être Grégoire de Pindare qui compare déjà ses hymnes à des stèles<sup>665</sup>, quand il écrit, s'adressant à un athlète : σεῦ δὲ πάτρα Χαριάδαις τε λάβρον / ὑπερεῖσαι λίθον (...), « pour ta patrie, pour les Chariades, légère, je dresse une pierre »<sup>666</sup>. Comme Pindare, Grégoire souhaite célébrer des hauts faits et désigne, avec cette métaphore sculpturale, la capacité de la poésie à fixer le souvenir, mais alors que le poète profane dresse une stèle pour un autre, un athlète victorieux, Grégoire dresse une stèle pour lui-même, qui n'a connu que souffrances et misères.

En définitive, il apparaît que l'image du poète comme héros souffrant est particulièrement riche sur le plan littéraire et permet au poète d'inverser un certain nombre de motifs traditionnels pour leur donner une valeur paradoxale. En se décrivant comme un sujet poétique, Grégoire multiplie les dédoublements : il évoque un aède qui chante sa gloire paradoxale, au moment où lui-même est en train de décrire ses souffrances et de composer un poème qui rend possible la transmission de cette gloire aux générations postérieures. Cet effet de mise en abyme atteint son point culminant quand le poète parle de lui-même à la troisième personne, procédé original, qui montre que le poète se conçoit véritablement comme un sujet poétique, le processus de distanciation lui permettant de se voir et de se dire comme un autre.

La proclamation du mal n'est plus une reconnaissance de faiblesse : elle constitue au contraire un acte héroïque, courageux et libérateur. Grégoire parvient ainsi à faire de la souffrance un élément dynamique et non plus passif. Cela apparaît bien avec la reprise de l'image de la poésie comme remède, qui montre que Grégoire considère l'activité poétique comme une sorte de *catharsis* qui lui permet d'apaiser lui-même son âme troublée. Il est particulièrement intéressant de voir que le poète qui prononce cette parole occupe une position ambivalente : il est affaibli par son mal, mais ce mal en fait un héros. Il souffre, mais il est porté par une force intérieure qui lui permet de dépasser sa souffrance et de l'extérioriser en une parole poétique et même musicale. La souffrance relève de l'indicible, mais elle trouve, paradoxalement, un mode

---

<sup>665</sup> Pindare, *Néméennes* 4, 130.

<sup>666</sup> Pindare, *Néméennes* 8, 46-47. Traduction modifiée.

d'expression lyrique ou épique, qui permet de rendre éternel le souvenir des maux du héros souffrant.

### III. Le poète inspiré

Dans le poème II, 1, 41, Πρὸς Μάξιμον, *A Maxime*, Grégoire procède à une critique de la conception païenne de l'inspiration poétique par les Muses, dénonçant essentiellement son caractère irrationnel. Cette mise à l'écart des Muses ne signifie pourtant pas que Grégoire rejette toute forme d'inspiration dans son entreprise poétique : comme l'annonce la métaphore de l'instrument de Dieu dans le poème II, 1, 34, Grégoire évoque en effet une autre forme d'inspiration, dans plusieurs passages où il se réfère au Christ, à Dieu ou à l'Esprit, comme puissances inspiratrices. L'étude de ce thème est complexe car il ne suffit pas de se demander si Grégoire se situe dans un rapport de continuité ou de rupture vis-à-vis de l'inspiration poétique profane. La notion d'inspiration renvoie en effet à de nombreux autres domaines, parfois difficiles à délimiter : elle s'applique au poète, au prophète, au devin, elle concerne des genres différents, la poésie comme la prose, et elle est attestée dans la littérature profane et biblique<sup>667</sup>. Ainsi, il est habituel de voir un personnage biblique commencer sa proclamation en la présentant comme une parole d'origine divine<sup>668</sup>. Par la suite, les Pères grecs, affirmant l'inspiration des Ecritures, développent des réflexions abondantes sur ce thème et se placent eux aussi sous le patronage de l'Esprit<sup>669</sup>. Dans les écrits patristiques, il est toutefois rarement question de l'inspiration poétique biblique de manière spécifique, et quand elle est évoquée, cette forme d'inspiration ne semble pas être distinguée de l'inspiration prophétique<sup>670</sup>.

L'étude du motif de l'inspiration est pourtant prometteuse dans la mesure où Grégoire est le premier à se présenter comme un poète chrétien inspiré. Pour cette raison, nous

---

<sup>667</sup> Voir E. Mangenot, art. « Inspiration », *Dictionnaire de la Bible*, t. III, 1, 1912, p. 887-911.

<sup>668</sup> Voir Is 1, 2 et Mi 1, 1.

<sup>669</sup> Sur la théorie de l'inspiration chez les Pères grecs, voir E. Mangenot, art. « Inspiration de l'Ecriture », *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VII, 2, 1927, col. 2077-2093, col. 2098-2111.

<sup>670</sup> Eusèbe, *Préparation évangélique* XII, 22.

avons choisi de limiter nos recherches et notre propos à l'inspiration poétique<sup>671</sup> et à la manière dont ce thème s'élabore sur le plan littéraire, en nous demandant comment Grégoire, après avoir rejeté le mythe païen des Muses inspiratrices, se décrit comme poète inspiré.

### A) Les formules liminaires

Au début de deux poèmes, Grégoire présente la parole qu'il va prononcer comme inspirée par Dieu ou l'Esprit. Le caractère liminaire de ces deux extraits incite à les rapprocher des invocations aux Muses, que l'on trouve au début de certains poèmes profanes. Cela est particulièrement vrai pour le premier extrait, qui appartient au poème I, 1, 1 (Annexe 1, texte 2), qui constitue la première pièce des poèmes arcanes, et que Grégoire qualifie lui-même de « prélude » (προοίμιον)<sup>672</sup>. Dans cette pièce, Grégoire compare sa proclamation poétique à celle des prophètes Moïse et Esaïe, écrivant :

Αὐτὰρ ἐγὼν ὅπα τήνδε προοίμιον ἐν σελίδεσσι  
θῆσομαι, ἦν τὸ πάροιθε θεόφρονες ἄνδρες ἔηκαν,  
λαῶ τάρβος ἄγοντες ἀπηνεῖ μάρτυρε μύθων,  
Μωσῆς, Ἡσαΐας τε (ἐπισταμένοις δ' ἀγορεύσω),  
20 ἦτοι ὁ μὲν νεόπηγα διδοὺς νόμον, ὃς δὲ λυθέντος,  
οὐρανὸς εἰσαΐοι, χθὼν δέχνησο ῥήματ' ἐμοῖο.  
Πνεῦμα Θεοῦ, σὺ δ' ἔμοιγε νόον καὶ γλῶσσαν ἐγείροις  
ἀτρεκίης σάλπιγγα ἐρίβρομον (...).

« Mais pour moi, je mettrai cette parole comme un prologue sur les pages, une parole qu'auparavant les hommes à l'esprit divin ont fait entendre, suscitant la peur chez un peuple rude<sup>673</sup>, eux qui étaient témoins des paroles, Moïse et Esaïe, (je parlerai à ceux qui connaissent), l'un quand il donna la loi nouvellement énoncée, l'autre quand elle fut transgressée : que le ciel m'entende, que la terre accepte mes paroles. Esprit de Dieu, toi,

---

<sup>671</sup> Sur la question de l'inspiration chez Grégoire, voir J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, *op. cit.*, chapitres 2 et 6. Sur la conception de l'inspiration des Écritures chez Grégoire, voir P. Gallay, « La Bible dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze le Théologien », *op. cit.*

<sup>672</sup> Grégoire emploie ce même terme au début du poème *Sur sa vie* (II, 1, 11, v. 50). Le terme est attesté dans la poésie profane (Pindare, *Néméennes* 2, 4), et dans l'Ancien Testament (Jb 27, 1 et 29, 1).

<sup>673</sup> Le thème de la crainte de Dieu est lié à l'exclusion des profanes, évoquée dans les vers qui précèdent.



fais lever mon esprit et ma langue, comme une trompette sonore de la vérité »<sup>674</sup>.

La proclamation poétique de Grégoire est explicitement comparée à la proclamation prophétique de Moïse et Esaïe, deux personnages bibliques qui ont un statut particulier puisqu'ils sont les deux premiers hommes par lesquels la voix de Dieu s'est faite entendre. Grégoire évoque le statut de législateur de Moïse, disant qu'il a « donné la loi » (διδούς νόμον). Cet épisode renvoie de manière implicite au statut d'inspiré de Moïse, puisque les lois qu'il a gravées lui ont été dictées par Dieu lui-même, lors de la rencontre du prophète avec le Seigneur sur le mont Sinai<sup>675</sup>. Esaïe est, avec Jérémie et Ezéchiel, le premier des grands prophètes : Grégoire donne à son propos une indication sommaire, disant qu'il a vécu après que la loi a été transgressée, c'est-à-dire dans une période de crise<sup>676</sup>. Si les éléments biographiques de ces personnages sont suggérés de manière rapide, leur statut de personnage inspiré est désigné par deux expressions explicites. Grégoire dit que ce sont des « hommes à l'esprit divin » (θεόφρονες ἄνδρες) et qu'ils ont été « témoins des paroles » (μάρτυρε μύθων), formule qui se réfère sans doute aux paroles prononcées par Dieu. Avec le terme μάρτυς, Grégoire donne à l'inspiration biblique un caractère chrétien, et joue sur la polysémie du terme, qui désigne le témoin oculaire ou auditif, mais aussi celui qui relate, proclame, ce qu'il a vu ou entendu<sup>677</sup>. Selon un procédé que nous avons déjà rencontré, Grégoire s'identifie aux personnages bibliques et réactualise leur action. Il écrit en effet :

Αὐτὰρ ἐγὼν ὅπα τήνδε προοίμιον ἐν σελίδεσσι

θήσομαι, ἦν τὸ πάροιθε θεόφρονες ἄνδρες ἔηκαν.

« Mais pour moi, je mettrai cette parole comme un prologue sur la page, qu'auparavant les hommes à l'esprit divin ont fait entendre » (v. 15-16). Grégoire emploie, pour parler de sa fonction poétique, un verbe au futur (θήσομαι), qui reprend la formule à l'aoriste (ἔηκαν) désignant la proclamation de Moïse et Esaïe. Cette formule met en valeur l'identité entre les deux paroles, et Grégoire reprend aussi le geste de l'inscription, qui

---

<sup>674</sup> I, 1, 1, v. 16-23.

<sup>675</sup> Ex 34, 27.

<sup>676</sup> Esaïe manifeste ouvertement son désir de se mettre au service de Dieu (Is 6,8-9), sans montrer d'hésitations.

<sup>677</sup> C. Spicq, art. μάρτυς, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, t. 2, Fribourg-Göttingen, 1978, p. 533 s. L'emploi de ce vocabulaire pour parler de la prédication de Moïse et d'Esaïe est déjà attesté chez Clément d'Alexandrie, dans le *Pédagogue* (I, 5, 15, 4) et, chez Origène, dans *Sur l'Évangile de Jean* (II, 34, 199).

correspond à l'image de Moïse gravant les lois sur des tablettes.

Dans ces vers, il apparaît clairement que l'inspiration du poète chrétien Grégoire est parallèle, non à l'inspiration des poètes profanes, mais à celle des prophètes bibliques. Pourtant, Grégoire ne décrit pas cette inspiration en employant uniquement des termes de l'Ancien Testament, mais récupère des formulations profanes. Ainsi, il emploie, à propos des deux prophètes, l'expression ὄπα ἴημι, « faire entendre une parole », qui est homérique<sup>678</sup>. Il dit pareillement que Moïse et Esaïe sont « des hommes à l'esprit divin » (θεόφρονες ἄνδρες), employant un adjectif poétique très rare, attesté chez Pindare dans un sens proche, puisqu'il qualifie le jeune Iamos, qui recevra en don, de son père Apollon, le pouvoir divinatoire<sup>679</sup>. Dans de nombreux cas, le poète semble jouer sur un double niveau de correspondances. Ainsi, en disant qu'il met sa parole « sur les pages » (ἐν σελίδεσσι), Grégoire reprend un vocabulaire fréquemment attesté dans les épigrammes de l'*Anthologie Palatine* quand il est question des outils du poète inspiré<sup>680</sup>. Le terme n'est toutefois pas spécifique à la poésie profane, puisqu'il apparaît une fois dans le livre de Jérémie, pour parler des colonnes des rouleaux qui contiennent les paroles écrites par Baruch sous la dictée de Jérémie<sup>681</sup> et renvoie donc aussi aux écrits d'un personnage inspiré.

L'analogie avec Moïse et Esaïe se poursuit, avec la prise à témoin de la terre et du ciel quand Grégoire écrit :

οὐρανὸς εἰσαῖτοι, χθὼν δέχνησο ῥήματ' ἐμοῖο·

« que le ciel m'entende, que la terre accepte mes paroles » (v. 21). Le même type de formule est employé par Moïse, qui débute son cantique en disant : Πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω, καὶ ἀκουέτω γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου, « Prête attention, ciel, et je parlerai ; et que la terre écoute les paroles de ma bouche », ainsi que par Esaïe, quand il déclare : Ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ ὅτι κύριος ἐλάλησεν, « Ecoute, ciel, et entend terre, ce que le Seigneur a dit »<sup>682</sup>. Les parentés entre les invocations bibliques et celle de Grégoire sont nettes, en particulier avec la connexion

---

<sup>678</sup> *Iliade* III, v. 152, v. 221, *Odyssée* XII, v. 192.

<sup>679</sup> Pindare, *Olympiques* 6, 41.

<sup>680</sup> *Anthologie Palatine* VI, 62, v. 1. Voir aussi *Anthologie de Planude*, 293, v. 1, où il est question des pages écrites par Homère sous l'inspiration de Zeus.

<sup>681</sup> Jr 43, 23.

<sup>682</sup> Dt 32, 1 et Is 1, 2.

caractéristique entre le ciel et la terre. Grégoire conserve certains termes de l’Ancien Testament (οὐρανός, ῥήματα) mais donne une coloration épique à son invocation par certains choix lexicaux : ainsi, il substitue au mot γῆ le terme épique χθών qui a une allure plus poétique, même s’il est aussi attesté dans l’Ancien Testament<sup>683</sup>. Grégoire emploie aussi le verbe εἰσαΐω, assez rare, qui n’est pas attesté dans l’Ancien Testament, mais apparaît dans la poésie grecque, dans des contextes religieux, pour parler d’un hymne<sup>684</sup>.

De manière attendue, Grégoire n’invoque pas les Muses, mais l’Esprit-Saint, dans une formule qui rappelle encore le langage biblique, puisqu’il écrit :

Πνεῦμα Θεοῦ, σὺ δ’ ἔμοιγε νόον καὶ γλῶσσαν ἐγείροις  
ἀτρεκίης σάλπιγγα ἐρίβρομον (...).

« Esprit de Dieu, toi, fais lever mon esprit et ma langue, comme une trompette sonore de la vérité » (v. 22-23). La comparaison entre la langue et la trompette rappelle l’image du poète comme instrument de Dieu et renvoie à la figure de Moïse, puisque la trompette annonce la venue de Dieu lors de sa rencontre avec Moïse sur le mont Sinai<sup>685</sup>. La trompette désigne aussi la proclamation apostolique, puisqu’elle résonne à nouveau quand saint Jean est saisi par l’Esprit<sup>686</sup>. Grégoire conserve l’idée de la puissance sonore de la trompette, avec un adjectif épique, ἐρίβρομος, qui apparaît dans les *Hymnes homériques* comme épithète de Dionysos<sup>687</sup>. Le choix de la forme verbale ἐγείροις, « fais lever », fait d’emblée penser au vocabulaire de la résurrection, puisque c’est ce verbe que Jésus emploie quand il guérit les malades, ou qui désigne la résurrection des morts dans le Nouveau Testament, comme nous l’avons vu dans notre étude des poèmes bibliques. Dans le contexte d’une prise de parole poétique, la formule rappelle aussi une expression de Pindare qui dit : εὐχορδον ἔγειρε λύραν, « fais lever la lyre aux cordes sonores »<sup>688</sup>.

Dans le poème II, 2, 7, on retrouve les mêmes procédés avec la référence explicite à des figures bibliques inspirées, et l’usage d’un lexique qui est aussi profane. Grégoire écrit :

<sup>683</sup> 3 R 14,15.

<sup>684</sup> *Anthologie palatine* VII, 189, v. 5-6.

<sup>685</sup> Ex 19, 16.

<sup>686</sup> Ap 1, 10.

<sup>687</sup> *Hymne homérique à Dionysos* II, v. 1 (trad. J. Humbert, p. 176).

<sup>688</sup> Pindare, *Néméennes* 10, 21. Nous traduisons.

Αὐτὰρ ἐγὼ (δὴ γὰρ με Θεὸς μέγας ἴδριν ἔθηκεν  
 οὐρανίων, χθονίων τε, νόος δ' ἐπὶ πάντα φορεῖται,  
 20 βένθε' ἀνιχνεύων μεγάλου σὺν Πνεύματος ἀγλή)

φθέγγομαι, ἄσσο' ἐπέοικε θυηπόλον ἄνδρ' ἀγορεύειν.  
 Ἄγγελον ἀτρεκίης ἐριχηέα, τῶν δὲ μαθητῆν,  
 οἳ κόσμον γλυκερῆσι Θεοῦ δήσαντο σαγήναις,  
 οὔτε λόγοις κρατεροῖσι πεποιθότες, οὔτ' ἀφένιοι  
 25 κάρτεϊ φυσιόωντες, ἀγακλέες οὔτι πάροιθεν,  
 ὄφρα τις ᾧδ' εἴπησι· Θεοῦ κράτος ἐστὶ Λόγιοι<sup>689</sup>.

« Quant à moi, puisque le grand Dieu m'a rendu savant dans les choses célestes et terrestres, et que mon esprit se porte sur toutes choses traquant les abîmes avec l'éclairage du grand Esprit<sup>690</sup>, je ferai entendre tout ce qu'il convient de proclamer à un homme spécialiste du sacrifice, à un messager de la vérité à la voix retentissante, à un disciple de ceux qui ont lié le monde dans les doux filets de Dieu sans se fier aux fortes paroles ni s'enfler de la force de l'argent, ces hommes qui n'étaient pas illustres encore, afin que l'on dise ceci : la force est celle du Verbe-Dieu »<sup>691</sup>.

Dans ces vers, le modèle auquel Grégoire se réfère explicitement est celui des disciples, désignés, comme dans le Nouveau Testament, par le terme *μαθητής*. La description que fait Grégoire des disciples reprend des motifs inspirés des textes évangéliques et souvent développés par les Pères. Ainsi, Grégoire désigne le pouvoir de la proclamation en utilisant la métaphore du filet, disant que les disciples « ont lié le monde dans les doux filets de Dieu » (*κόσμον γλυκερῆσι Θεοῦ δήσαντο σαγήναις*, v. 23). Cette métaphore est inspirée de la parabole biblique du filet<sup>692</sup> et de l'appel de Jésus aux premiers disciples, quand il leur dit : *ποίησω ὑμᾶς γενέσθαι ἄλιεῖς ἀνθρώπων*, « je ferai de vous des pêcheurs d'hommes »<sup>693</sup>. L'emploi de cette image pour parler des Ecritures est attesté chez Origène qui parle du filet dans lequel le Christ ramène les

<sup>689</sup> La formulation ambiguë rend la construction de la phrase incertaine.

<sup>690</sup> Le motif du vol de l'esprit renvoie au symbolisme de l'oiseau. La description que fait ici Grégoire peut être rapprochée de Platon, *Théétète*, 173 e, mais aussi de 2 P 1, 20- 21.

<sup>691</sup> II, 2, 7, v. 18-26.

<sup>692</sup> Mt 13, 47.

<sup>693</sup> Mc 1, 17.

hommes, pour leur permettre d'échapper aux flots amers de la vie humaine<sup>694</sup>. Dans ses vers, Grégoire utilise cette image pour illustrer la force de la parole des disciples. Toutefois, si les disciples parviennent à persuader l'ensemble de l'univers, ce n'est pas grâce à une force humaine : Grégoire insiste sur la pauvreté des disciples, sur leur origine humble (v. 25) et considère que leur pouvoir de persuasion ne repose pas sur une capacité rhétorique traditionnelle, puisqu'ils agissaient « sans se fier aux fortes paroles » (λόγοις κρατεροῖσι πεποιθότες). A la force de la rhétorique, Grégoire substitue une force divine, dans la formule : Θεοῦ κράτος ἐστὶ Λόγιοι, « la force est celle du Verbe - Dieu », qui lui permet d'insérer une notion spécifiquement chrétienne, le Verbe, qui se confond avec le verbe des disciples, selon un jeu de mots fréquent chez Grégoire<sup>695</sup>. Grégoire reprend ici un thème cher à Origène, selon lequel les apôtres étaient dépourvus de toute formation rhétorique, mais parvenaient malgré tout à convaincre, parce qu'ils étaient inspirés par le Verbe, ou Logos. Origène écrit en effet que « les disciples de Jésus, simples ignorants par rapport à la philosophie grecque, ont parcouru maintes régions de la terre, influençant chacun de leurs auditeurs selon son mérite, au gré du Logos (ὡς ὁ λόγος ἐβούλετο) ». Cette inspiration par le Logos confère à leur proclamation une force qui n'est pas humaine, puisque, « le divin Logos déclare que prononcer un mot, fût-il en lui-même vrai et très digne de foi, n'est pas suffisant pour toucher l'âme humaine, sans une puissance donnée par Dieu (δύναμις τις θεόθεν) à celui qui parle et une grâce qui rayonne dans ses paroles »<sup>696</sup>.

Comme dans le préambule du poème I, 1, 1, Grégoire joue toutefois sur un double niveau de correspondances, employant des expressions déjà utilisées dans la poésie profane pour parler de l'inspiration. Ainsi, il fait référence à la fonction religieuse du poète avec la formule θυηπόλον ἄνδρα, « homme spécialiste du sacrifice » (v. 21), formé d'un adjectif attesté dans les tragédies pour désigner la prêtresse Iphigénie ou le grand-prêtre Calchas<sup>697</sup>, deux figures prophétiques païennes. Pareillement, pour dire que

---

<sup>694</sup> Origène, *Commentaire sur Matthieu* 10, 12. Sur l'emploi de cette image chez Grégoire, voir M. Kertsch, *Bildersprache*, op. cit., p. 93 et le commentaire de F. E. Zehler et M. J. Zamora, *Gregor von Nazianz, Der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit*, op. cit., p. 115.

<sup>695</sup> Grégoire dit qu'il veut consacrer ses paroles (λόγους) au seul sage qu'est le Verbe (τῷ μόνῳ σοφῷ λόγῳ) en II, 1, 11, v. 481.

<sup>696</sup> Origène, *Contre Celse* II, 6, 2 (trad. M. Borret, SC 147, p. 182-183). Sur ce thème, voir aussi Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* III, 24, 3.

<sup>697</sup> Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 746 et v. 1359.

sa connaissance est d'origine divine, Grégoire affirme que c'est Dieu qui l'a « rendu savant » (ἴδριν ἔθηκεν, v. 18). L'adjectif d'origine épique ἴδρις est emprunté à la poésie homérique où il est question d'un « ouvrier savant, instruit par Héphaïstos et Pallas Athéna de toutes les ressources de l'art » (ἀνήρ / ἴδρις, ὃν Ἥφαιστος δέδαεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη / τέχνην παντοίην)<sup>698</sup>. Grégoire christianise cette formulation en remplaçant les divinités païennes par « le grand Dieu » (Θεὸς μέγας, v. 18)<sup>699</sup> qui devient la source de la connaissance.

Cette récupération du lexique constitue un bon témoignage de la volonté de Grégoire de substituer à l'invocation liminaire aux Muses une invocation de caractère chrétien. Il apparaît que Grégoire ne choisit pas seulement des termes qui donnent une allure plus poétique à ses vers, mais choisit des mots qui appartiennent à un domaine spécifique, celui de l'inspiration, habituellement employés pour désigner des poètes, ou des figures profanes inspirées.

Si Grégoire semble vouloir christianiser plusieurs termes emblématiques de l'inspiration profane, l'influence de la poésie profane n'est pas seulement lexicale mais aussi thématique, puisque Grégoire emploie, dans ces deux invocations liminaires, des procédés caractéristiques des invocations aux Muses. Dans les deux extraits étudiés, Grégoire associe le thème de l'inspiration et celui de la proclamation de la vérité. Il dit en effet qu'il est « une trompette de la vérité » (ἀτρεκίης σάλπιγγα, I, 1, 1, v. 23) ou « un messager de la vérité » (ἄγγελον ἀτρεκίης, II, 2, 7, v. 22), reprenant un thème caractéristique des invocations poétiques profanes. En effet, les Muses qui s'adressent au poète Hésiode, au début de la *Théogonie*, veulent proclamer la vérité, quand elles disent :

ἴδμεν δ', εὔτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

« mais nous savons, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités »<sup>700</sup>. Selon P. Brunet, cette notion est fondamentale dans l'œuvre d'Hésiode, puisque « savoir par excellence distillé dans des catalogues cosmologiques, généalogiques, ou dans des sentences proverbiales, la poésie d'Hésiode fonde sa légitimité dans la vérité »<sup>701</sup>. Cette

<sup>698</sup> *Odyssée* XXIII, v. 159-161. Traduction modifiée.

<sup>699</sup> Voir aussi II, 1, 32, v. 15-16.

<sup>700</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 28 (trad. P. Mazon, p. 33).

<sup>701</sup> P. Brunet, *La naissance de la littérature dans la Grèce ancienne*, op. cit., p. 73.

référence initiale à la vérité apparaît aussi chez d'autres poètes, comme Homère ou chez les poètes lyriques<sup>702</sup>. Si le thème de la proclamation de la vérité apparaît aussi chez les prophètes de l'Ancien Testament ou les apôtres du Nouveau Testament<sup>703</sup>, la volonté de faire référence à la littérature profane nous semble confirmée par l'emploi du substantif très rare ἀτρεκίη, qui est attesté chez Pindare, pour désigner une déesse qui règne sur Locres, ville réputée pour avoir été la première à se donner des lois écrites<sup>704</sup>. La seconde formule choisie par Grégoire, ἄγγελον ἀτρεκίης ἐριηχέα, « messenger de la vérité à la voix retentissante » (II, 2, 7, v. 22), joue davantage sur un double niveau de correspondances : dans la littérature profane, le terme ἄγγελος désigne le messenger des dieux, et plus spécialement un poète, quand Théognis dit par exemple que le poète est Μουσῶν ἄγγελος, « le messenger des Muses »<sup>705</sup>, tandis que, dans un contexte chrétien, le terme ἄγγελος évoque l'ange du Nouveau Testament<sup>706</sup>. La référence à la puissance de la proclamation du messenger de Dieu est pareillement ambivalente : Grégoire emploie en effet un adjectif poétique profane rare, ἐριηχής, « à la voix retentissante », mais il reprend une idée attestée dans les Ecritures, selon laquelle : Κύριος δώσει ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις δυνάμει πολλῇ, « Le Seigneur donnera sa parole aux messagers avec une grande puissance »<sup>707</sup>. Le contenu de la parole proclamée n'est pas seulement vrai, mais correspond à « ce qui convient », c'est-à-dire à ce que la divinité souhaite dire, puisque Grégoire emploie la formule : Φθέγξομαι, ἅσ' ἐπέοικε, « Je ferai entendre tout ce qui convient » (II, 1, 38, v. 33). Grégoire emploie ici un verbe fréquemment employé par les poètes profanes, à la même place dans le vers, et qui s'applique aussi à une parole inspirée. Ainsi, Théocrite déclare :

Εἰπέ, θεά, σὺ γὰρ οἶσθα· ἐγὼ δ' ἐτέρων ὑποφήτης,

<sup>702</sup> Sur ce sujet, voir S. Accame, « L'invocazione alla Musa e la 'verità' in Omero e in Esiodo », *Rivista di Filologia et di Istruzione Classica* 91, 1963, p. 257-281, p. 383-415 et M. Detienne, « La notion mythique d'ἀλήθεια », *Revue des Etudes Grecques* 73, 1960, p. 27-35.

<sup>703</sup> Voir Ec 12, 10 et Ap 26, 25.

<sup>704</sup> Pindare, *Olympiques* 10, 13.

<sup>705</sup> Théognis, *Elégies* I, v. 769. Ce terme est aussi fréquemment employé par Pindare. Sur l'image du poète messenger, voir R. Nünlist, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, op. cit., p. 69 s.

<sup>706</sup> Ap 1, 1.

<sup>707</sup> Ps 67, 12. Voir aussi Ap 5, 2.

φθέγξομαι ὅσσ' ἐθέλεις σὺ καὶ ὅπως τοι φίλον αὐτῇ.

« Dis-le, déesse, car c'est toi qui le sais ; et moi, interprète des autres, je ferai entendre ce que tu veux et de la façon qu'il te plait »<sup>708</sup>. Cette forme verbale n'est toutefois pas propre à la poésie profane puisqu'elle est attestée aussi dans la poésie biblique, quand le psalmiste dit : φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς, « je vais énoncer des sujets de considération, prenant les choses dès le commencement »<sup>709</sup>.

Outre que le poète Grégoire affirme proclamer la vérité, il met nettement en valeur la première personne du singulier, élément qui est, lui aussi, caractéristique de la structure des invocations liminaires aux Muses. Les deux extraits cités commencent en effet par la formule αὐτὰρ ἐγώ, « quant à moi », par laquelle le poète revendique sa singularité<sup>710</sup>. L'émergence de l'individualité et l'emploi du pronom personnel ἐγώ apparaît déjà au début des *Travaux et des jours*, où l'on retrouve la référence à la vérité, quand Hésiode déclare, après s'être mis sous le patronage des Muses :

ἐγὼ δέ κε Πέρση ἐτήτυμα μυθησαίμην.

« moi, je vais à Persès, proclamer des vérités »<sup>711</sup>. La formule αὐτὰρ ἐγώ, employée par Grégoire, apparaît telle quelle chez Callimaque, dans une formule qui n'est pas liminaire mais conclusive, quand il écrit :

Αὐτὰρ ἐγὼ Μουσέων πεζὸς ἔπειμι νομόν.

« Mais pour moi, j'irai mon chemin, pédestrement, en la prairie des Muses »<sup>712</sup>. Cette première personne est en outre fortement liée à la puissance inspiratrice. Grégoire écrit en effet : Πνεῦμα Θεοῦ, σὺ δ' ἔμοιγε νόον καὶ γλῶσσαν ἐγείρεις, « Esprit de Dieu, toi, fais lever mon esprit et ma langue » (I, 1, 1, v. 22), formule dans laquelle les deux pronoms personnels σὺ et ἔμοιγε sont bien visibles, selon le même procédé que dans le vers de Théocrite déjà cité : Εἰπέ, θεά, σὺ γὰρ οἶσθα· ἐγὼ δ' ἑτέρων ὑποφήτης, / φθέγξομαι ὅσσ' ἐθέλεις σὺ, « Dis-le, déesse, car c'est toi qui le sais ;

<sup>708</sup> Théocrite, *Idylle 22*, v. 116-117 (trad. Ph.-E. Legrand, p. 189).

<sup>709</sup> Ps 77, 2.

<sup>710</sup> Dans les deux cas, cette affirmation de la première personne prend place dans des formules qui reprennent la structure du priamel : dans le poème I, 1, 1, le « je » du poète s'oppose aux profanes (κεῖνοι μὲν, v. 14) ; dans le poème II, 2, 7, il s'oppose aux poètes de cour qui écrivent des hymnes d'éloge à Némésius (ἄλλοι μὲν, v. 1).

<sup>711</sup> Hésiode, *Les Travaux et les jours*, v. 11. Traduction modifiée.

<sup>712</sup> Callimaque, *Les origines X*, v. 6 (trad. E. Cahen, p. 79).



et moi, interprète des autres, je ferai entendre ce que tu veux (...)»<sup>713</sup>.

Grégoire reprend donc deux motifs qui sont caractéristiques des invocations poétiques profanes : la proclamation de la vérité, et l'affirmation de l'individualité du poète, ce qui montre qu'il est fortement influencé par la structure des invocations poétiques aux Muses. Il atténue toutefois le caractère profane de ces motifs en utilisant des termes (φθέγξομαι, ἄγγελος) qui permettent aussi des correspondances avec la littérature biblique.

## **B) Les autres formules d'invocation**

Alors que les deux extraits étudiés constituent de véritables mises en scène de la parole inspirée, Grégoire recourt, assez fréquemment, à des formules plus courtes, de deux ou trois vers, qui témoignent pareillement d'un travail d'écriture visant à mêler les références bibliques et profanes.

Ainsi, Grégoire christianise des tournures habituellement employées pour parler des Muses. Certaines de ces formules sont adressées au lecteur, comme quand Grégoire écrit :

Σήμερον, οὔτι πάροιθεν, ἐμῶν μύθων ἐπάκουσον,  
οὓς μοι Χριστὸς ἔπνευσεν, ἐμὸς Θεὸς ἐμπεδόμυθος.

« Aujourd'hui, bien que tu ne l'aies pas fait auparavant, écoute mes paroles, que le Christ m'a inspirées, mon Dieu dont le langage est immuable »<sup>714</sup>. La puissance inspiratrice évoquée est chrétienne, puisqu'il s'agit du Christ ou de Dieu. L'exhortation à l'impératif ἐπάκουσον, « écoute », renvoie à la fois à la littérature profane et biblique. Elle est employée avec le même type de complément par Théognis, quand il dit à son lecteur : τῶνδ' ἐπάκουσον ἐπῶν, « écoute ces paroles »<sup>715</sup> ; elle apparaît aussi fréquemment dans les *Psaumes*<sup>716</sup>, et on retrouve le même adverbe que celui qu'emploie Grégoire, quand le prophète Elie déclare : ἐπάκουσόν μου σήμερον ἐν πυρί, « Ecoute-moi aujourd'hui que je suis dans le feu »<sup>717</sup>. Dans la formule étudiée, Grégoire emploie le verbe πνεύω, dont nous avons déjà rencontré la forme composée chez

---

<sup>713</sup> Théocrite, *Idylle* 22, v. 116-117 (trad. Ph.-E. Legrand, p. 189).

<sup>714</sup> II, 2, 7, v. 179-180.

<sup>715</sup> Théognis, *Elégies* II, v. 1321.

<sup>716</sup> Ps 19, 10 ; 59, 7 ; 64, 6 ; 68, 14, etc.

<sup>717</sup> 1 R 18, 36.

Hésiode, quand il dit que les Muses l'inspirèrent (ἐνέπνευσαν)<sup>718</sup>. L'adjectif ἐμπεδόμυθος appliqué à Dieu, est un néologisme de Grégoire et renvoie au motif de la fermeté de la parole divine<sup>719</sup>. Le lecteur est à nouveau interpellé quand Grégoire lui dit :

Ἄλλ' ἄγ' ἐμῶν ἐπέων ἐμπάζεο, οὐς ἀπὸ Βίβλων  
φθέγξομαι οὐρανίων, νειόθεν ἐκ κραδίης.

« Mais médite donc mes paroles, que je ferai entendre à partir des livres célestes, du plus profond de mon cœur »<sup>720</sup>. Là encore, il est clair que Grégoire évoque une inspiration chrétienne, puisqu'il fait référence aux Écritures, dont l'évocation est mise en valeur par l'enjambement et la disjonction entre le substantif et l'adjectif. Le lieu d'où part cette parole est intérieur, comme le montre l'expression d'origine homérique νειόθεν ἐκ κραδίης, « du fond de mon cœur », qui s'applique dans l'*Iliade* aux sanglots d'Achille<sup>721</sup>. Grégoire suggère ainsi que l'inspiration est liée à un processus d'intériorisation du céleste par l'humain et que les paroles divines ont été faites siennes avant d'être reformulées et communiquées, selon un processus que nous avons déjà étudié à propos de l'image du poète-instrument.

A la fin de deux poèmes, Grégoire emploie un autre lexique, celui de l'enseignement, écrivant :

Ταῦτα μὲν ἀγγελικῆς αἴγλης πέρι Πνεῦμ' ἐδίδαξε,

« Cela, c'est l'Esprit qui me l'a appris à propos de la brillance des anges »<sup>722</sup>. La forme verbale ἐδίδαξε rappelle des formules profanes, par exemple quand Ulysse dit :

(...) ἀοιδοὶ

τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς, οὐνεκ' ἄρα σφέας

οἶμας Μοῦσ' ἐδίδαξε, φίλησε δὲ φύλον ἀοιδῶν.

« Les aèdes sont dignes d'honneur et de respect, parce que la Muse leur a appris leurs chants et qu'elle aime la tribu des chanteurs »<sup>723</sup>. Hésiode emploie le même verbe et

---

<sup>718</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 31.

<sup>719</sup> Voir 2 P 1, 19.

<sup>720</sup> II, 2, 1, v. 19-20 et v. 328.

<sup>721</sup> *Iliade* X, v. 10.

<sup>722</sup> I, 1, 7, v. 96.

<sup>723</sup> *Odyssée* VIII, v. 479-481. Traduction modifiée. Le même verbe est réemployé pour parler de la Muse en *Odyssée* VIII, v. 488.

déclare :

Μοῦσαι γάρ μ' ἐδίδαξαν ἀθέσφατον ὕμνον αἰεῖδεν.

« Les Muses m'ont appris à chanter un hymne merveilleux »<sup>724</sup>. Grégoire christianise ce motif par la référence à l'Esprit, comme il le fait encore avec la référence au Christ, écrivant :

Αὐτὰρ ἐγώ, τά με Χριστός, ἐμὸν φάος, ἐξεδίδαξεν, / ἐξερέω,

« Mais moi, ce que le Christ, ma lumière, m'a appris, je le raconte »<sup>725</sup>. Grégoire souligne dans cette formule le parallèle entre sa parole et la parole divine en employant deux verbes qui ont le même suffixe, et en présentant les deux actions comme immédiatement successives.

Une autre formule d'invocation nous semble plus originale car Grégoire ajoute, aux tournures habituelles, des métaphores militaires. Il écrit :

Μή μ' ἀπογυμνώσης σοῦ Πνεύματος, ἀλλ' ἔτι μᾶλλον  
χεῦε μένος καὶ θάρσος ἐνὶ στήθεσσι ἐμοῖσιν·  
ὄφρα σε καὶ κραδίη, καὶ χεῖλεσι καλὸν αἰείσω.

« Ne me dénude pas de ton Esprit, mais verse encore plus d'audace et d'énergie dans ma poitrine, afin que je chante ta beauté dans mon cœur et sur mes lèvres »<sup>726</sup>.

Dans ces vers, la présence de l'Esprit est mise en lien avec la proclamation d'une parole poétique, ce dont témoigne le choix de la forme verbale αἰείσω, déjà attestée dans la poésie profane pour parler d'une parole poétique inspirée, puisque Callimaque écrit : Εἰπέ, θεά, σὺ μὲν ἄμμιν, ἐγὼ δ' ἑτέροισιν αἰείσω, « Dis-le moi, déesse et moi je le chanterai aux autres »<sup>727</sup>. L'inspiration est comparée à un liquide dont l'homme est le réceptacle, avec l'emploi du verbe χέω, selon une métaphore employée par Hésiode qui dit que les Muses « versent sur la langue une rosée suave » (ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἐέρσην)<sup>728</sup>. Grégoire reprend ici, dans un sens positif, l'image du flux de l'inspiration, déjà employée dans un sens péjoratif pour parler de l'inspiration profane du poète Maxime. De manière un peu inattendue, Grégoire ne demande pas que lui soit

---

<sup>724</sup> Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 662 (trad. P. Mazon, p. 110).

<sup>725</sup> II, 2, 7, v. 300.

<sup>726</sup> I, 1, 34, v. 21-23.

<sup>727</sup> Callimaque, *Hymne à Artémis*, v. 186. Traduction modifiée.

<sup>728</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 83 (trad. P. Mazon, p. 35).

versée une parole, mais « l'énergie et l'audace » (μένος καὶ θάρσος). Cette formule est homérique et apparaît dans des contextes guerriers : alors que la bataille s'engage, la déesse Athéna « a donné l'énergie et l'audace » (δῶκε μένος καὶ θάρσος) à Diomède<sup>729</sup>. L'autre expression qu'emploie Grégoire, ἐνὶ στήθεσιν ἐμοῖσιν, « dans ma poitrine », est aussi homérique et apparaît pareillement dans des contextes guerriers, comme lorsqu'Athéna, à la demande de Ménélas, met « dans sa poitrine l'audace » (θάρος ἐνὶ στήθεσιν)<sup>730</sup>. En outre, la faiblesse du poète dépourvu d'inspiration est illustrée avec l'image de la nudité, exprimée avec l'emploi du verbe homérique ἀπογυμῶ qui peut désigner le fait de ne pas porter d'armes<sup>731</sup>.

L'image de l'inspiration qui est versée sur le poète trouve une autre formulation qui semble, cette fois, inspirée par le langage biblique. Grégoire écrit :

(...) καρδίας ἐμῆς βάρθος  
κενὸν λόγων τε καὶ νοημάτων σοφῶν (...).  
Πλησόν με τῶν σῶν (...).

« Le fond de mon cœur est vide de paroles et de pensées sages (...). Emplis-moi des tiennes »<sup>732</sup>. Si le verbe πληρῶ n'est pas uniquement biblique et apparaît aussi dans le langage religieux profane<sup>733</sup>, nous n'en avons pas trouvé d'autres emplois pour parler de l'inspiration dans la littérature profane. En revanche, dans l'Ancien Testament et chez Origène, ce verbe désigne le processus d'inspiration. Cette image trouve son origine dans un commandement divin, dans lequel Dieu dit au fidèle : οὐκ ὀφθήση ἐνώπιόν μου κενός, « tu ne te présenteras pas en ma présence vide »<sup>734</sup>. Le Seigneur est chargé de remplir le fidèle, comme il le dit lui-même dans cette formule : καὶ ἐνέπλησα αὐτὸν πνεῦμα θεῖον σοφίας καὶ συνέσεως καὶ ἐπιστήμης ἐν παντὶ ἔργῳ, « je l'ai rempli d'un esprit divin d'habileté, d'intelligence et de science, en tout travail »<sup>735</sup>. Origène utilise ce vocabulaire symbolique pour parler du caractère inspiré des Ecritures,

<sup>729</sup> *Iliade* V, v. 2 Traduction modifiée. Voir aussi *Odyssée* I, v. 321.

<sup>730</sup> *Iliade* XVII, v. 570.

<sup>731</sup> *Odyssée* X, v. 301.

<sup>732</sup> II, 1, 66, v. 2-3 et 6.

<sup>733</sup> G. Delling, art. πληρῶ, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, t. 6, 1959, p. 286.

<sup>734</sup> Ex 34, 20.

<sup>735</sup> Ex 31, 3. Sur ce verbe, voir A. Le Boulluec et P. Sandevorir *La Bible d'Alexandrie I, L'Exode*, op. cit., p. 44.

écrivain : Ἐκ γὰρ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ λαβόντες οἱ προφῆται λέγουσι· διὸ πάντα πνεῖ τῶν ἀπὸ πληρώματος, καὶ οὐδέν ἐστιν ἐν προφητεία ἢ νόμῳ ἢ εὐαγγελίῳ ἢ ἀποστόλῳ ὃ οὐκ ἔστιν ἀπὸ πληρώματος, « C'est en "recevant de sa plénitude" que les prophètes parlent ; aussi tous les textes exhalent-ils ce qui vient "de la plénitude" ; et il n'est rien, ni dans la Prophétie, ni dans la Loi, ni dans l'Évangile, ni chez l'Apôtre, qui ne vienne "de la plénitude" »<sup>736</sup>. Grégoire reprend donc un symbolisme développé par les écrivains chrétiens pour parler de l'inspiration en général, et l'applique à l'inspiration poétique. Si cette dernière image semble davantage inspirée du langage scripturaire, beaucoup de formules se rapprochent des invocations poétiques profanes, que Grégoire christianise toujours de manière simple, mais explicite, avec la mention des personnes divines de la Trinité, Dieu, le Christ-Logos ou l'Esprit.

### C) L'image du poète oiseau

Une image, attestée autant dans la littérature profane<sup>737</sup> que biblique, illustre particulièrement bien l'élévation propre au poète inspiré : celle de l'oiseau. Dans le poème II, 1, 39, nous avons déjà vu que cette image s'oppose à celle du poète qui marche à pieds (πεζός). Elle est développée dans quelques vers qui servent de préambule à un poème où Grégoire écrit :

Ἦθελον ἢ ἐπέλεια τανύπτερος, ἢ ἐ χελιδῶν  
ἐμμεναι, ὥς κε φύγοιμι βροτῶν βίον, ἢ τιν' ἔρημον  
ναιετάειν θήρεσσιν ὀμέστιος (οἱ γὰρ ἔασι  
πιστότεροι μερόπων), καὶ ἡμάτιον βίον ἔλκειν,  
5 νηπενθῆ, νήποινον, ἀκηδέα· ἐν τόδ' ἄθηρον  
μοῦνον ἔχειν, θεότητος ἕδριν νόον, οὐρανοφοίτην,  
ὥς κε γαληνιόωντι βίῳ φάος αἰὲν ἀγείρων.  
Ἦ τινος ἡερίης σκοπιῆς καθύπερθεν ἀερθεῖς,  
βρονταῖον πάντεσσιν ἐπιχθονίοισιν αὖσω·

« Je voudrais être une colombe aux ailes déployées ou une hirondelle, pour fuir la vie

<sup>736</sup> Origène, *Philocalie* 1, 28, 20 (trad. M. Harl, SC 302, p. 202-203).

<sup>737</sup> J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, op. cit., p. 430.

des hommes, ou bien habiter quelque désert partageant la demeure des bêtes sauvages, (car elles sont plus fidèles que les humains), et mener une vie quotidienne exempte de chagrins, de peines et de soucis ; être différent des bêtes sur un unique point : avoir un esprit savant de Dieu et qui marche dans les cieux, comme un homme toujours en quête de la lumière, grâce à une vie sereine. Ou bien, m'élevant au-dessus de quelque observatoire aérien, je crierai, tel le tonnerre, à tous les habitants de la terre (...) » (Annexe 1, texte 3)<sup>738</sup>.

Grégoire évoque deux oiseaux dont il est fréquemment question dans la littérature profane, « la colombe » (πέλεια) et « l'hirondelle » (χελιδών), qui sont liés au monde divin. La colombe (πέλεια) a très tôt été utilisée dans différents cultes<sup>739</sup> ; elle est la messagère de Zeus<sup>740</sup> et le nom πελειάδες est donné aux oracles de Zeus à Dodone. Quant à l'hirondelle (χελιδών), elle est la forme choisie par Athéna lors de son épiphanie à l'occasion du combat d'Ulysse contre les prétendants<sup>741</sup>. Si les termes employés dans les Ecritures ne sont pas les mêmes, la colombe (περιστερά) y symbolise aussi le lien entre les hommes et la divinité : c'est cet oiseau qui annonce la fin du déluge et qui symbolise l'Esprit-Saint dans le récit du baptême de Jésus<sup>742</sup>.

Grégoire insiste surtout sur deux éléments qui appartiennent au symbolisme habituel de l'oiseau : la liberté de mouvement qui lui permet de vivre loin des autres, et sa capacité à s'élever vers les cieux. Grégoire déclare d'abord qu'il veut « vivre dans le désert » (ἔρημον ναιετάειν), formule qui le rapproche des prophètes comme Isaïe ou de Jean-Baptiste<sup>743</sup> et qui rappelle l'image du poète solitaire, déjà rencontrée dans le poème II, 1, 34. Ce désir de se retirer est aussi exprimé quand Grégoire dit qu'il veut « fuir la vie des hommes » (φύγοιμι βροτῶν βίον, v. 2), reprenant un terme et une image que l'on trouve chez Théognis : Ἦδη καὶ πτερύγεσσιν ἐπαίρομαι, ὥστε πετεινόν / ἐκ λίμνης μεγάλης, ἄνδρα κακὸν προφυγών, « Maintenant mes ailes m'emportent, comme l'oiseau hors du grand lac, loin du méchant que j'ai fui »<sup>744</sup>. Dans les vers de

---

<sup>738</sup> II, 1, 32, v. 1-9.

<sup>739</sup> C. Hünemörder, art. « Taube », *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, t. XII, 1, 2002, col. 47.

<sup>740</sup> *Odyssée* XII, v. 62.

<sup>741</sup> *Odyssée* XXII, v. 240.

<sup>742</sup> Gn 8, 11 ; Mt 3, 16 ; Mc 1, 10 ; Lc 3, 21 ; Jn 1, 32.

<sup>743</sup> Is 40, 3 ; Mt 3, 3, Mc 1, 3, Lc 3, 4, Jn 1, 23.

<sup>744</sup> Théognis, *Elégies* I, v. 1097-1098 (trad. J. Carrière, p. 77).

Grégoire, c'est moins la méchanceté des hommes que la souffrance inhérente à la condition humaine que le poète cherche à fuir en donnant à son esprit la forme d'un oiseau. La description que fait Grégoire de la vie de l'oiseau rappelle les représentations traditionnelles de la vie de l'âme après la mort. On retrouve en effet la référence à l'absence de maux et au calme, par laquelle Socrate décrit la vie de l'âme : *κεῖσε γὰρ ἀφίξει μονωθεὶς ἐκ τῆσδε τῆς εἰρκτῆς, ἔνθα ἄπονα πάντα καὶ ἀστένακτα καὶ ἀγήρατα, γαληνὸς δέ τις καὶ κακῶν ἄπονος βίος*, « tu t'en iras là-bas, dégagé de cette prison, là où il n'y a plus de labeurs, plus de gémissements, plus de vieillesse, où l'on mène une vie calme à l'abri des maux »<sup>745</sup>. Le désir de calme n'est toutefois pas absent de la poésie biblique, puisque le psalmiste aussi souhaite s'élever pour accéder au calme quand il dit : *πετασθήσομαι καὶ καταπαύσω*, « je m'envolerai et je trouverai mon repos »<sup>746</sup>. Dans son poème, il semble que Grégoire cherche aussi à souligner le caractère divin du mode de vie de l'oiseau, en choisissant des adjectifs poétiques profanes qui correspondent aux représentations traditionnelles de la vie des dieux. Quand Grégoire dit qu'il veut une vie « exempte de chagrin » (*νηπενθή*), il emploie un adjectif épique qui qualifie une drogue versée par Hélène pour calmer la douleur de façon magique ou qui sert d'épithète à Apollon qui dissipe le chagrin<sup>747</sup>. Pareillement, Grégoire dit que cette vie est « exempte de soucis » (*ἀκηδής*), reprenant une épithète qui qualifie Zeus dans la *Théogonie*<sup>748</sup>. La formule *θήρεσσιν ὀμέστιος*, « partageant la demeure des bêtes sauvages », est plus originale : elle constitue presque un oxymore, puisque Grégoire associe un terme connoté péjorativement (les bêtes sauvages) à un adjectif qui, habituellement, a pour complément les dieux, comme dans la formule d'Empédocle rapporté par Clément d'Alexandrie : *ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὀμέστιοι*, « partageant la demeure des autres immortels »<sup>749</sup>.

L'image de l'oiseau ne permet pas seulement d'illustrer l'accession du poète à la vie et à la connaissance divines, mais aussi sa prise de parole, la voix de l'oiseau étant souvent

<sup>745</sup> Platon, *Axiochos* 370 d (trad. J. Souilhé, p. 146-147).

<sup>746</sup> Ps 54, 7.

<sup>747</sup> *Odyssée* IV, v. 221. *Anthologie Palatine* IX, 525, v. 14.

<sup>748</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 489.

<sup>749</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromate* V, XIV, 122, 3 (trad. P. Voulet, *SC* 278, p. 222-223).

comparée à celle du poète<sup>750</sup>. Grégoire reprend ce symbolisme quand il écrit :

Ἦ τινος ἠερίης σκοπιῆς καθύπερθεν ἀερθείς,  
βρονταῖον πάντεσσιν ἐπιχθονίοισιν αὖσω·

« Ou bien, m'élevant au-dessus de quelque observatoire aérien, je crierai, tel le tonnerre, à tous les habitants de la terre » (v. 8-9)<sup>751</sup>. Si cette image est associée à la symbolique de l'oiseau, avec la référence à l'élévation, l'animal n'est pas explicitement mentionné. En revanche, Grégoire évoque un lieu intéressant : l'observatoire (σκοπιά), terme qui rappelle à la fois les représentations chrétiennes du prophète et celles, profanes, du poète. Le terme σκοπιά désigne en effet le lieu d'où le poète Chiron livre ses enseignements, comme en attestent ces vers où Pélée dit à ses compagnons : « Voyez le mamelon de cet observatoire (σκοπιῆς) qui fait saillie (...). C'est là que Chiron (...) en pinçant de ses mains la cithare de Phoibos ou la phorminx sonore d'Hermès, habile à faire résonner les écailles des tortues, révèle ses enseignements à tous les gens alentours »<sup>752</sup>. Le même terme est employé par Basile : « Quel observatoire (σκοπιά) est suffisamment au-dessus de toute la terre pour que tout le peuple le voit de loin, et que tout l'univers l'embrasse du regard ? Quel héraut a une voix suffisamment forte pour proclamer de manière compréhensible à de si nombreux auditeurs ? (...) Celui qui réunit et appelle tout le monde par le biais d'un héraut, c'est le Paraclet, l'Esprit de Vérité, qui rassemble par les prophètes et les apôtres, ceux qui seront sauvés »<sup>753</sup>. Grégoire reprend plusieurs éléments de ces deux descriptions, en employant d'autres formulations, poétiques. Il souhaite lui aussi s'adresser à la multitude, disant qu'il veut parler « à tous les habitants de la terre » (πάντεσσιν ἐπιχθονίοισιν), selon une formule attestée chez Théocrite<sup>754</sup>. Dans la formule βρονταῖον αὖσω, « tel le tonnerre, je crierai », Grégoire reprend à la fois l'idée qu'il s'agit d'une parole mélodieuse, comme c'est le cas de l'enseignement de Chiron, et que cette parole est puissante, comme dans la description de Basile. Le verbe αὖδῶ est en effet polysémique : il

---

<sup>750</sup> L'hirondelle (χελιδών) apparaît souvent pour évoquer la beauté du chant. Voir *Odyssée* XXI, v. 411. Pour des exemples dans la poésie lyrique voir R. Nünlist, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, op. cit., p. 39 s.

<sup>751</sup> Les deux vers étudiés se retrouvent presque textuellement dans le poème II, 2, 7, v. 86-87.

<sup>752</sup> *Argonautiques orphiques*, v. 377-378, v. 382-385 (trad. F. Vian, p. 101).

<sup>753</sup> Basile de Césarée, *Homélie sur le Psaume 48* (PG 29, 432 D –433 A).

<sup>754</sup> Voir Théocrite, *Idylle* 17, v. 125 où la formule apparaît dans un autre contexte.



désigne une parole proclamée avec force dans l'épopée homérique, mais aussi l'annonce faite par un devin, ou le chant de célébration du poète<sup>755</sup>. La référence au tonnerre fait songer aux attributs traditionnels de Zeus mais aussi à la voix de Dieu, puisqu'il est dit dans l'Ancien Testament que « le Seigneur a tonné du haut du ciel » (ἐβρόντησεν ἐξ οὐρανοῦ κύριος)<sup>756</sup>.

En développant l'image de l'oiseau dans ces quelques vers, il apparaît que Grégoire utilise de nombreuses résonances symboliques et joue sur les multiples correspondances possibles avec la littérature profane, biblique et chrétienne. Grégoire parvient ainsi à superposer de manière habile deux fonctions, celle de poète et celle de prophète, et fait de l'oiseau le porte-parole de Dieu.

Une autre image, très réussie sur le plan visuel, témoigne de ce même travail de fusion de plusieurs éléments. Dans un poème personnel, Grégoire décrit son vol au-dessus de la terre en disant qu'il pensait : πάντων δ' ὑπερ αἰθέρα τέμνειν / χρυσεΐαις πτερύγεσσι, « fendre l'air au-dessus de tous, avec des ailes d'or »<sup>757</sup>. La belle image des ailes d'or est attestée dans la poésie profane et désigne souvent des divinités. Il est question du « premier élément générateur », qui vogue dans les airs et « se soutient sur des ailes d'or » (χρυσέαισιν ἀγαλλόμενον πτερύγεσσι)<sup>758</sup>, ou de la déesse Pitié qui porte « sur la terre son aile d'or » (κατὰ γᾶν / χρυσεῖαν πτέρυγα)<sup>759</sup>. Le motif s'applique aussi au poète Orphée, qui dit dans les *Argonautiques orphiques* :

Αὐτὰρ ἐμοὶ μολπῆς γέρας ὤπασε δῖος Ἴησων  
ἐμβάδα χρυσεΐησι τιταινομένην πτερύγεσσι.

« Quant à moi, pour prix de mon chant, le divin Jason me fit présent d'un cothurne aux ailes d'or déployées »<sup>760</sup>. L'image est déjà christianisée par Clément d'Alexandrie, qui cite un fragment d'une tragédie perdue d'Euripide selon lequel : χρύσειαι δὴ μοι πτέρυγες περὶ νώτῳ / καὶ τὰ Σειρήνων πτερόεντα πέδιλα / ἀρμόζεται, βάσομαί τ' ἐς αἰθέρα πουλὺν / ἀερθεὶς Ζηνὶ προσμίξων, « des ailes d'or entourent mon dos, je suis chaussé des sandales ailées des Sirènes, et j'irai, soulevé dans

<sup>755</sup> Sophocle, *Œdipe Roi*, v. 392 ; Pindare, *Olympiques* 1, 7.

<sup>756</sup> Ps 17, 14.

<sup>757</sup> II, 1, 19, v. 44-45.

<sup>758</sup> *Hymnes orphiques* 6, 2.

<sup>759</sup> Euripide, *Bacchantes*, v. 372.

<sup>760</sup> *Argonautiques orphiques*, v. 592-593 (trad. F. Vian, p. 116).

l'immense éther, pour lier société avec Zeus ». Clément commente cette image en langage chrétien en disant : ἐγὼ δὲ ἂν εὐξαίμην τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ πτερωσαί με εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ τὴν ἐμήν, « et moi, je prierai l'esprit du Christ de m'élever sur ses ailes vers ma Jérusalem »<sup>761</sup>. A la différence de Clément d'Alexandrie, Grégoire choisit toutefois de garder la référence à l'or, qui fait toute la beauté de l'image.

La reprise de l'image de l'oiseau permet à Grégoire d'en proposer une interprétation originale : Grégoire fait en effet du poète-oiseau le guide des autres hommes, appelés eux aussi à s'envoler, quand il écrit :

Ἐγὼ πτερόν καθαίρω,  
 ἐγὼ λόγοις ἐπαίρω,  
 ὡς εὐπτερόν τιν' ὄρνιν  
 ἐς αἰθέρα προπέμψω.

« C'est moi qui purifie l'aile, c'est moi qui élève par mes paroles ; comme un oiseau aux belles ailes, je te ferai cortège vers l'éther »<sup>762</sup>. L'expression εὐπτερόν ὄρνιν, « un oiseau aux belles ailes », sans doute inspirée par Sophocle<sup>763</sup>, est employée par Grégoire pour désigner non plus le poète lui-même, mais le lecteur, appelé lui aussi à prendre son vol, à la suite du poète. Grégoire accorde en effet à sa propre parole le pouvoir d'élever les autres hommes, de leur donner des ailes. Il reprend ainsi à son compte une idée appliquée habituellement chez les Pères à la parole divine, comme quand Athanase dit que : Πτεροποιούσι (...) αἱ θεῖαι Γραφαὶ τοὺς πιστοὺς τῷ πόθῳ τῶν οὐρανίων, « Les Ecritures divines donnent des ailes aux croyants par le désir des cieux »<sup>764</sup>. La principale originalité dans la reformulation de ce motif vient de son inscription dans le contexte poétique : celui qui donne des ailes, ce n'est pas seulement un homme de Dieu, mais un poète, qui est en quelque sorte chargé de donner le désir des cieux par sa poésie. Grégoire insiste sur le rôle de guide du poète-oiseau, avec l'emploi de trois formes verbales à la première personne du singulier, placées à la fin de trois des quatre vers cités. Ces trois verbes reprennent les deux étapes habituelles de

<sup>761</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromate* IV, 26, 172 (trad. C. Mondésert, SC 463, p. 342-345).

<sup>762</sup> II, 1, 88, v. 72-75.

<sup>763</sup> La même expression est attestée chez Sophocle, *Œdipe Roi*, v. 175.

<sup>764</sup> Athanase d'Alexandrie, *Fragmenta in Cantica, Appendix*, Admonitio 1 (PG 27, 1349 C).

l'accès au divin, la purification et l'élévation. L'emploi à l'actif de la forme *ἐπαίρω* est original. On trouve en effet ce verbe dans la poésie profane, mais au moyen, quand Théognis écrit : *Ἦδη καὶ πτερύγεσσιν ἐπαίρομαι*, « Et maintenant je m'élève sur mes ailes »<sup>765</sup>. Grégoire emploie ce verbe à l'actif et de manière transitive, mettant en valeur le caractère dynamique de sa parole poétique, qui n'est plus seulement tournée sur elle-même, mais élève aussi les lecteurs. Le verbe *προπέμπω* rappelle enfin les descriptions des cortèges angéliques, puisqu'il désigne, chez Origène, les anges qui assistent à la montée du Christ vers son Père en « formant un cortège » (*προπέμποντες*)<sup>766</sup>.

En définitive, l'étude du thème de l'inspiration se révèle difficile dans la mesure où les correspondances avec la poésie profane et la littérature biblique se superposent et rendent délicate l'identification des sources. Cette difficulté est sans doute le résultat de choix d'écriture délibérés : Grégoire privilégie visiblement les motifs communs aux deux traditions, par exemple avec la mention de l'observatoire ou l'image de l'oiseau. En outre, il semble procéder par superposition, en accumulant des termes et des images, qui sont fortement connotés. Les formules conservent malgré tout une grande cohérence par l'emploi du « je » poétique, dont l'originalité et le statut marginal sont nettement affirmés.

Les formules étudiées constituent assez rarement des invocations au sens strict du terme, c'est-à-dire des formules dans lesquelles le poète s'adresse à la divinité à l'impératif, pour lui demander de l'aider<sup>767</sup>. Grégoire exprime plutôt sa certitude d'être inspiré, en présentant le processus comme déjà accompli ou comme assuré. Ce type de formule nous semble, non pas atténuer l'importance de l'inspiration divine, mais la placer en amont de la prise de parole du poète, dont l'identité est ainsi mise en valeur. L'image du poète oiseau qui guide les lecteurs nous paraît être un bon exemple de la logique développée par Grégoire, puisqu'elle constitue une représentation particulièrement originale et valorisante du rôle du poète.

---

<sup>765</sup> Théognis, *Elégies* I, v. 1097. Traduction modifiée.

<sup>766</sup> Origène, *Commentaire sur saint Jean* VI, 288.

<sup>767</sup> La seule invocation au sens strict est celle du vers 21 du poème I, 1, 1.

#### IV. Le poète esthète

Au cours de notre travail, la référence à la beauté est apparue à plusieurs reprises. Dans le poème II, 1, 34, la beauté désigne le contenu de la poésie lyrique, et elle est vivement rejetée par le poète Grégoire qui déclare : οὐδὲ μέλπω (...) κάλλος ἐφήβων, « je ne chante pas non plus la beauté des éphèbes » (II, 1, 34, v. 75). La beauté apparaît pareillement suspecte quand elle désigne les poésies profanes : elle est alors accusée d'être artificielle, trompeuse, séductrice, et elle est associée au maquillage de la prostituée<sup>768</sup>. Pourtant, quand il s'agit des poèmes bibliques, la beauté n'est pas condamnée puisque Grégoire considère que les livres poétiques des Ecritures font « de l'agrément le véhicule du beau » (τὸ τερπνὸν (...) τοῦ καλοῦ / ὄχημα, II, 1, 39, v. 86), et la beauté apparaît alors comme un élément efficace du processus pédagogique. Considérant que le jeune lecteur « se met en quête de beauté » (πρὸς τὸ καλὸν συλωμένῳ, II, 1, 39, v. 46), Grégoire estime que son œuvre poétique répond à cette exigence formelle. L'ambivalence de la notion de beauté apparaît toutefois dans le besoin qu'éprouve Grégoire d'ajouter dans cette même pièce : « pour nous, la beauté réside dans la contemplation » (τὸ κάλλος ἡμῶν ἐν θεωρίᾳ, II, 1, 39, v. 51).

La référence à la beauté formelle semble problématique, et l'on peut se demander quelle place Grégoire lui accorde dans sa conception de sa poésie. Se présente-t-il comme un poète qui ne soucie pas de faire œuvre belle ou accorde-t-il au contraire de l'importance à la réussite formelle de son œuvre poétique ? Dans deux poèmes dont nous étudierons des extraits, il apparaît que Grégoire se livre à une réflexion sur la dimension esthétique de la parole poétique et définit ainsi une nouvelle conception de la beauté<sup>769</sup>. Cette justification sur le plan théorique se traduit dans les poèmes par une mise en scène de la parole poétique, désignée comme un bel objet précieux.

---

<sup>768</sup> Voir le chapitre sur la critique de la poésie profane.

<sup>769</sup> Sur la question de la place de l'esthétique dans la littérature patristique grecque, on peut lire l'article de M. Alexandre, « Les écrits patristiques grecs comme corpus littéraire », in *Les Pères de l'Eglise au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1997, p. 163-187.

## A) Une nouvelle conception de la beauté

Dans deux passages des poèmes II, 1, 12 (Annexe 1, texte 24) et II, 2, 7 (Annexe 1, texte 25), Grégoire s'interroge sur la place de la beauté dans les discours et définit sa propre esthétique poétique. Le propos de Grégoire porte essentiellement sur la parole théologique, et sur le rapport entre la forme et le sens. Grégoire reprend une notion rhétorique traditionnelle selon laquelle la parole est dualité. Il expose cette conception en ces termes :

(...) διττὸς ἡμῖν πᾶς λόγος,  
λέξεις τε, καὶ νοῦς· αἱ μὲν οἷον ἔκτοθεν  
ἔσθημα, ὁ δ' ἔνδον σῶμα ἡμφιεσμένον.  
270 Καὶ τοῖς μὲν ἄμφω καλά, τοῖς δὲ θάτερον,  
ἢ αἰσχροὺν αὖθις, ὡς μάθησις ἢ φύσις<sup>770</sup>.

« Tout discours est pour nous double : les expressions et le sens. Les uns sont comme un vêtement extérieur, dont est vêtu le corps intérieur. Et pour les uns, les deux sont beaux, tandis que chez les autres c'est l'un des deux ; ou à l'inverse, les deux sont honteux, selon la culture ou le naturel »<sup>771</sup>. L'expression employée par Grégoire, διττὸς ἡμῖν πᾶς λόγος, « Tout discours est pour nous double » (v. 367), correspond à la distinction traditionnelle entre « le discours intérieur » (λόγος προφορικός) et « le discours proféré » (λόγος ἐνδιάθετος)<sup>772</sup>. Cette idée est banale, puisque comme le dit Plutarque : τὸ δὲ λέγειν ὅτι δύο λόγοι εἰσὶν, ὁ μὲν ἐνδιάθετος (...) ὁ δ' ἐν προφορᾷ (...), ἔωλόν ἐστι καὶ ὑποπιπτέτω, « déclarer qu'il existe deux discours, le discours intérieur (...) et l'autre, le discours proféré, (...) c'est un lieu commun éventé »<sup>773</sup>. On retrouve cette distinction à l'époque de Grégoire, quand Julien explique

---

<sup>770</sup> La formulation est ambiguë : nous reprenons pour ce vers la traduction de B. Meier qui nous semble la plus claire.

<sup>771</sup> II, 1, 12, v. 267-271. Le vers 271 ne nous paraît pas très clair, et nous reprenons la traduction qu'en donne B. Meier.

<sup>772</sup> On trouve dans un ouvrage de rhétorique cette définition : 'Ο δὲ καθ' ἡμᾶς λόγος διττός ἐστιν, ὃ τε ἐνδιάθετος, καθ' ὃν βουλευόμεθα, καὶ ὁ προφορικός, καθ' ὃν φθεγγόμεθα, « pour nous, le discours est double, celui qui est intérieur, d'après lequel nous délibérons, et celui qui est extérieur, d'après lequel nous prononçons des sons » (*Rhetorica anonyma, Expositio artis rhetoricae*, 3, 733, 33, éd. C. Walz, *Rhetores Graeci*, t. 3).

<sup>773</sup> Plutarque, *Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands* 2, 777 B (trad. M. Cuvigny, *Œuvres morales*, t. XI, 1, p. 19).

que « tout discours que l'on prononce repose à la fois sur l'expression et la pensée » (πᾶς λόγος ὁ προφερόμενος ἔκ τε λέξεως καὶ διανοίας σύγκειται)<sup>774</sup>. Grégoire évoque cette dualité à travers une série d'oppositions : il oppose d'abord « les expressions » (λέξεις) et « le sens » (νοῦς, v. 268). Il utilise aussi la métaphore de l'habillement et l'opposition intérieur-extérieur avec les formules ἔκτοθεν ἔσθημα, « le vêtement extérieur » et ἔνδον σῶμα ἡμφιεσμένον, « le corps intérieur vêtu » (v. 268-269). Grégoire réfléchit à la présence de la beauté et de la laideur dans ces parties du discours et propose trois variantes. La seconde variante est intéressante, car elle reprend le motif déjà rencontré du décalage entre l'intérieur et l'extérieur. Elle s'applique sans doute à la poésie profane, puisque Grégoire fait référence à ce qui est αἰσχρόν, terme déjà rencontré dans notre étude de la condamnation de la poésie. Grégoire formule en outre cette idée de manière plus précise quand il écrit :

Ταῦτα μὲν ἔστιν ἄεισμα κενόν, καὶ θεσμὸς ἀοιδῆς  
 τερπνῆς, μιγνυμένου μέτρου σὺν παίστορι μύθῳ,  
 αὐτοῖς δ' αὖ νόος ἐστὶν ὑφειμένος εἶδει μάχλῳ  
 135 σεμνότερος, πινυτοῖσιν ὀρώμενος, ἀμφιπρόσωπος,  
 Ἑρμαῖς δίγλυφος, οἷα πρόσω τὸ μὲν, ἄλλο δ' ὄπισθεν.

« Les uns sont des chants vides et ont pour règle le charme du chant, le mètre se mêlant à un récit amusant, alors que pour les autres, le sens est plus sérieux, caché sous une apparence impudique, un sens perçu par les savants, muni d'un double visage, Hermès doublement ciselé, l'un devant et l'autre derrière »<sup>775</sup>. On retrouve dans ces vers l'idée de Grégoire selon laquelle seul un des deux éléments constitutifs des discours est beau : Grégoire évoque des chants qui sont beaux extérieurement, mais vides intérieurement, et des chants imprudiques extérieurement, mais beaux intérieurement. Ce cas de figure, illustré par la formule « sens plus sérieux, caché » (νόος ὑφειμένος σεμνότερος, v. 134-135), renvoie à la pratique de l'interprétation de type allégorique ou symbolique. Ayant perçu et condamné l'indécence de certains poèmes à contenu religieux, les philosophes profanes ont en effet établi des interprétations tantôt physiques, tantôt morales qui les rendaient acceptables. Selon A.-J. Festugière, « Rien n'était plus

<sup>774</sup> L'empereur Julien, *Contre Héracléios* 13, 218 a (trad. G. Rochefort, p. 61).

<sup>775</sup> II, 2, 7, v. 132-136.

habituel, au IV<sup>e</sup> siècle, que cette exégèse symbolique d'Homère » et les épisodes scabreux comme les amours d'Arès et d'Aphrodite, auxquels nous avons vu que Grégoire fait allusion pour les condamner, ont « donné lieu à bien des commentaires allégoriques »<sup>776</sup>. Grégoire considère que le sens premier est pour le plus grand nombre, tandis que le sens allégorique est « perçu par les savants » (πινυτοῖσιν ὀρώμενος). Il reprend ici la distinction entre deux niveaux de lecture, que l'on trouve chez Julien quand il écrit que : « chaque fois que les mythes relatifs aux vérités divines présentent une invraisemblance de pensée, ils (les philosophes) nous crient sur-le-champ, pour ainsi dire, et nous attestent qu'il ne faut pas les croire simplement (ἀπλῶς), mais examiner et explorer le sens caché (τὸ λεληθὸς) »<sup>777</sup>. Grégoire ne formule pas explicitement le rejet de l'interprétation allégorique profane<sup>778</sup> : il emploie toutefois des expressions péjoratives, comme « caché sous une apparence indécente » (ὑφειμένος εἶδει μάχλω), qui rappelle l'image de la poésie comme prostituée. La condamnation apparaît aussi dans l'insistance de Grégoire à souligner la dualité des poèmes profanes. Il évoque ainsi un sens qui a un « double visage » (ἀμφιπρόσωπος), employant une épithète d'Hécate, qui traduit chez Plutarque le *bifrons* du Janus latin<sup>779</sup>, et qui est employé par Proclus pour parler d'une déesse qui regarde à la fois le monde sensible et intelligible<sup>780</sup>. Grégoire parle aussi d'un « Hermès doublement ciselé » (Ἑρμᾶς δίγλυφος), formule qui désigne sans doute une statue à deux visages<sup>781</sup> et rappelle les métaphores qui nous sont déjà apparues péjoratives : l'adjectif δίγλυφος, étant formé sur le verbe γλύφω, qui signifie « tailler, sculpter », renvoie en effet à l'art de la statuaire, comme en atteste le passage où Grégoire de Nysse évoque « des formes doublement ciselées dans certaines statues » (ἐν τοῖς πλάσμασι τὰς δίγλυφους

<sup>776</sup> A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, op. cit., p. 226.

<sup>777</sup> L'empereur Julien, *Contre Héracléios* 17, 222 c (trad. G. Rochefort, p. 68).

<sup>778</sup> Comme le montre J. Pépin, la conception de l'allégorie païenne est violemment attaquée par les chrétiens. Il consacre un chapitre aux attaques de Grégoire contre cette tradition, dans *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1978, p. 470-474.

<sup>779</sup> Plutarque, *Vie de Numa* 19, 11.

<sup>780</sup> Sur ce terme, voir E. des Places, *Oracles chaldaïques*, n. Fr. 189, p. 148. Pour l'emploi de cet adjectif chez Proclus, voir A.-J. Festugière, Proclus, *Commentaire sur le Timée* III, n. 1, p. 170.

<sup>781</sup> Sur la découverte de ce genre de statues, voir A. Körte, « Homer und Menander », *Hermes* 71, 1938, p. 221-222.

μορφάς)<sup>782</sup>.

La première variante proposée par Grégoire est que « chez les uns, l'un et l'autre sont beaux » (τοῖς μὲν ἄμφω καλὰ). Cette formule désigne sans doute les Ecritures, puisque Grégoire écrit aussi à leur propos :

Ἦστι καὶ ἡμετέροισι διπλοῦς λόγος, ἔνδοθι σεπτοῦ  
πνεύματος, ὃς δ' ἄρ' ὑπερθε, χαράγματος ἡγαθέοιο  
140 ἄμφω, ὁ μὲν παύροισιν, ὁ δὲ πλεόνεσσι θεητός.  
Οἶομαι, ὡς κεν ἔχωσι σοφοὶ πλέον, ἢ λαβόντες  
μόχθῳ κατίσχωσι. Τὸ δ' οὐ σχετόν, ὅτι τάχιστον.

« Il y a aussi chez nous un discours double, à l'intérieur, celui de l'Esprit auguste ; et celui qui est au-dessus, tous deux possédant l'empreinte divine, l'un qui est perçu par un petit nombre et l'autre par la majorité. Je pense que cela est fait pour que les sages aient un avantage, ou pour qu'ils retiennent ce qu'ils ont saisi avec peine : on ne retient pas ce qui a été appris très vite »<sup>783</sup>. Cette conception des Ecritures rappelle en plusieurs points celle des Pères, en particulier celle d'Origène. Grégoire distingue en effet le sens perçu par « le petit nombre » (παύροισιν) et celui perçu par « la majorité » (πλεόνεσσι, v. 140), reprenant l'idée d'Origène selon laquelle la première signification des Ecritures est destinée au « grand nombre » (τὰ πλήθη)<sup>784</sup>, tandis que certains « peuvent fournir le travail nécessaire pour découvrir tous ces mystères » (δυναμένους τὸν κάματον ἐνεγκεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰ τηλικαῦτα εὑρεῖν)<sup>785</sup>. Grégoire simplifie toutefois cette réflexion en éludant ce qu'Origène appelle les impossibilités (ἀδύνατα) liées à la lettre du texte, qu'il faut dépasser par un sens plus élevé<sup>786</sup>. Grégoire suggère plutôt que tous les passages bibliques sont divins, dans leur apparence comme dans leur sens spirituel<sup>787</sup>, et reprend l'idée d'Origène selon laquelle « la couche superficielle des textes, œuvre du même Esprit qui met aussi dans les textes les vérités profondes, est

---

<sup>782</sup> Grégoire de Nysse, *De officio hominis* 18 (PG 44, 192 C).

<sup>783</sup> II, 2, 7, v. 138-142.

<sup>784</sup> Origène, *Traité des Principes* IV, 2, 6 (13).

<sup>785</sup> Origène, *Traité des Principes* IV, 2, 8 (15), (trad. H. Crouzel, M. Simonetti, SC 268, p. 332-333).

<sup>786</sup> Origène, *Traité des Principes* IV, 3, 1-4 (17). Pour Origène, « certaines Ecritures n'ont pas du tout de sens corporel » (IV, 2, 5).

<sup>787</sup> Pour Origène, la littérature est tout de même plus fréquente. Voir sur cette question, M. Harl, *Philocalie*, SC 302, p. 99.



dans un rapport de « parenté » avec ces mystères cachés »<sup>788</sup>. Le propos d'Origène concerne surtout le lien entre le sens premier, le sens historique, et le sens spirituel. Grégoire est plus vague, ce qui lui permet d'adapter la réflexion à ses préoccupations esthétiques. Il n'évoque que deux sens, celui qui est à l'intérieur et celui qui est au-dessus (ἐνδοθι-ὑπερθε, v. 138-139) : cette distinction spatiale évoque plus la superposition de deux éléments qu'une opposition entre deux significations. L'image de « l'empreinte divine » (χαράγματος ἡγαθέοιο) permet pareillement de replacer la réflexion dans le domaine esthétique, puisque le terme χάραγμα désigne une trace et peut renvoyer à la forme. Grégoire suggère par cette image que la lettre comme le sens sont dans un rapport de parenté et, s'il ne dit pas explicitement que la forme est belle, il le laisse penser, en se référant au caractère divin, et donc beau, de cette empreinte. La constatation de la parenté entre la forme et le sens des Ecritures conduit Grégoire à définir sa propre poésie dans des termes proches : selon un procédé que nous avons déjà rencontré, les Ecritures semblent constituer, au moins implicitement, un modèle pour la poésie de Grégoire. Il écrit en effet :

Ἄλλ' ἔμπης μύθοισιν ἐμοῖς καὶ σῶμα φαεινόν,  
 ψυχὴν ἀμφὶς ἔχον θεοειδέα διπλόον εἶμα,  
 πορφύρεον, μαλακοῖο διεκφανές ἀργυφέοιο,  
 αἴσχος δ' οὐδὲν ἔπεστιν, ὃ μοι Θεὸν ἀμφικαλύπτει.

« De toute façon, pour mes paroles, même le corps est brillant, portant un double manteau autour de l'âme divine, fait de pourpre, se révélant à travers une douce blancheur, et aucune honte n'est au-dessus, qui enveloppe pour moi Dieu » (II, 2, 7, v. 144-147).

La correspondance entre les Ecritures et sa propre poésie apparaît quand Grégoire parle de « l'âme divine » (ψυχὴν θεοειδέα), formule qui rappelle la référence à « l'empreinte divine » (χαράγματος ἡγαθέοιο, v. 139), employée à propos des Ecritures. Grégoire applique ici à ses propres vers des métaphores habituellement employées par les Pères pour parler des Ecritures. Origène parle en effet du « vêtement

---

<sup>788</sup> Nous citons le commentaire que fait M. Harl d'un passage un peu difficile (*Philocalie* I, 30), *Philocalie*, SC 302, p. 88.

des sens spirituels » (τὸ ἔνδυμα τῶν πνευματικῶν)<sup>789</sup>, et affirme que : τὰ ἱμάτια τοῦ λόγου αἱ λέξεις εἰσὶ τῆς γραφῆς· ἔνδυμα τῶν θείων νοημάτων τὰ ῥήματά ἐστι ταῦτα, « les habits du Verbe sont les mots de l'Écriture : le vêtement des pensées divines, ce sont ces paroles-là »<sup>790</sup>. Grégoire insiste, pour sa part, sur la beauté formelle de ses paroles, qu'il décrit avec insistance. L'adjectif épique θεοειδής indique l'importance accordée à la forme et au visible, puisqu'il signifie littéralement, « semblable à dieu » et renvoie donc à l'apparence. Grégoire utilise deux autres images : celle du « corps brillant » (σῶμα φαεινόν) et celle du « double manteau » (διπλόον εἶμα)<sup>791</sup>, précisant que cette forme belle n'est pas synonyme d'impudicité, avec l'expression « aucune honte n'est au-dessus » (αἴσχος δ' οὐδὲν ἔπεστιν, v. 146). Avec cette image, Grégoire applique la notion de beauté non seulement à la forme, mais surtout au contenu, corps qui brille encore plus, grâce au manteau qui le recouvre. Cette insistance sur la beauté extérieure et formelle nous semble une originalité de Grégoire. L'idée que le sens et la forme du texte sont tous deux beaux n'est pas entièrement nouvelle<sup>792</sup>, mais en affirmant sa volonté de donner une allure belle à sa poésie, Grégoire se démarque de plusieurs Pères. Ainsi, Origène se montre assez méfiant vis-à-vis de la beauté formelle, comme en témoigne ce commentaire : Ἴσως γὰρ εἰ κάλλος καὶ περιβολὴν φράσεως ὡς τὰ παρ' Ἑλλησι θαυμαζόμενα εἶχεν ἡ γραφή, ὑπενόησεν ἂν τις οὐ τὴν ἀλήθειαν κεκρατηκέναι τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκολουθίαν καὶ τὸ τῆς φράσεως κάλλος ἐψυχαγωγηκέναι τοὺς ἀκροωμένους, καὶ ἠπατηκὸς αὐτοὺς προσειληφέναι, « Il est possible que, si l'Écriture avait la même beauté extérieure et les mêmes ornements du langage que les œuvres admirées par les Grecs,

<sup>789</sup> Origène, *Traité des Principes* IV, 2, 8, 260 (trad. H. Crouzel, M. Simonetti, SC 268, p. 334-335).

<sup>790</sup> Origène, *Philocalie* 15, 19 (trad. M. Harl, SC 302, p. 436-437).

<sup>791</sup> Nous avons trouvé une autre occurrence de cette expression dans l'*Anthologie Palatine*, pour désigner le manteau d'étoffe grossière que les pauvres et les philosophes visant à la simplicité jetaient sur leurs épaules, plié en double (*Anthologie Palatine* VII, 66, 1 et 68). Peut-être faut-il y voir un jeu de mots de Grégoire.

<sup>792</sup> Philon d'Alexandrie constate par exemple que dans les hymnes des Thérapeutes : πάγκαλα μὲν τὰ νοήματα, πάγκαλοι δὲ αἱ λέξεις, « les pensées sont de toute beauté, les paroles sont de toute beauté », *De vita contemplativa* 88, 5 (trad. F. Daumas, P. Miquel, p. 144-145). Il parle aussi de « la beauté extraordinaire des idées » (ἐξαισία κάλλη νοημάτων), *De vita contemplativa* 78, 6-7 (trad. F. Daumas, P. Miquel, p. 138-139).

on supposerait que ce n'est pas la vérité qui a subjugué les hommes, mais que c'est l'apparente cohérence du raisonnement et la beauté de l'expression qui ont séduit les auditeurs et les ont gagné en les trompant »<sup>793</sup>. Pour Origène, la beauté demeure suspecte et s'oppose à la vérité, de sorte qu'il fonde un idéal de style simple<sup>794</sup>, alors que Grégoire réhabilite la beauté qui peut être en accord avec le contenu. Le traitement de la métaphore du manteau montre que Grégoire se démarque aussi de Clément d'Alexandrie : l'Alexandrin considère que le fidèle qui a la connaissance de Dieu est rendu semblable à Dieu et il le décrit « sans vêtement brodé d'or ou robe tombant jusqu'aux pieds » (οὐ χρυσοφορῶν οὐδὲ ποδηροφορῶν)<sup>795</sup>, faisant l'apologie d'une beauté intérieure. Grégoire au contraire, insiste sur l'idée d'une beauté qui est aussi extérieure.

En accordant une telle importance à la beauté, Grégoire se rapproche davantage de l'idéal grec profane de perfection formelle. Cela apparaît de manière frappante avec la reprise du motif du manteau, qui apparaît dans un passage d'Homère dans lequel il est dit :

τὴν δ' εὔρ' ἐν μεγάρω· ἧ δὲ μέγαν ἰστὸν ὕφαινε  
δίπλακα πορφυρέην, πολέας δ' ἐνέπασσεν ἀέθλους  
Τρώων θ' ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων.

« (Iris) trouve Hélène en son palais en train de tisser une large pièce, double et de pourpre. Elle y trace les épreuves des Troyens dompteurs de cavales et des Achéens à cotte de bronze »<sup>796</sup>. L'expression de Grégoire διπλόον εἶμα πορφύρεον, « un deuxième manteau, fait de pourpre » est une transposition de la formule homérique ἰστὸν δίπλακα πορφυρέην, « une pièce double de pourpre », que la plupart des traducteurs traduisent par « un double manteau de pourpre ». En gardant la référence à la pourpre, Grégoire conserve l'idée d'une matière luxueuse, éclatante et riche, qui n'est pas tout à fait étrangère à l'esthétique chrétienne, puisque le manteau des évêques est aussi de couleur pourpre. Le tissu tissé par Hélène représente métaphoriquement le chant épique, puisque le sujet tissé est le même que celui du récit homérique et il

<sup>793</sup> Origène, *Commentaire sur saint Jean* IV, 2, 1 (trad. C. Blanc, SC 120 bis, p. 375).

<sup>794</sup> M. Alexandre, « Les écrits patristiques grecs comme corpus littéraire », *op. cit.*, p. 168.

<sup>795</sup> Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue* III, I, 1 (trad. C. Mondésert, C. Matray, SC 158, p. 12-13).

<sup>796</sup> *Iliade* III, v. 125-127. Traduction modifiée.

apparaît que Grégoire christianise une représentation profane de l'activité poétique. D'autres termes choisis par Grégoire, dans le passage étudié, renvoient aussi à l'univers épique et à sa conception de la beauté. L'adjectif épique ἀργύφρος, « éclatant de blancheur », qualifie chez Homère un manteau que porte une nymphe et dans la *Théogonie* la robe dont Athéna habille Pandore pour tromper les hommes<sup>797</sup>. Il montre que l'esthétique de Grégoire est liée non à la couleur, qu'il condamne dans le poème II, 1, 39, mais à la lumière, à la brillance. L'adjectif μαλακός, qui désignait de manière péjorative la poésie païenne, suggère ici la douceur de la matière poétique et rapproche là encore Grégoire des poètes lyriques, puisque l'adjectif est employé dans le portrait du poète Anacréon que fait Simonide quand il dit qu'il « a fait couler (ses vers) d'une bouche douce » (μαλακῶν ἔπνεεν ἐκ στομάτων)<sup>798</sup>.

L'idée que la forme belle constitue un écrin qui met en valeur le contenu apparaît encore quand Grégoire écrit :

Ἡμῖν δὲ τοῦ μὲν ἐκτὸς οὐ πολὺς λόγος,  
ὅπως ποθ' ἔξει, τοῦ δ' ἔσω λίαν πολὺς.  
Ἐν νῶ γὰρ ἐστὶν ἡμῖν ἡ σωτηρία,  
275 πλὴν ἐκλαλουμένῳ τε καὶ δηλουμένῳ.  
Πηγῆς τί κέρδος ἐστὶν ἐμπεφραγμένης ;  
Τί δ' ἠλιακῆς ἀκτῖνος, ἣν κρύπτει νέφος ;  
Τιοῦτόν ἐστι νοῦς σοφὸς σιγῶμενος,  
οἶον ῥόδου τὸ κάλλος, ὃ κάλυξ σκέπει  
280 οὐκ εὐπρεπῆς· τὸ τερπνὸν ἐκφαίνει δ', ὅταν  
αὔραις ῥαγεῖσα τὸν τόκον θεατρίσῃ.  
Εἰ δ' ἦν αἰεὶ τὸ κάλλος ἐσκεπασμένον,  
οὐδ' ἄν τις ἦρος ἦν χάρις τοῦ τιμίου.

« Mais pour nous, l'extérieur n'est pas très important, ni quel est son aspect, mais l'intérieur est très important. Car c'est dans le sens qu'est pour nous le salut, mais seulement dans un sens proféré et montré. Quel est le profit d'une source obstruée ?

<sup>797</sup> *Odyssée* V, v. 230 et Hésiode, *Théogonie*, v. 574.

<sup>798</sup> *Anthologie Palatine* VII, 24, v. 10 (trad. A.-M. Desrousseaux, A. Dain, P.-T. Camelot, E. des Places, p. 68).

Celui d'un rayon de soleil que cache un nuage ? Un sens sage, qui est tenu silencieux, ressemble à la beauté de la rose que couvre un calice qui n'a pas bel aspect. La rose montre son charme lorsque, éclatant sous les brises, elle met en scène son fruit. Si la beauté était toujours couverte, il n'y aurait au printemps nulle grâce de ce qui est précieux »<sup>799</sup>.

La formule initiale ἡμῶν δέ, « mais pour nous », permet à Grégoire d'opposer sa conception du discours à celles des écrivains profanes. Elle est toutefois ambiguë et peut désigner à la fois les Ecritures et la poésie de Grégoire, confusion que le poète cherche sans doute à entretenir. Plus nettement que dans les passages étudiés jusqu'à présent, Grégoire affirme ici la supériorité du contenu sur la forme, qui apparaît comme le résultat d'une préoccupation spécifiquement chrétienne pour le salut (v. 274), préoccupation que l'on retrouve en termes proches, quand Origène parle de l'Écriture<sup>800</sup>. Cette affirmation initiale est toutefois immédiatement suivie par l'idée que le contenu ne peut pas être perçu s'il n'est pas servi par la forme. Grégoire fait ici appel à un argument déjà rencontré dans le poème II, 1, 39, à propos de la poésie pédagogique, celui de l'utilité (κέρδος, v. 276). Grégoire utilise ensuite trois images pour illustrer cette idée : celle de la source scellée (v. 276), celle du soleil caché par un nuage (v. 277) et celle de la rose recouverte d'un calice (v. 278), et souligne, par le biais de ces images, la nécessité pour la forme de dévoiler le contenu. Comme avec l'image du corps brillant, la beauté est moins appliquée à la forme qu'au contenu. Cela apparaît nettement quand Grégoire évoque « la beauté de la rose » (ῥόδου τὸ κάλλος, v. 279), qui possède « un charme » (τὸ τερπνόν), et l'oppose au « calice qui n'a pas bel aspect » (κάλυξ οὐκ εὐπρεπής, v. 279-280). L'originalité de Grégoire est surtout de mettre en avant l'idée que cette beauté intérieure doit être servie par une beauté extérieure. Selon lui, le sens doit être « proféré et montré » (ἐκλαλουμένῳ τε, καὶ δηλουμένῳ, v. 275), comme la rose « montre son charme » (τὸ τερπνόν ἐκφαίνει) et « met en scène » (θεατρίσῃ, v. 281) son fruit. Là encore, il semble que Grégoire est surtout inspiré par la vision bucolique et lyrique de l'esthétique poétique, avec l'emploi

---

<sup>799</sup> II, 1, 12, v. 272-283.

<sup>800</sup> Selon Origène, « de même que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit, de même l'Écriture que Dieu a donnée dans sa providence pour le salut (σωτηρίαν) des hommes », *Traité des Principes* IV, 2, 4 (trad. H. Crouzel, M. Simonetti, SC 268, p. 312-313).

d'images comme la rose et la source, ou la référence explicite à la beauté (τὸ κάλλος), au printemps (ἤρος) et à la grâce (χάρις).

### B) Le poème comme bel objet

Cette réhabilitation de la beauté, considérée comme une beauté intérieure que donne à voir la beauté extérieure, permet à Grégoire d'utiliser un certain nombre d'images et de termes qui soulignent la perfection formelle de son œuvre poétique. Bien que les termes καλός ou κάλλος ne soient pas très fréquemment utilisés par Grégoire pour parler de ses œuvres, deux passages font exception. Dans une formule déjà partiellement étudiée, Grégoire écrit :

Μή μ' ἀπογυμνώσης σοῦ Πνεύματος, ἀλλ' ἔτι μᾶλλον  
χεῦε μένος καὶ θάρσος ἐνὶ στήθεσσι ἐμοῖσιν·  
ὄφρα σε καὶ κραδίη, καὶ χεῖλεσι καλὸν ἀείσω.

« Ne me dénude pas de ton Esprit, mais verse encore plus de courage et de confiance dans mon cœur, afin que je chante ta beauté dans mon cœur et sur mes lèvres »<sup>801</sup>. Dans cette invocation à l'Esprit, Grégoire se réfère de manière explicite à la beauté. Il christianise ainsi la tournure καλὸν ἀείσω, qui apparaît dans un vers de Sappho :

τάδε νῦν ἐταίραις  
ταῖς ἔμαις τέρποισα κάλως ἀείσω.

« Maintenant d'une belle voix, je vais chanter ces chansons pour ravir mes compagnes »<sup>802</sup>, ou encore dans ce vers fragmentaire d'Archiloque :

Διωνύσου ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος / οἶδα,

« je sais que je vais entonner le beau chant du seigneur Dionysos »<sup>803</sup>. A la manière d'un poète lyrique, Grégoire accorde à la beauté de son chant une importance capitale, et met cette beauté en relation avec la force qui l'inspire et qui est le sujet de sa proclamation.

Dans le second passage où Grégoire évoque la beauté de sa poésie, il écrit :

Βαῖον ἐμοῖσι λόγοισιν ὑποκλίνειας ἀκουήν,

---

<sup>801</sup> I, 1, 34, v. 21-23.

<sup>802</sup> Sappho I, 7 (éd. T. Reinach, p. 200).

<sup>803</sup> Archiloque, Fr. 120, 1 (éd. M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci*, t. 1).

ὦν κάλλος νόος ἐστίν, ἀνέκπλυτον, ἀστυφέλικτον,  
ὄμμασιν ἀγνοτάτοισι διαυγέα φῶτ' ἀμαρύσσω.

« Prête attention, un moment, à mes paroles dont la beauté, ineffaçable, inébranlable, est un sens qui fait briller la lumière resplendissante aux yeux très purs »<sup>804</sup>. Grégoire joue ici sur la double signification de la beauté : elle désigne l'intérieur, comme le montre le rapprochement des deux termes, dans la formule κάλλος νόος, mais aussi l'extérieur, puisqu'elle est du domaine du visible, étant perceptible par les yeux (ὄμμασιν). Cette beauté des paroles de Grégoire n'est pas humaine mais divine, comme l'indique l'emploi d'un certain nombre d'adjectifs épiques, habituellement utilisés pour désigner les divinités profanes. Grégoire emploie deux adjectifs formés d'un *alpha* privatif : l'adjectif ἀστυφέλικτον est un emprunt métrique à Callimaque selon qui « la divinité est inébranlable pour toujours » (θεὸς δ' αἰεὶ ἀστυφέλικτον)<sup>805</sup>. Cette beauté est associée à la luminosité, puisqu'elle est permet de faire voir « la lumière resplendissante » (διαυγέα φῶτα), formule dans laquelle Grégoire utilise un adjectif épique, employé par Apollonios de Rhodes pour parler de plumes ou d'astres<sup>806</sup>. Avec la forme verbale ἀμαρύσσω, « faisant briller », Grégoire reprend, à la même place dans le vers, un verbe employé dans les *Hymnes homériques* pour qualifier Hermès<sup>807</sup>, et par Quintus de Smyrne quand il évoque « le soleil et ses feux magnifiques faisant briller la terre » (Ἡέλιος θηητὸν ἐπὶ χθόνα πῦρ ἀμαρύσσω)<sup>808</sup>. Grégoire utilise aussi le langage métaphorique de l'art et de la peinture, quand il dit que la beauté de ses vers est « ineffaçable » (ἀνέκπλυτον). Il reprend ici un adjectif employé par Platon quand il fait dire à Critias qu'une histoire entendue dans l'enfance est inscrite dans sa mémoire « comme si elle était peinte à la cire, en caractères ineffaçables » (ὥστε οἶον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς)<sup>809</sup>. Le fait que Grégoire choisisse dans cet extrait des termes rares et recherchés montre bien le désir du poète de faire œuvre belle, de faire briller aux yeux des lecteurs la lumière divine.

---

<sup>804</sup> II, 2, 7, v. 27-32.

<sup>805</sup> Callimaque, *A Délos*, v. 26. Traduction modifiée.

<sup>806</sup> Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I, v. 221 et II, v. 1104.

<sup>807</sup> *Hymne homérique à Hermès*, v. 415.

<sup>808</sup> Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère* VIII, v. 29. Traduction modifiée.

<sup>809</sup> Platon, *Timée* 26 c (trad. A. Rivaud, p. 138).

Pareillement, dans le poème II, 1, 38, Grégoire accumule plusieurs images qui suggèrent la perfection formelle de son œuvre et écrit :

ῤεύσω μαργάρεον, βόρβορον ὠσάμενος,  
χρυσὸν ἀπὸ ψαμάθοιο, ῥόδον κραναῆς ἀπ' ἀκάνθης·  
λέξομ' ἀπ' ἀσταχύων σῖτον, ἀφείς καλάμην.

« Je ferai couler la perle, après avoir écarté la fange, l'or loin du sable, la rose loin de l'épine piquante. Je rassemblerai le blé loin des épis, en laissant la paille »<sup>810</sup>.

Grégoire compare ici son activité poétique à un travail artisanal, avec l'emploi de deux formes verbales qui renvoient à des activités manuelles : ῥεύσω et λέξομαι. Ce travail consiste à procéder à une sélection, ce dont témoigne la répétition de la préposition ἀπό, ainsi que les éléments choisis, dont la beauté n'est perceptible qu'une fois le travail de tri accompli. Pour illustrer le motif de la sélection, Grégoire recourt à des métaphores traditionnelles, comme en témoignent ces lignes de Clément d'Alexandrie, qui écrit : « c'est le propre d'un jardinier de saisir sans se faire mal la rose qui pousse au milieu des épines (ἐν ἀκάνθαις φυόμενον ῥόδον), et le propre de l'homme de métier de trouver la perle (μαργαρίτην) enfouie dans la chair de l'huître »<sup>811</sup>. La capacité à discerner le blé de la paille semble caractériser les auteurs inspirés, puisque l'auteur du prologue de la *Philocalie* écrit : « Les prédicateurs de ces doctrines, inspirées par Dieu, ont utilisé au cours de leur très sage enseignement le crible du discernement (τῆς διακριτικῆς δυνάμεως) qui leur a été accordé d'en haut, et ils ont séparé le bon grain de la paille (τοῦ ἀχύρου τὸν σῖτον ἀποκαθάραντες) »<sup>812</sup>. Ce type d'activité apparaît aussi dans la poésie profane, lorsque le poète est décrit comme celui qui cueille les fleurs<sup>813</sup>. Avec la forme verbale ῥεύσω, « je ferai couler », Grégoire reprend dans un sens positif l'image de la parole qui coule : s'il reproche à ses contemporains d'avoir

---

<sup>810</sup> II, 1, 38, v. 34-36.

<sup>811</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromate* II, 1, 3, 3. On trouve aussi le motif du tri pour le blé chez Grégoire de Nysse (*Sur la virginité* 21, 3, 7) et pour la rose chez Basile (*Aux jeunes gens* 4, l. 49-51).

<sup>812</sup> *Philocalie*, Prologue, l. 77-78 et 80-84 (M. Harl, N. de Lange, *SC* 302, p. 168-169). Présenter le travail du poète comme un travail de sélection rappelle en outre des passages homériques dans lesquels l'orateur explique qu'il ne peut pas tout raconter et qu'il va choisir un ou deux éléments particulièrement révélateurs.

<sup>813</sup> Ces images ne sont attestées que dans des passages fragmentaires. Pour les exemples, R. Nünlist, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, *op. cit.*, p. 212 s.



des paroles ῥέοντασ εὐκόλως, « qui s'écoulent avec facilité »<sup>814</sup>, il emploie ici le même verbe pour évoquer un versement maîtrisé, qui ne laisse passer que les plus beaux éléments.

En appliquant ces images à son travail poétique, Grégoire leur donne aussi une autre signification : il en fait des images illustrant la beauté de son œuvre, beauté qui peut être autant celle de la forme que celle du sens. Il applique à ses vers des images habituellement employées pour parler des Ecritures, selon un procédé que nous avons souvent rencontré<sup>815</sup>. Chez les Pères, la perle désigne la beauté intérieure des Ecritures, comme lorsqu'Origène évoque « la beauté des nombreuses perles de la loi » (τὸ κάλλος τῶν πολλῶν μαργαριτῶν νομικῶν)<sup>816</sup> ou quand Clément d'Alexandrie conseille aux femmes de s'orner « du Logos de Dieu, que l'Écriture appelle perle » (τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, ὃν μαγαρίτην ἢ γραφὴν κέκληκέν που)<sup>817</sup>. Alors que les deux auteurs chrétiens cités semblent évoquer une beauté intérieure, il est probable que Grégoire voit aussi dans l'image de la perle un symbole de la beauté formelle. L'image du blé illustre moins nettement cette perfection formelle, mais renvoie plutôt à la qualité de la parole prononcée et à son origine divine. Dans l'Ancien Testament, c'est la parole prophétique qui est comparée au blé, lorsque Jérémie oppose les vraies et les fausses prophéties, qui sont respectivement du froment (ὁ σῖτος) et de la paille (τὸ ἄχυρον)<sup>818</sup>. Dans la parabole du semeur, le grain de blé est la parole divine, qui tombe sur une terre plus ou moins fertile. Jean-Baptiste présente Jésus qui va nettoyer son aire et « recueillir son blé dans le grenier ; mais la balle, il la brûlera au feu qui ne s'éteint pas » (συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ)<sup>819</sup>.

Si les images choisies par Grégoire sont courantes chez les Pères, deux d'entre elles, la

---

<sup>814</sup> II, 1, 39, v. 2.

<sup>815</sup> Nous n'avons trouvé qu'un exemple de reprise de ces images par un auteur pour parler de sa propre œuvre. Il s'agit de Clément d'Alexandrie qui parle des « perles magnifiques » (μαργαρίτας τηλικούτους) de son propre discours qu'il cherche à rassembler et à présenter aux hommes, *Entretien avec Héraclide* 12, 10.

<sup>816</sup> Origène, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu* X, 9 (trad. R. Girod, SC 162, p. 172-173).

<sup>817</sup> Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* II, 12, 118, 5 (trad. C. Mondésert, SC 108, p. 224-225).

<sup>818</sup> Jr 23, 28.

<sup>819</sup> Mt 3, 12 ; Lc 3, 17.

rose et l'or, rappellent un autre univers symbolique : celui de la lyrique grecque<sup>820</sup>. Pour J. Taillardat, les métaphores selon lesquelles les poèmes sont des fleurs poussant dans un jardin que les Muses et le poète cueillent à la manière d'un jardinier, sont banales<sup>821</sup>. Dans la *Couronne de Méléagre*, les auteurs d'épigrammes sont assimilés à une fleur et le poète évoque les « roses de Sappho » (Σαπφοῦς ῥόδα), pour parler de ses vers<sup>822</sup>. Le poème est comparé à de l'or chez Pindare puisque, selon lui, « la Muse assemble l'or avec l'ivoire blanc » (Μοῖσά τοι / κολλᾷ χρυσὸν ἔν τε λευκὸν ἐλέφανθ' ἀμᾶ)<sup>823</sup>. Il voit dans les hymnes qu'il compose pour les athlètes des œuvres plus précieuses que l'or, affirmant : ὁ χρυσὸς ἐψόμενος / αὐγὰς ἔδειξεν ἀπάσας, ὕμνος δὲ τῶν ἀγαθῶν / ἐργμάτων βασιλεῦσιν ἰσοδαίμονα τεύχει φῶτα, « l'or qu'on passe au feu n'est plus que splendeur fulgurante mais l'hymne qui célèbre les grands exploits fait d'un simple mortel l'égal des Rois »<sup>824</sup>. En choisissant ces images, il apparaît donc que Grégoire joue sur un double niveau de correspondances et affirme clairement sa volonté de faire œuvre belle, tant sur le plan du sens que de la forme : si dans le poème II, 1, 12, Grégoire regrette que la rose soit recouverte d'un calice, il apparaît ici qu'il cherche, dans son travail poétique, à la montrer à tous dans toute sa beauté.

En définitive, il apparaît que Grégoire accorde une grande importance à la beauté, notion qu'il n'applique pas seulement à la forme, mais aussi au sens. A l'intérieur même du corpus poétique, sans doute pour riposter à certaines attaques et se justifier, Grégoire mène toute une réflexion autour de cette notion : il se place dans la continuité des Pères grecs en affirmant hautement la prédominance de la beauté du sens. Il considère toutefois qu'une œuvre vraiment accomplie est une œuvre dans laquelle forme et sens, au lieu de s'opposer, sont dans un rapport de parenté, et voit dans les

---

<sup>820</sup> Pour la rose, voir R. Nünlist, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, op. cit., p. 206-207 et pour l'or, p. 109-124.

<sup>821</sup> J. Taillardat, *Les images chez Aristophane*, op. cit., p. 436. Il montre qu'Aristophane reprend ces images pour s'en moquer avec les formules χρυσὸς ἐπῶν, « l'or en parole » (*Ploutos*, v. 268) et ῥόδα μ' εἴρηκας, « tu me dis des roses » (*Nuées*, v. 910).

<sup>822</sup> *Anthologie Palatine* IV, 1, v. 6. Voir aussi *Anthologie Palatine* XII, 256, v. 5-6, où Héraclite est comparé à « une rose arrachée aux épines » (ἀπ' ἀκάνθης (...) ῥόδον).

<sup>823</sup> Pindare, *Néméennes* 7, 77-78 (trad. A. Puech, p. 100).

<sup>824</sup> Pindare, *Néméennes* 4, 82-84 (trad. A. Puech, p. 58).

Écritures un exemple d'harmonie entre la beauté extérieure et la beauté intérieure. Fort de cet exemple, le poète cherche à son tour à créer une œuvre harmonieuse, dans laquelle la beauté du sens est rendue plus éclatante par la beauté de la forme. Il emploie alors un certain nombre d'images pour illustrer la double beauté de ses vers, et reprend plusieurs motifs qui témoignent de son désir de christianiser l'esthétique poétique profane.

On peut supposer que l'importance accordée par Grégoire à la forme, qui nous paraît plus marquée que chez d'autres Pères, est le résultat de sa fréquentation d'un genre difficile à concevoir en dehors de toute préoccupation esthétique. Cette hypothèse est d'autant plus probable que les discours et les lettres, s'ils sont très travaillés sur le plan formel, ne comportent pas de développements aussi abondants sur la question de la beauté et de la forme. En effet, Grégoire n'y affirme pas aussi explicitement que dans ses poèmes son désir de faire œuvre belle. Il est aussi possible que cette attention à la beauté ait une parenté avec la conception de l'art poétique comme art de la mesure, la recherche de la beauté étant présentée comme une activité de sélection, de tri, et non comme un raffinement superficiel.

A travers les deux portraits de poète qui sont tracés, Grégoire définit le bon poète par opposition au mauvais poète, l'un renvoyant à un passé révolu, l'autre s'inscrivant pleinement dans le présent et inaugurant des temps nouveaux. Le mauvais poète est fortement critiqué et, à travers lui, toute une conception de la poésie profane. Sur ce sujet, Grégoire n'est pas plus modéré que les autres Pères grecs. Il mène toutefois une critique originale, dans la mesure où il procède à une critique de la poésie par la poésie. Pour établir le portrait du bon poète, Grégoire reprend un certain nombre de motifs, souvent traditionnels, qu'il redéfinit en soulignant ce qu'ils peuvent avoir de biblique ou de chrétien. Ainsi, il recourt à de nombreux passages bibliques et évoque plusieurs figures de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament pour définir la fonction qu'il s'attribue en tant que poète. Les effets de correspondance avec la poésie profane sont eux aussi très nombreux, mais ils sont plus discrets, plus implicites, alors que les épisodes et les figures bibliques sont clairement mis en valeur. Par ces jeux d'échos, Grégoire parvient à opérer des renversements majeurs, mais logiques : ainsi s'il condamne la violence, il y recourt lui-même, mais le fait de manière réfléchie, pour défendre la justice et lutter contre les méchants. Pareillement, la beauté, quand elle tapageuse et semblable au maquillage d'une prostituée est condamnée. En revanche, une beauté plus noble, faite de pourpre et d'une blancheur lumineuse, en accord avec la splendeur intérieure est acceptable ; plus encore, elle est recherchée, dans une esthétique de l'épure. L'image de l'écoulement est connotée négativement quand elle désigne le bavardage, l'absence de retenue, l'inspiration folle ; elle est connotée positivement quand elle désigne le geste du poète qui verse la perle ou l'or, ou le flot de l'inspiration qui le remplit. Ce système d'opposition explique que la majorité des images du bon poète le présente comme un homme isolé par rapport aux autres, image qu'annonce déjà la description de la retraite littéraire dans le poème II, 1, 34, *Sur le silence de carême*. Le poète combattant se dresse contre les impies, les méchants, les puissants. Le anti-héros est une victime face à ses bourreaux, le martyr chrétien, voué à une gloire paradoxale, s'oppose au héros épique sûr de sa force et de sa vaillance. Certains motifs reviennent de manière récurrente, mais il apparaît que Grégoire sait en utiliser toutes les connotations et en présente les différentes facettes : ainsi, le motif de la cible désigne à la fois la position de victime et celle de soldat courageux, de héraut de la vérité.