

## Troisième partie : Etude de quelques groupes de poèmes

Dans la première partie de notre travail, nous avons tenté d'établir un classement par genre des poèmes de Grégoire. Nous avons aussi essayé de mettre en place une typologie des modalités d'écriture, en prenant en compte l'ensemble du corpus. Dans la deuxième partie, nous avons voulu définir avec précision les projets poétiques de Grégoire, en analysant le discours qu'il porte lui-même sur sa production poétique. A cette étape de notre travail, il nous paraît indispensable de procéder à une étude plus précise et plus détaillée des poèmes eux-mêmes pour dépasser des considérations trop générales ou théoriques. Il nous semble important de prendre en compte la présence, dans ce corpus poétique, d'ensembles homogènes et cohérents de poèmes, et de réfléchir au travail d'écriture de Grégoire, non plus à partir d'exemples isolés, mais dans le cadre de l'unité du poème. Dans la mesure où ces poèmes forment eux-mêmes des ensembles, plusieurs questions se posent : Grégoire reprend-il des genres poétiques attestés avant lui ? Ces genres renvoient-ils à la tradition poétique profane ou biblique ? Certains genres sont-ils nouveaux ? Le travail d'écriture est-il le même dans chaque ensemble de poèmes ? Grégoire dispose-t-il de modèles littéraires auxquels il fait, implicitement ou explicitement, référence ?

Certains travaux critiques ont déjà privilégié cette approche par groupe de poèmes. Ceux qui portent sur les poèmes théologiques et épistolaires sont essentiellement thématiques et s'interrogent plus sur le contenu que sur la forme. L'étude de F. E. Consolino, qui porte sur les épigrammes funéraires, montre que Grégoire emploie le genre épigrammatique traditionnel, tout en y insérant un élément nouveau par l'introduction massive de thèmes chrétiens jusqu'alors étrangers à ce genre littéraire<sup>1</sup>. La méthode d'analyse choisie par M. Alexandre dans une intervention sur la poésie hymnique de Grégoire de Nazianze nous paraît particulièrement pertinente et nous a

---

<sup>1</sup> F. E. Consolino, « Σοφίης ἀμφοτέρης πρύτανιν : Gli epigrammi funerari di Gregorio Nazianzeno (*Anthologie Palatine VIII*) », *Athenaeum* 75, 1987, p. 407-425.

servi de modèle de départ<sup>2</sup>. Cette étude montre que Grégoire se place dans une double tradition : celle de l'hymnodie antique - en particulier dans la composition, l'usage des pronoms et des relatives, l'accumulation d'épithètes, le lexique, le recours à la mythologie et la métrique, et celle de la Bible, avec la reprise de nombreuses images bibliques.

Les choix auxquels nous avons dû procéder sont en partie aléatoires : l'immensité du corpus empêche notre approche d'être exhaustive et nous oblige à sélectionner un nombre réduit de pièces et à procéder par sondage. Pour éviter des redites, nous avons choisi de privilégier l'analyse de poèmes qui n'ont pas été encore étudiés par la critique<sup>3</sup>. Dans la mesure où les trois formes métriques sont souvent représentées à l'intérieur d'un groupe donné, il nous a paru intéressant de choisir autant que possible un poème représentant chacune de ces formes métriques. Nous avons privilégié des pièces de longueur assez modeste, entre lesquelles apparaissent un certain nombre de points communs, afin de pouvoir comparer les différentes modalités du travail d'écriture et de l'usage des sources. Il nous a paru préférable de choisir, autant que possible, des pièces relativement courtes plutôt que de ne prendre en compte que des extraits, afin de disposer d'unités complètes.

Comme il était difficile de prendre en considération tous les groupes de poèmes initialement définis, nous avons dû, là encore, procéder à une sélection : nous avons choisi des groupes de poèmes dont les tonalités sont variées afin de rendre compte de la variété de ce corpus poétique, et d'aborder des problématiques différentes. Ainsi, les paraphrases bibliques se présentent d'emblée comme des réécritures d'épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et se situent dans une perspective apparemment pédagogique. Dans d'autres cas, les modèles de départ sont plus difficiles à définir : l'étude des prières d'exorcismes pose la question du ou des genres littéraires de référence. Avec les thrènes en revanche, Grégoire se réfère de manière explicite à un modèle littéraire, et la notion de genre semble jouer un rôle plus important dans l'effet d'intertextualité.

---

<sup>2</sup> M. Alexandre, « Les poèmes de Grégoire de Nazianze, liturgie et expérience vécue », *op. cit.*

<sup>3</sup> Pour cette raison, nous n'avons pas voulu procéder à l'étude des poèmes moraux, qui ont fait l'objet des principaux commentaires.

## Chapitre 1 : Les poèmes bibliques

Dans notre première partie, il est apparu que les poèmes dits « bibliques » forment un groupe à part. Dans le classement des poèmes, fondé sur l'étude de la tradition manuscrite, ces poèmes sont tous réunis dans le groupe III ; dans la typologie par genres, ces pièces constituent une catégorie spécifique, relevant du genre de la paraphrase de textes scripturaires ; dans notre approche combinée, une unité métrique est aussi apparue, ces pièces étant essentiellement rédigées en hexamètres dactyliques et en distiques élégiaques, une seule pièce étant en trimètres iambiques. A l'intérieur de ce groupe, il est possible de distinguer des sous-ensembles thématiques, puisque quatre pièces sont consacrées aux paraboles<sup>4</sup>, ou des unités formelles, deux pièces étant des énumérations de noms propres ou de livres bibliques<sup>5</sup>.

Ces pièces, souvent courtes, n'ont pas beaucoup suscité l'intérêt de la critique<sup>6</sup>. Ce sont essentiellement des énumérations d'événements, de sorte qu'elles sont d'une facture monotone et semblent avoir une fonction purement utilitaire : faciliter l'apprentissage et la mémorisation de l'Écriture. Ces pièces nous semblent pourtant offrir plusieurs intérêts. En premier lieu, elles appartiennent à un genre spécifique, celui de la paraphrase, exercice d'écriture préparatoire pratiqué dans l'Antiquité, qui consiste dans la reformulation de textes. Il est donc possible de comparer les choix d'écriture de Grégoire avec les procédés caractéristiques de cette pratique, en se demandant, par exemple, si Grégoire change l'ordre ou la longueur adoptés par le premier locuteur, s'il

---

<sup>4</sup> I, 1, 24, Τοῦ αὐτοῦ παραβολαὶ καὶ αἰνίγματα, *Sur les paraboles et les énigmes du même* ; I, 1, 25, Παραβολαὶ Χριστοῦ κατὰ Μάρκον, *Les paraboles du Christ selon Marc* ; I, 1, 26, Παραβολαὶ κατὰ Λουκᾶν, *Les paraboles selon Luc* ; I, 1, 27, Παραβολαὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελιστῶν, *Les paraboles des quatre évangélistes*.

<sup>5</sup> I, 2, 13, Πατριάρχαι υἱοὶ τοῦ Ἰακώβ, *Les patriarches, fils de Jacob* ; I, 1, 19, Μαθηταὶ τοῦ Χριστοῦ, *Les disciples du Christ* ; I, 1, 12, Περὶ τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς, *Sur les livres saints de l'Écriture inspirée*.

<sup>6</sup> Seul R. Palla consacre un article à ce groupe de poème. Il reprend la tradition manuscrite pour proposer un classement des pièces selon un ordre plus convaincant que celui choisi par l'édition de la *PG* de J. Migne. Il propose un autre classement pour les poèmes portant sur le Nouveau Testament et classe deux pièces parmi les épigrammes (I, 1, 28 et I, 1, 17), « Ordinamento e polimetria della poesie bibliche di Gregorio di Nazianzeno », *Wiener Studien* 102, 1989, p. 169-185.

choisit de condenser la matière de départ ou, au contraire, de la développer<sup>7</sup>. En outre, la paraphrase semble avoir joué un rôle important dans la constitution de la poésie chrétienne : ce phénomène a en effet été étudié chez des poètes latins, comme Juvencus, Sedulius, ou Arator, qui sont tous postérieurs à Grégoire<sup>8</sup>. Chez Grégoire, les pièces à contenu biblique sont, en grande majorité, composées en hexamètres dactyliques et distiques élégiaques, le poète employant une métrique et une langue relativement élaborées, étrangères au matériau biblique lui-même. Le recours à cette métrique complexe est aussi attesté, avant Grégoire, dans le judaïsme hellénistique, quelques livres de l'Ancien Testament ayant été transposés en épopées grecques<sup>9</sup>, mais aussi dans la *Paraphrase des Psaumes*, parfois attribuée à Apollinaire de Laodicée, écrite en hexamètres dactyliques et dans la langue d'Homère et d'Hésiode<sup>10</sup>. L'existence de ces quelques pièces montre que la pratique de la paraphrase n'est pas propre à Grégoire et correspond à un genre bien attesté, à l'égard duquel nous pouvons essayer de voir comment Grégoire se situe.

Le caractère littéraire de ces pièces est-il vraiment inexistant, comme l'affirment plusieurs critiques<sup>11</sup> ? Quel est le travail de réécriture auquel se livre Grégoire dans ces pièces ? Doit-on parler de simple paraphrase versifiée des Ecritures ou peut-on déceler un travail de reformulation plus élaboré ? Pour répondre à ces questions, nous avons choisi, selon les principes établis dans l'introduction de cette troisième partie, quelques pièces reprenant des événements de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Deux pièces sont des paraphrases de l'Ancien Testament : le poème I, 1, 14, *Μάστιγες Αιγύπτου*, *Les Châtiments d'Égypte*, en distiques élégiaques (Annexe 1, texte 8), et le poème I, 1, 15, *Ἡ τοῦ Μωϋσέως Δεκάλογος*, *Le Décalogue de Moïse*, en hexamètres

---

<sup>7</sup> Nous reprenons ici les différents procédés énumérés par Hermogène, *Art rhétorique*, trad. M. Patillon, *L'Age d'homme*, Lausanne-Paris, 1997, p. 536.

<sup>8</sup> Sur le rôle de la paraphrase dans l'Antiquité, voir M. Roberts, *Biblical Epic and rhetorical paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, 1985.

<sup>9</sup> N. Walter, « Fragmente jüdisch-hellenistischer Epik : Philon, Theodoyos », *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 4. 3, Gütersloh, 1983, p. 135-171.

<sup>10</sup> Sur ce poème dont l'attribution est discutée, voir J. Golega, *Der homerische Psalter, Studien über die dem Apollinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase*, Ettal, 1960. Le troisième chapitre est consacré à l'imitation d'Homère et d'Hésiode et dans le septième chapitre, l'auteur avance la thèse que Grégoire de Nazianze constitue un modèle de cette *Paraphrase*.

<sup>11</sup> R. Palla évoque, pour le poème I, 1, 14, « una disposizione rigida, resa evidente dall'uso sostante dei numeri ordinali », « Ordinamento e polimetria della poesie bibliche di Gregorio di Nazianzeno », *op. cit.*, p.178.

dactyliques (Annexe 1, texte 9). Quatre pièces portent sur les miracles de Jésus rapportés dans le Nouveau Testament, composées, pour trois d'entre elles, en hexamètres dactyliques, et pour l'une en distiques élégiaques : le poème I, 1, 20, Τὰ τοῦ Χριστοῦ θαύματα κατὰ Ματθαῖον, *Les miracles du Christ selon Matthieu* (Annexe 1, texte 10), le poème I, 1, 21, Τὰ Χριστοῦ θαύματα κατὰ Μάρκον, *Les miracles du Christ selon Marc* (Annexe 1, texte 11), le poème I, 1, 22, Τοῦ αὐτοῦ θαύματα κατὰ Λουκᾶν, *Les miracles du même selon Luc* (Annexe 1, texte 12), et le poème I, 1, 23, Τοῦ αὐτοῦ θαύματα κατὰ Ἰωάννην, *Les miracles du même selon Jean* (Annexe 1, texte 13). Il nous a paru intéressant de prendre aussi en considération le poème I, 1, 16, Εἰς τὰ θαύματα Ἡλίου τοῦ προφήτου καὶ Ἐλισαίου, *Sur les miracles d'Elie le prophète et d'Elisée* (Annexe 1, texte 14), qui porte sur un sujet semblable mais qui est écrit en trimètres iambiques.

## **I. Le travail formel de réécriture**

Dans la mesure où Grégoire dispose pour ce type de poèmes de modèles bien déterminés, la nécessité de comparer les pièces choisies avec les passages bibliques correspondants s'impose et ce travail devrait nous permettre d'évaluer les liens entre les textes scripturaires et les poèmes de Grégoire. Toutefois, dès la première lecture, l'influence de la langue poétique profane, en particulier de la langue épique, est nettement perceptible et mérite elle aussi d'être plus précisément définie.

### **A) Les poèmes de Grégoire et le texte scripturaire**

Pour la comparaison des poèmes de Grégoire avec le texte scripturaire, nous avons retenu trois pièces de Grégoire : *Les Châtiments d'Égypte*, *Le Décalogue*, *Les Miracles du Christ selon Matthieu*, et nous avons comparé chaque vers avec les passages scripturaires correspondants, avant d'élargir nos remarques à l'ensemble des pièces sélectionnées.

## 1. Les points communs

Les tableaux comparatifs (Annexe 4, tableaux 1-3) font apparaître la fidélité de Grégoire vis-à-vis du texte biblique dans l'évocation des faits. Dans les trois cas étudiés, le poète respecte scrupuleusement l'ordre dans lequel les épisodes sont rapportés dans le texte scripturaire. Le cas du *Décatalogue* est un peu plus complexe : Grégoire évoque d'abord le crime, puis l'adultère, et enfin le vol, alors que l'*Exode* suit l'ordre adultère-vol-crime et le *Deutéronome* vol-crime-adultère<sup>12</sup>. Grégoire suit toutefois l'ordre du texte hébreu, ce qui nous permet de supposer qu'il dispose d'un texte qui, comme la plupart des manuscrits<sup>13</sup>, aligne, de manière secondaire, l'ordre du grec sur celui de l'hébreu, ordre par ailleurs reflété par le Nouveau Testament (Mt 19, 18 et Mc 10, 19). Comme Philon d'Alexandrie, Origène et la plupart des Pères grecs, Grégoire fait commencer le décalogue en Ex 20, 3 ou Dt 5, 7 et réunit dans un seul commandement les interdits frappant la convoitise<sup>14</sup>. Grégoire conserve en outre le commandement relatif au sabbat et celui relatif aux images<sup>15</sup>, alors que ces commandements ne correspondent plus exactement à la pratique chrétienne. Grégoire conserve aussi l'ordre dans lequel sont rapportés les miracles dans chaque Evangile. Le premier poème, qui reprend l'Evangile de Matthieu, est un peu plus long, en raison de l'abondance des miracles qui y sont rapportés. Les deux poèmes écrits selon les Evangiles de Luc et de Marc ont un nombre de vers à peu près semblable et comportent de très nombreux points communs. En revanche, le poème qui reprend l'Evangile de Jean est nettement plus court, ce qui est conforme au matériau biblique d'origine. Une seule confusion apparaît à la fin du poème 21, où il est question des aveugles et des boiteux, épisode que Grégoire rattache à l'Evangile de Marc alors qu'il apparaît dans celui de Matthieu. L'étude du lexique montre aussi une certaine dépendance des vers de Grégoire à l'égard du texte scripturaire. Dans le poème *Les Châtiments d'Egypte* et le poème *Les Miracles*

---

<sup>12</sup> Le Décalogue est exposé en Ex 20, 3-17 et en Dt 5, 7-21. Sur la question de l'ordre des commandements, voir A. Le Boulluec et P. Sandevor, *La Bible d'Alexandrie 1, Exode*, Paris, 1989, n. 20, 13, p. 209.

<sup>13</sup> Pour la liste des manuscrits concernés, voir *Exodus*, éd. J. W. Wevers, Göttingen, 1991, p. 243 et *Deuteronomium*, éd. J. W. Wevers, Göttingen, 1977, p. 113.

<sup>14</sup> A. Le Boulluec et P. Sandevor, *La Bible d'Alexandrie 1, Exode, op. cit.*, p. 59.

<sup>15</sup> Sur ces omissions chez les premiers écrivains chrétiens et la question de l'observance du Sabbat, voir G. Bourgeault, *Décatalogue et morale chrétienne : enquête patristique sur l'utilisation et l'interprétation chrétienne du décalogue de c. 20 à c. 220*, Paris, 1971, p. 48-49 et p. 73.

du *Christ selon Matthieu*, plusieurs termes scripturaires sont conservés<sup>16</sup>, même si Grégoire change parfois leur fonction. Dans *Les Châtiments d’Egypte*, les termes conservés sont essentiellement des substantifs qui désignent le contenu des plaies, comme βάρραχοι, « les grenouilles », κυνόμυια, « la mouche à chien », φλυκτίδες, « les cloques », χάλαζα, « la grêle », ἀκρίς, « la sauterelle », et πρωτότοκος, « le premier-né ». Pareillement, dans le poème *Les Miracles du Christ selon Matthieu*, on peut relever, pour chaque miracle, un terme emprunté au texte scripturaire, terme qui suffit souvent à identifier le miracle en question : ainsi, Grégoire emploie les mots λεπρός, « le lépreux » (v. 3), ἑκατόνταρχος, « le centurion » (v. 4), Πέτρος, « Pierre » (v. 5), ἄνεμοι, « les vents » (v. 6), κλίνη, « la couche » (v. 7), ἄρχων, « le notable » (v. 10), τυφλοί, « les aveugles » (v. 11). Dans le *Décalogue* en revanche, Grégoire ne conserve plus les mots-clés de l’Ancien Testament et leur substitue d’autres expressions, de sorte que l’écart entre le lexique employé par Grégoire et celui de l’Ancien Testament est plus visible.

Certains faits stylistiques du texte scripturaire sont aussi conservés. Dans *Les Châtiments d’Egypte*, Grégoire garde l’emploi du singulier collectif, avec les termes κυνόμυια, « la mouche à chien » et ἀκρίς, « la sauterelle ». Dans le *Décalogue*, Grégoire conserve l’allure générale des commandements, en utilisant des tournures négatives au futur de la deuxième personne du singulier<sup>17</sup>.

## 2. Les transferts de formules scripturaires

Dans quelques cas, on constate que Grégoire utilise un terme qui est attesté dans le texte scripturaire, mais qui apparaît dans un autre passage que celui qu’il est en train de paraphraser. Ce phénomène est perceptible dans le poème *Les Châtiments d’Egypte* : la formule γαῖα καλύφθη, « la terre fut recouverte » (14, v. 5), employée pour la troisième plaie, ou encore Αἰγύπτιο πεδον κατὰ νύξ ἐκάλυψε, « la nuit recouvrit entièrement la plaine d’Egypte » (v. 11) employée pour la neuvième plaie, rappellent des tournures de l’Ancien Testament, employées à propos de la deuxième plaie, comme

<sup>16</sup> Nous les soulignons dans les tableaux donnés en annexe.

<sup>17</sup> Par ces caractéristiques, le poème de Grégoire reste beaucoup plus proche du texte scripturaire que les *Sentences* du Pseudo-Phocylide, dans lesquelles les préceptes relatifs à l’idolâtrie et au sabbat disparaissent.

ἐκάλυψεν τὴν γῆν Αἰγύπτου, « elle recouvrit le pays d’Egypte » (Ex 8, 2), ou encore à propos de la huitième, comme ἐκάλυψεν τὴν ὄψιν τῆς γῆς, « elle recouvrit l’aspect de la terre » (Ex 10, 15)<sup>18</sup>. De même, le terme au datif pluriel τετραπόδεσσιν, « quadrupèdes » (v. 7), employé à propos de la cinquième plaie, apparaît dans l’Ancien Testament à propos de la sixième plaie (Ex 8, 12), mais Grégoire lui donne une forme épique avec l’emploi de la désinence de datif en -εσσιν. Ce phénomène est pareillement perceptible dans les *Miracles du Christ selon Matthieu*. Grégoire utilise par exemple l’expression Γεργεσσηνοί, « les Gergesséniens » (I, 1, 20, v. 7), terme attesté dans l’Evangile de Luc et non dans celui de Matthieu. Les démons sont souvent désignés par le terme δαίμων (20, v. 7, v. 12 ; 21, v. 3 ; 22, v. 3 et v. 13) qui n’apparaît pas dans les passages paraphrasés mais qui est bien attesté dans le Nouveau Testament (Mt 8, 31 ; Ap 16, 14). Il est possible que Grégoire préfère ce terme en raison de sa présence dans le lexique épique. Le terme δαιμόνιος (20, v. 14) est lui aussi emprunté à un verset relatif à un autre épisode que celui paraphrasé (Mt 9, 33).

### 3. Une réduction de la matière biblique

Dans les trois cas étudiés, il apparaît clairement que Grégoire procède non par amplification, comme de nombreux poètes latins auteurs de paraphrases bibliques, mais par omission<sup>19</sup>. Les poèmes étudiés sont relativement courts, et si le poète reprend quelques éléments clés et caractéristiques, il en omet un plus grand nombre. Ces omissions sont rendues impératives par la brièveté du poème, brièveté qui vise sans doute à faciliter le travail de mémorisation.

Cette brièveté est parfois extrême et conduit Grégoire à adopter très souvent un style concis, voire elliptique. Ainsi, quand il évoque Elie, Θυσίαν καταγνίσας / πυρὶ ξένῳ τε καὶ ξένως : « Ayant sanctifié la victime par un feu étranger et de manière étrange » (16, v. 7-8), il fait sans doute comprendre la formule πυρὶ ξένῳ comme une désignation du feu provoqué par Dieu, tandis que l’adverbe ξένως renvoie à l’ordre donné par le prophète de jeter de l’eau sur le feu. Pareillement, la formule selon laquelle

<sup>18</sup> On retrouve cette image dans d’autres passages bibliques (Nb 16, 33 et Ps 103, 9).

<sup>19</sup> Dans le poème *Le Décalogue*, c’est pareillement la concision qui domine, mais Grégoire dispose au départ d’un matériau un peu plus restreint que dans le cas des *Châtiments d’Egypte*, de sorte que les omissions sont moins significatives.



Elisée « empêcha un empoisonnement provoqué par une herbe » (φθοράν τ' ἐπέσχευ ἐκ πάας, I, 1, 16, v. 22) reprend de façon assez elliptique l'épisode dans lesquels les prophètes mangent une soupe empoisonnée, puis boivent un mélange de farine qu'Elisée a ordonné de cuire et qui les protège du poison (2 R 4, 38-41).

Ces omissions indiquent aussi, par défaut, ce sur quoi le poète insiste. Dans *Les Châtiments d'Égypte*, on constate que Grégoire se focalise exclusivement sur les plaies et leurs contenus, omettant tous les autres éléments. Il n'est jamais question des auteurs des plaies. Ainsi, pour la première plaie, il est explicitement dit, dans l'Ancien Testament, que c'est Aaron qui en est l'auteur<sup>20</sup>. Grégoire, lui, préfère une formulation qui ne laisse apparaître que les éléments naturels, écrivant Αἷματι μὲν πρώτιστον ὕδωρ ἐρυθθαίνετο γαίης, « Premièrement, l'onde de la terre devenait rouge de sang » (v. 3). De manière générale, les acteurs humains disparaissent. Ainsi, alors que le texte scripturaire dit : ἔσονται σκνῖφες ἐν τε τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἐν τοῖς τετράποσιν, « il y aura des moustiques sur les hommes et sur les quadrupèdes » (Ex 8, 12), Grégoire écrit : Τὸ τρίτον αἶ, σκνίπεσιν ἀήρ καὶ γαῖα καλύφθη, « Troisièmement, l'air et la terre furent recouverts de moustiques » (v. 5), ne conservant que la mention des plaies. Seules les victimes sont désignées de façon générale et anonyme, puisqu'il est question des « corps des hommes » (ἀνθρώπων σώμασιν, v. 7). Le drame raconté acquiert ainsi une forme d'intemporalité. Pareillement, le cadre géographique n'est pas vraiment décrit : l'action se situe bien en Égypte, dont le nom, deux fois répété (v. 1 et 11), encadre le poème, et il est question de la plaine (v. 11), mais ces informations peuvent facilement avoir un sens général et emblématique.

Dans le poème *Les Miracles du Christ selon Matthieu*, les omissions sont pareillement très visibles : Grégoire récapitule en effet, dans cette pièce, des éléments épars de l'Évangile de Matthieu et les rassemble sous une forme versifiée et plus condensée. Tous les passages de dialogue disparaissent et seule l'action miraculeuse est rapportée. Souvent, les éléments relatifs au cadre spatio-temporel sont omis, sauf quand ils sont particulièrement significatifs pour la compréhension du miracle ou leur identification : ainsi, Grégoire conserve la mention du Sabbat (v. 13) pour le miracle de la main sèche.

---

<sup>20</sup> Origène consacre un chapitre à ce propos, évoquant Aaron, Moïse et Dieu lui-même et expliquant le rôle qui revient à chacun, *Homélies sur l'Exode*, Homélie IV, 3.

Les quatre indications géographiques, les Gergesséniens (v. 7), Jéricho (v. 28), Béthanie (v. 31), la Galilée (v. 38) ne donnent pas au poème une couleur locale, mais permettent d'identifier rapidement et précisément les miracles concernés. Pareillement, la formule *καὶ νέκυες τύμβους λείψαν ἀνεγρόμενοι*, « et les morts, s'étant réveillés, abandonnèrent leurs tombeaux » (v. 36) résume en cinq mots un verset d'une vingtaine de mots : *τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέροθησαν, καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν*, « les tombeaux s'ouvrirent, les corps des nombreux saints défunts ressuscitèrent : sortis des tombeaux, après sa résurrection, ils entrèrent dans la Ville sainte »<sup>21</sup>.

### B) Le recours à la langue poétique profane

Dans ces poèmes écrits dans des formes métriques classiques, Grégoire recourt aussi à un lexique qui est spécifiquement poétique et qui n'est pas attesté dans les passages bibliques correspondants. Dès une première lecture, le lecteur perçoit une différence entre la langue des poèmes en distiques élégiaques et hexamètres dactyliques, et celle du poème en trimètres iambiques. Dans les pièces en distiques élégiaques et hexamètres dactyliques, Grégoire utilise des désinences épiques caractéristiques, avec des formes de génitif en *-ιο* (*Αἰγύπτιο*, 14, v. 1, *λεπροῖο*, 20, v. 3, *ἡελίοιο*, 20, v. 24, *σταυροῖο*, 20, v. 33), et des formes de datifs pluriels comme *τυφλοῖσι* (20, v. 11). La forme de datif pluriel *τοκέεσσι* (15, v. 7), assez rare, n'est attestée que chez Quintus de Smyrne<sup>22</sup>. Grégoire utilise plusieurs fois des formes ioniennes comme *κάρτος* (14, v. 2), *κραδίτη* (15, v. 2), *νοῦσον* (20, v. 3), *νηα* (20, v. 17), *νηοῦ* (20, v. 34), ou des formes archaïques comme l'accusatif *εἰκώ* (15, v. 4), attesté chez Hérodote (*Histoires* VII, 69). Plusieurs termes sont absents de l'Ancien Testament mais attestés en poésie épique, comme l'adverbe *μαψιδίως* (15, v. 5)<sup>23</sup> ou l'adjectif *ἄλλοτριος* (15, v. 8-10)<sup>24</sup>. Le poète substitue ici au terme *πενθερά* (Mt 8, 4) qui

<sup>21</sup> Mt 27, 52.

<sup>22</sup> Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère* I, v. 328 où il occupe la même place dans l'hexamètre.

<sup>23</sup> *Iliade* V, v. 374 ; *Odyssée* VII, v. 310.

<sup>24</sup> On trouve la forme *ἄλλοτριῆς* en *Odyssée* IX, v. 535, etc., et *ἄλλοτριῶν* en *Iliade* XX, v. 298, etc.

désigne la belle-mère dans les Evangiles, le mot homérique *ἐκυρά*<sup>25</sup>. Comme nous l'avons déjà constaté dans notre étude de la langue de Grégoire, la langue du poème en trimètres iambiques est beaucoup moins caractéristique, même si plusieurs termes employés par Grégoire occupent la même place chez Grégoire et dans les trimètres iambiques tragiques<sup>26</sup>. Quelques termes rares sont employés, comme l'adjectif *εὐτεκνος*, « fécond » (v. 16), qui qualifie la terre chez Euripide<sup>27</sup>, le verbe *πηγάζω*, « faire sourdre » (v. 18), employé dans des épigrammes<sup>28</sup>, ou encore *ἄγευστος* (v. 9) que Grégoire emploie dans un sens concret, alors qu'on le trouve dans un sens abstrait chez Sophocle qui écrit : *Εὐδαίμονες οἷσι κακῶν ἄγευστος αἰών*, « Heureux ceux qui, dans leur vie, n'ont pas goûté du malheur ! »<sup>29</sup>. Cet aperçu sommaire de la langue employée par Grégoire dans ces poèmes correspond aux remarques que nous avons déjà formulées dans le deuxième chapitre de notre première partie.

De manière plus intéressante, il apparaît que Grégoire passe du lexique biblique à celui de la poésie profane, sans difficulté apparente. Ainsi, pour évoquer la guérison de la main sèche, le poète utilise deux fois l'adjectif *ξηρός* qui est dans les Evangiles, tandis que dans le troisième poème, il emploie un adjectif homérique rare, *καρφαλέη*<sup>30</sup>. Dans ces mêmes pièces, Grégoire désigne le pain tantôt avec le terme des Evangiles, *ἄρτος*<sup>31</sup>, tantôt avec un terme homérique *ἄκολος*<sup>32</sup>. A propos de l'hémorragique, la formule *αἵματος (...) ῥύσιν*, « le flot de sang » (22, v. 9) reprend l'expression de Luc *ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος*, « un flot de sang »<sup>33</sup>, en changeant l'ordre des mots, alors que l'expression *αἵματόεσσαν (...) πηγῆν*, « la source sanglante » (21, v. 6-7) est constituée d'un adjectif attesté dans l'*Iliade* ou chez Sophocle<sup>34</sup>.

<sup>25</sup> *Iliade* XXII, v. 451, XXIV, v. 770.

<sup>26</sup> Plusieurs termes peuvent être considérés comme des emprunts métriques : *ἔθρεψε* (v. 3 et Euripide, *Ion*, v. 1600), *πλουσίως* (v. 3 et Euripide, *Alceste*, v. 56), *φυσήμασιν* (v. 5 et *φυσήματι* en Euripide, *Hippolyte*, v. 1211), *ἐκ Θεοῦ* (v. 6 et Euripide, *Ion*, v. 1527), *ἤρκεσε* (v. 8 et Euripide, *Ion*, v. 952), *ἄρδην* (v. 10 et Euripide, *Hécube*, v. 887), *τεμών* (v. 11 et Euripide, *Suppliantes*, v. 1201, *Bacchantes*, v. 241).

<sup>27</sup> Euripide, *Hercule Furieux*, v. 1405. Au sens premier, le terme signifie « qui a beaucoup d'enfants ».

<sup>28</sup> *Anthologie Palatine* IX, 404, v. 5-6, *Anthologie Grecque de Planude* 310, v. 3.

<sup>29</sup> Sophocle, *Antigone*, v. 582.

<sup>30</sup> *Odyssée* V, v. 369 et *Iliade* XIII, v. 409.

<sup>31</sup> I, 1, 21, v. 8 et v. 22.

<sup>32</sup> I, 1, 20, v. 16 ; I, 1, 21, v. 11 ; I, 1, 22, v. 10. Voir *Odyssée* XVII, v. 222.

<sup>33</sup> Lc 8, 44.

<sup>34</sup> *Iliade* V, v. 82, Sophocle, *Antigone*, v. 529, *Anthologie Palatine* VI, 154.

Pareillement dans le *Décatalogue*, quand Grégoire écrit : Οὐ γνώση Θεὸν ἄλλον, ἐπεὶ σέβας οἶον ἑνός γε, « Tu ne reconnaîtras pas d'autre Dieu, car il n'y a de culte que d'un seul » (15, v. 3), il emploie d'abord une formulation qui rappelle celle de l'Ancien Testament, selon laquelle : Γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, « Vous saurez que c'est moi le Seigneur, votre Dieu » (Ex 6, 7), puis il emploie le terme σέβας, « culte » qui n'apparaît pas dans l'Ancien Testament mais appartient au vocabulaire homérique et tragique. Chez Homère, le terme désigne la crainte religieuse et chez les tragiques, le respect religieux, l'adoration<sup>35</sup>, ce qui montre que Grégoire n'hésite pas à reprendre dans un contexte biblique un terme initialement employé dans un contexte païen. Pareillement, quand Grégoire écrit : Ἦν γάμος, οἴνοχοοι δ' ἐκέρων ἐξ ὕδατος οἶνον, « Il y avait un mariage : les échansons mélangeaient le vin, à partir de l'eau » (I, 1, 23, v. 3), il emploie d'abord une expression qui rappelle celle de Jean, γάμος ἐγένετο (Jn 2, 1), mais change la forme verbale pour former un dactyle. Grégoire substitue ensuite au terme scripturaire δίακονοι, « les servants » (Jn 2, 5) le terme homérique οἴνοχοοι, « les échansons » et emploie une expression verbale typiquement homérique, avec la formule ἐκέρων οἶνον, « ils mélangeaient le vin »<sup>36</sup>. L'expression ἐξ ὕδατος est attestée dans le texte scripturaire comme chez Homère (Jn 3, 5 et *Il.* XXII, v. 152) et le terme final, οἶνον, est placé en fin d'hexamètre, comme chez Homère.

Dans certains cas, on peut se demander si Grégoire ne privilégie pas des termes attestés à la fois dans la Bible et dans la poésie profane. Ainsi, dans *Les Châtiments d'Égypte*, plusieurs termes sont attestés à la fois dans l'Ancien Testament et chez Homère, et parfois chez d'autres poètes, comme χάλαζα, « la grêle » (v. 9)<sup>37</sup>, ἀκρίς, « la sauterelle » (v. 10)<sup>38</sup>, χλωρός, « le vert » (v. 10)<sup>39</sup>, et πρωτότοκος, « le premier-né » (v. 12)<sup>40</sup>. Grégoire emploie aussi plusieurs expressions pour désigner la plaie et il est remarquable qu'il n'emploie jamais les expressions scripturaires τὰ συναντήματα

<sup>35</sup> P. Chantraine, art. σέβομαι, *Dictionnaire étymologique*, t. 2, 1986, p. 1002.

<sup>36</sup> *Odyssée* XXIV, v. 364 (trad. V. Bérard, p. 185).

<sup>37</sup> *Iliade* X, v. 6.

<sup>38</sup> *Iliade* XXI, v. 12 et Théocrite, *Idylle* 7, v. 41.

<sup>39</sup> *Odyssée* XVI, v. 47 ; le terme est aussi attesté chez Pindare et les tragiques.

<sup>40</sup> *Iliade* XVII, v. 5.

(Ex 9, 14) et πλῆγῆ (Ex 11, 1). En revanche, il utilise le substantif μάστιξ (v. 1) attesté à la fois dans l’Ancien Testament et dans l’*Illiade*, au sens concret de « fouet » et au sens métaphorique de « châtiment » ou de « peine »<sup>41</sup>. Ce terme appartient aussi au vocabulaire des Evangiles et désigne les maux dont sont victimes les personnes que Jésus délivre, comme la fille de Jaïros<sup>42</sup>. Grégoire choisit donc un terme dont les emplois sont plus variés et plus larges que celui de l’*Exode*. Pour désigner la plaie, il emploie aussi le terme ἄχος, « affliction » (v. 8) qui appartient au lexique homérique et non à celui de l’Ancien Testament. En utilisant un terme qui s’applique toujours, chez Homère, à une peine du cœur ou de l’esprit<sup>43</sup>, Grégoire suggère peut-être que le mal physique a aussi des conséquences psychologiques. Enfin, Grégoire emploie le terme βάσανος (v. 12) qui est attesté dans l’Ancien Testament, pour désigner un fléau, puisque dans le livre de la *Sagesse*, il est dit : Δικαίων δὲ ψυχὰι ἐν χειρὶ θεοῦ, / καὶ οὐ μὴ ἄψηται αὐτῶν βάσανος, « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu et l’épreuve ne les atteindra aucunement »<sup>44</sup>. En poésie, le terme désigne davantage ce qui permet d’éprouver quelqu’un, comme quand le chœur dit à Œdipe : τὰχ’ εἰς / βάσανον εἶ χερῶν, « tu vas sur l’heure éprouver mon bras »<sup>45</sup>.

L’examen de ces quelques exemples montre que, si la langue de Grégoire est composée d’éléments hétérogènes, le poète cherche souvent à employer une langue qui a une allure poétique, à varier le vocabulaire, tout en restant proche du texte scripturaire. Il est surtout frappant de voir que le poète passe, dans un même vers, d’une formulation qui nous semble plutôt proche du texte scripturaire à une expression d’allure plus poétique. Cette impression de ce que l’on pourrait appeler un « syncrétisme formel » est encore plus nette si l’on prend en compte chaque pièce dans son ensemble. Cela rend assez problématique le maintien de la distinction, discutable sur le plan théorique<sup>46</sup>, entre une langue poétique profane et une langue biblique. A partir de ce constat, nous avons donc essayé de dépasser cette distinction pour réfléchir davantage aux modalités

<sup>41</sup> *Illiade* XII, v. 37 et Jr 6, 7.

<sup>42</sup> Mc 5, 29.

<sup>43</sup> P. Chantraine, art. ἄγχυμι, *Dictionnaire étymologique*, t. 1, 1986, p. 151. Voir par exemple *Illiade* IV, v. 169, XVII, v. 591.

<sup>44</sup> Sg 3, 1.

<sup>45</sup> Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 834-835.

<sup>46</sup> Sur cette question, voir l’introduction de notre étude de la langue de Grégoire, p. 85.

de réécriture dans leur ensemble.

### C) Les réécritures ornementales

Un certain nombre de changements apportés par Grégoire par rapport aux modèles de départ semble jouer un rôle ornemental. Ainsi, quand Grégoire dit que l'eau « a rejeté les grenouilles pernicieuses » (βατράχους ἔβρασεν οὐλομένους, 14, v. 4), il emploie le verbe βράσσω, « rejeter en bouillonnant », qui est poétique<sup>47</sup>, mais qui n'apporte pas de grand changement par rapport au verbe scripturaire ἐξερεύγω, « vomir ». La formule Αἰγύπτιο πεδον κατὰ νύξ ἐκάλυψε, « la nuit recouvre entièrement la plaine d'Égypte » (14, v. 11) pourrait être une reprise plus libre de la tournure homérique νυκτὶ καλύψας, « l'enveloppant de la nuit »<sup>48</sup>. En outre, la tmèse du verbe rappelle les tmèses homériques comme dans l'expression κατὰ γαῖα καλύπτει, « que la terre recouvre »<sup>49</sup>. Parfois, l'intertextualité avec le texte homérique est plus discrète, comme c'est le cas pour la formule Ἑβδομον, ὕσε χάλαζα μέση πυρός, ὄμβρος ἄμικτος, « Septièmement, la grêle mêlée au feu tomba, averse non mélangée » (14, v. 9). La redondance, avec le terme ὄμβρος, « averse » qui reprend le terme χάλαζα, « grêle », est attestée dans l'Ancien Testament, mais les termes choisis rappellent un vers homérique où il est question de l'époux d'Héré : τεύχων ἦ πολὺν ὄμβρον ἀθέσφατον ἢ χάλαζαν / ἢ νιφετόν, « quand il prépare soit une averse de déluge, ou la grêle ou la neige »<sup>50</sup>.

Souvent, l'emploi d'un terme poétique permet à Grégoire de donner une tournure plus imagée à l'expression. Dans le *Décalogue*, il emploie ainsi la formule ἀλλοτρίας εὐνή, « la couche d'une autre » (v. 8-9), constituée d'un substantif poétique, qui fait pendant à la formule scripturaire οὐ μοιχεύσεις, « tu ne commettras pas l'adultère ». Grégoire utilise fréquemment l'image de la source, image poétique non attestée dans les passages scripturaires correspondants, par exemple quand il dit : γυναῖκά τε χρέους ἐρρύσατο / πηγαῖς ἐλαίου, « il sauva une femme de sa dette

---

<sup>47</sup> *Anthologie Palatine* VI, 222, v. 2.

<sup>48</sup> *Illiade* V, v. 23. Traduction modifiée.

<sup>49</sup> *Illiade* VI, v. 464. Traduction modifiée. Voir aussi *Illiade* XIV, v. 114

<sup>50</sup> *Illiade* X, v. 6.

grâce à des sources d'huile » (16, v. 19-20) ou encore πηγὴν σχέθεν αἱμοροοῦσης, « il retint la source de celle qui souffrait d'un flux de sang » (20, v. 9). Grégoire emploie aussi plusieurs tournures imagées pour désigner les malades : le paralytique, παραλυτικός dans les Evangiles, devient βαρὺς μέλεσιν, « un homme alourdi par ses membres » (20, v. 8), expression construite sur le modèle de la formule tragique βαρὺς νόσῳ, « alourdi par la maladie »<sup>51</sup>. Souvent, le poète emploie des images liées à la lumière, que l'on ne trouve pas dans les passages évangéliques correspondants, mais qui lui permettent de se référer à un symbolisme attesté chez saint Jean pour qui « la vie est la lumière des hommes » (ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων)<sup>52</sup>. Aux formules des Evangiles καὶ ἠνεώχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί, « et leurs yeux s'ouvrirent »<sup>53</sup> ou ἀνέβλεψαν, « ils virent à nouveau », Grégoire préfère les tournures Ἄρχοντος θυγάτηρ εὔρε φάος, « la fille d'un chef trouva la lumière » (20, v. 10), Βαρτιμαῖός τε φάοσδε / Τυφλὸς ἐξ Ἱεριχοῦντος ἐσέδρακεν, « à la sortie de de Jéricho, l'aveugle Bartimée aperçut la lumière » (21, v. 14-15), τυφλοῖσι πόρεν φάος, « il donna la lumière à des aveugles » (20, v. 11), Τυφλῷ τ' ἐξ Ἱεριχοῦς φῶς πόρεν, « Il donna la lumière à l'aveugle, à la sortie de Jéricho » (22, v. 18) ou encore αὐγὰς πόρεν ὄμμασι, « il donna la clarté aux yeux » (20, v. 29). Quand Grégoire écrit : τυφλὸς ἶδεν φάος, « l'aveugle vit la lumière » (21, v. 12), il emprunte la tournure métaphorique ὄρω φάος, « voir la lumière » à Homère, qui l'emploie déjà dans un sens métaphorique comme synonyme d'être en vie, lorsque Pénélope demande si son époux « voit la clarté du soleil » (ὄρω φάος ἠελίοιο)<sup>54</sup>. De manière intéressante, il semble que c'est par l'emploi du symbolisme testamentaire de la lumière que Grégoire retrouve aussi le sens métaphorique d'une formule homérique.

Dans quelques expressions, le souci de soigner la forme apparaît clairement. Grégoire emploie par exemple plusieurs termes de la même racine, écrivant : Τὴν δὲ μύρω χρίσασαν ἀγνοῦς πόδας ἤγνισε μύθῳ, « La femme qui avait enduit ses pieds purs avec de la myrrhe, il la purifia par un mot » (22, v. 7). Dans la formule Καὶ

<sup>51</sup> Sophocle, *Trachiniennes*, v. 235.

<sup>52</sup> Jn 1, 4.

<sup>53</sup> Mt 9, 30.

<sup>54</sup> *Odyssée* IV, v. 833-834 (trad. V. Bérard, p. 128).

νεκρός νεκρόν / ἤγειρεν, « Mort, il réveilla un mort » (16, v. 29-30), Grégoire emploie un polyptote, répétant le mot νεκρός à deux cas différents. Grégoire joue aussi sur les formes passives et actives quand il dit à propos d'Elie : Κόραξι ἐτράφη, « Il fut nourri par les corbeaux » et dans le vers suivant ἔθρεψε χήραν, « il nourrit la veuve » (16, v. 2-3), de même que quand il écrit : Πέντε δ' ἄρ' ἐξ ἄρτων πολλοὶ τράφεν, « A partir de cinq pains beaucoup furent nourris » (21, v. 8) et Θρέψεν πάλιν ἑπτ' ἀκόλοισιν / ἀνδρῶν χιλιάδας, « Il nourrit à nouveau, avec sept pains, un millier d'hommes » (21, v. 11-12).

Ces différentes reformulations donnent aux vers de Grégoire un coloris poétique, qui ne conduit toutefois pas le poète à s'éloigner beaucoup des modèles de départ : le choix d'une langue plus imagée et d'un vocabulaire varié constituent une première caractéristique du travail d'écriture de Grégoire. Il témoigne du désir du poète de soigner la forme, mais non de donner une interprétation personnelle des épisodes bibliques.

## II. Les intentions pédagogiques

Le travail formel n'est toutefois pas seulement ornemental, et la majorité des choix d'écriture témoignent des intentions pédagogiques de Grégoire : si les pièces ne présentent pas un intérêt littéraire immédiatement visible, elles n'en sont pas moins le résultat d'un travail d'élaboration assez complexe, perceptible soit dans les formules qui marquent un plus grand écart avec le modèle de départ, soit dans des effets d'écho assez subtils.

### A) Des poèmes destinés à être mémorisés

Les ajouts les plus visibles propres à Grégoire sont les adverbes ou adjectifs numériques, qui ne sont évidemment pas dans le texte scripturaire et visent à faciliter la mémorisation. Grégoire utilise systématiquement ce procédé dans *Les Châtiments d'Egypte*, *Les Miracles du Christ selon Matthieu*. Dans *Les Châtiments d'Egypte*, le poète emploie surtout des adverbes numériques (v. 3-6, 9-11) et choisit à deux reprises



des formules comportant un adjectif (v. 7 et 12), ce qui rompt un peu la monotonie de l'énumération. Ce type de poème numérique semble traditionnel dans la poésie grecque profane, et quelques pièces de ce genre sont présentes dans l'*Anthologie Palatine*, comme en témoignent des pièces permettant d'apprendre par cœur les maximes des seize sages et les mois romains<sup>55</sup>.

Le choix de structures syntaxiques simples va dans le même sens : Grégoire n'utilise aucune phrase complexe sur le plan grammatical et procède par juxtaposition, employant majoritairement la particule *δέ*, mais aussi *καί* ou *αὐτάρ*. Souvent, la formulation d'une idée correspond à un vers : ainsi dans *Les Châtiments d'Égypte*, il n'y a ni enjambements ni rejets, et une plaie correspond à un vers. Dans le *Décalogue*, chaque commandement occupe un vers, et trois vers commencent par la reprise en anaphore de *οὐ*. Puis, les versets quatre à six sont résumés dans le vers trois, et les versets huit à onze dans le vers six, ce qui permet à Grégoire de faire correspondre le nombre des commandements au nombre de vers du poème. Dans les différents poèmes portant sur les *Miracles du Christ*, les enjambements et les rejets sont un peu plus fréquents, peut-être en raison du caractère redondant des miracles rapportés. Dans *Les miracles du Christ selon Jean*, on ne relève toutefois qu'un seul enjambement. En outre, les différents miracles sont bien distingués les uns des autres, les formulations sont courtes (un à deux vers) et concises.

## **B) Un enseignement moral**

Si ces épisodes bibliques doivent être appris par le lecteur, c'est qu'ils comportent un certain nombre d'enseignements, relatifs au respect dû à la divinité ou aux relations entre les hommes. Ainsi, dans le poème *Les Châtiments d'Égypte*, Grégoire écrit :

Μάστιγας Αἰγύπτιοι κακόφρονος αἰὲν ἀρίθμει,  
ὥς κεν ὑποτρομέης κάρτεϊ τῷ μεγάλῳ.

« Compte toujours les châtiments de l'Égypte insensée afin de trembler à cause de la grande puissance » (v. 1-2).

---

<sup>55</sup> *Anthologie Palatine* IX, 366 et 384.

Dans ces vers d'introduction, Grégoire annonce que les plaies sont un moyen de provoquer, chez le fidèle, la crainte de Dieu, qui punit la désobéissance, crainte dont plusieurs passages scripturaires soulignent la nécessité<sup>56</sup>. Il emploie le même verbe épique (ὑποτρομῶ) quand dans le poème II, 1, 34, *Sur le silence de Carême*. Dans le reste du poème, Grégoire emploie plusieurs tournures épiques propres à susciter la crainte. Dans la formule Αἷματι (...) ὕδωρ ἐρυθαίνετο (v. 3), Grégoire reprend, en changeant l'ordre des mots, la tournure homérique : ἐρυθαίνετο δ' αἷματι ὕδωρ, « l'onde devenait rouge de sang »<sup>57</sup>, expression qui décrit le massacre des Troyens par Achille dans le fleuve Xanthe. Si l'emprunt de cette formule est intéressante sur le plan visuel, avec la référence à la couleur rouge, il permet aussi à Grégoire de donner un caractère épique à sa description et d'en souligner la violence, l'effet de la plaie étant semblable au massacre du héros Achille. L'utilisation du lexique de la mort, qui n'est pas toujours attesté dans le passage correspondant de l'Ancien Testament, témoigne pareillement de la volonté de Grégoire de frapper l'esprit du lecteur. Grégoire emprunte, là encore, plusieurs termes à l'épopée et préfère le verbe épique ὄλλυμι (v. 10), alors que l'Ancien Testament utilise en général le verbe τελευτῶ (Ex 8, 9). Ainsi pour la huitième plaie, Grégoire ajoute l'idée de mort, quand il écrit : ὤλετο χλωρόν, « ce qui était vert périt » (v. 10). De la même façon, les grenouilles sont qualifiées de pernicieuses avec l'adjectif οὐλόμενος, qui est appliqué chez Homère à la déesse Erreur ou encore au poison donné par Circé aux compagnons d'Ulysse<sup>58</sup>. La formule πρωτοτόκων δὲ μόρος, « le trépas des premiers-nés » (v. 12), employée pour la dixième plaie, se substitue à la formule scripturaire τελευτήσῃ πᾶν πρωτότοκον, « tout premier-né mourra » (Ex 11, 5), qui est moins expressive. Grégoire met en outre le terme μόρος en valeur, à la fois par sa position grammaticale de sujet dans une phrase nominale, et par sa place dans le vers, avant la césure. La formule λυγρὸς ὄλεθρος ἐπέχραε, « la mort terrible se ruait » (v. 7), qui se substitue à l'expression

---

<sup>56</sup> Le Seigneur lui-même veut susciter la crainte dans le cœur de l'homme, puisqu'il dit : καὶ ἀκουσάτωσαν τὰ ῥήματά μου, ὅπως μάθωσιν φοβεῖσθαι με, « qu'ils entendent mes paroles, de façon qu'ils apprennent à me craindre » (Dt 4, 10, trad. C. Dogniez, M. Harl, p. 136). Voir aussi Dt 6, 13 ; 8, 6 et 28, 58, Pr 1, 7.

<sup>57</sup> *Illiade* XXI, v. 21. Traduction modifiée.

<sup>58</sup> *Illiade* XIX, v. 92 et *Odyssée* X, v. 394.

scripturaire χεῖρ κυρίου ἐπέσται ἐν τοῖς κτήνεσίν σου τοῖς ἐν τοῖς πεδίοις (...) θάνατος μέγας σφόδρα, « la main du Seigneur pèsera sur tes troupeaux (...) : une mort très grave » (Ex 9, 3), est plus expressive encore. Grégoire emploie un syntagme typiquement homérique, λυγρὸς ὄλεθρος, « la mort terrible »<sup>59</sup>, et procède à une personnification de la mort, rendue possible par la disparition de la mention de Dieu. Le poète emploie en outre la forme verbale épique ἐπέχραε qui renvoie à un contexte guerrier, puisqu'il est dit dans l'*Illiade* : ὡς δὲ λύκοι ἄρνεσσιν ἐπέχραον (...) ὡς Δαναοὶ Τρώεσσιν ἐπέχραον, « comme des loups malfaisants se ruaient sur des chevreaux (...), de même les Danaens se ruaient sur les Troyens »<sup>60</sup>. L'effort d'expressivité apparaît aussi à travers certains effets sonores. L'expression βατράχους ἔβρασεν, « a rejeté les grenouilles » (v. 4) comporte ainsi des allitérations en β et ρ suggestives, et on retrouve les allitérations en ρ, combinées avec d'autres consonnes, dans le vers : τετραπόδεσσιν ἐπέχραε λυγρὸς ὄλεθρος, « la mort terrible se rua sur les quadrupèdes » (v. 7). Plusieurs allitérations en κ ou χ apparaissent aussi, dans les formules ἕκτον ἄχος, « sixième affliction » (v. 8) ou ἔξ ἀκρίδος ὤλετο χλωρὸν ἄπαν, « à cause de la sauterelle, tout ce qui était vert périt » (v. 10).

Si le désir de susciter la crainte caractérise surtout le poème *Les Châtiments d'Égypte*, il apparaît aussi dans le *Décatalogue*. Grégoire emploie en effet l'expression σπινθήρ μόροιο, « l'étincelle du trépas » (15, v. 10) qui s'applique au désir des biens d'autrui et qui n'est pas scripturaire. Cette image apparaît dans des expressions métaphoriques de l'Ancien Testament pour illustrer, comme ici, l'idée d'un danger. Dans l'*Ecclésiastique*, il est dit : ἀπὸ σπινθήρος πυρὸς πληθύνεται ἀνθρακιά, « une étincelle allume un brasier », ou encore ἐὰν φυσήσῃς εἰς σπινθήρα, ἐκκαήσεται, « souffle sur une étincelle, elle s'enflamme »<sup>61</sup>. Mais il n'y est jamais question d'une étincelle de mort et Grégoire crée sans doute une image nouvelle pour frapper l'esprit du lecteur et susciter chez lui la crainte de la mort et du péché.

Dans le corps du texte, il est aussi possible de déceler la présence du poète à

<sup>59</sup> *Odyssée* III, v. 93, v. 194, IV, v. 292, v. 323, etc.

<sup>60</sup> *Illiade* XVI, v. 352 et v. 356 (trad. P. Mazon, p. 112).

<sup>61</sup> Si 11, 32 et 28, 12.

travers quelques adjectifs, qui renforcent la dimension morale des épisodes scripturaires.

Dans le poème *Les Châtiments d'Égypte*, l'adjectif *κακόφρων*, « insensé »<sup>62</sup>, employé dès le premier vers pour qualifier l'Égypte, indique que le pays constitue l'emblème du mal. Ce terme suffit à montrer que, pour Grégoire, comme pour de nombreux commentateurs avant lui, la folie de ceux qui n'obéissent pas à Dieu est très sévèrement punie<sup>63</sup>. Grégoire emploie encore cet adjectif dans *Le Décalogue*, dans la formule à l'accusatif *κλεπτοσύνην κακόφρονα*, « le vol insensé » (15, v. 9). Le poète chrétien ajoute ainsi une condamnation morale, absente de l'Ancien Testament, et choisit une expression plus abstraite, puisqu'il emploie le substantif épique *κλεπτοσύνη*<sup>64</sup>, plutôt que la formule impérative scripturaire : *οὐ κλέψεις*, « tu ne voleras pas » (Ex 20, 14 et Dt 5, 19). Dans cette même pièce, la formulation de l'interdiction d'adorer les idoles semble aussi guidée par des préoccupations morales. Grégoire écrit en effet : *Οὐ στήσεις ἴνδαλμα κενόν, καὶ ἄπνοον εἰκόω*, « Tu ne dresseras pas d'image vaine ni de représentation sans vie » (15, v. 3). Il emploie deux formules, en apparence assez proches, qui font écho aux deux expressions employées dans l'Ancien Testament, où il est écrit : *οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἶδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα*, « tu ne feras pas pour toi d'idole, ni de ressemblance de quoi que ce soit » (Ex 20, 4 et Dt 5, 8). Avec *ἴνδαλμα*, Grégoire choisit un substantif rare, mais connoté dans un sens nettement péjoratif, puisqu'il est écrit dans le livre de Jérémie : *Διὰ τοῦτο κατοικήσουσιν ἴνδαλματα ἐν ταῖς νήσοις, καὶ κατοικήσουσιν ἐν αὐτῇ θυγατέρες σειρήνων*, « C'est pourquoi, des images habiteront dans les îles, et les filles des monstres habiteront en elles »<sup>65</sup>. Grégoire emploie aussi le substantif *εἰκών*, qui, dans l'Ancien Testament, désigne en général la création de l'homme à l'image de Dieu, mais qui a aussi le sens d'idole, quand il est écrit que Manassé : *ἔθηκε (...) εἰκόνα ἣν ἐποίησεν*

---

<sup>62</sup> Cet adjectif est employé chez Euripide, *Suppliantes*, v. 743.

<sup>63</sup> Voir par exemple Philon d'Alexandrie pour qui « il fallut une menace plus lourde, une volée de ces coups qui fit réfléchir les insensés (*οἱ ἄφρονες*), lorsque l'enseignement de la raison ne les a pas touchés », *De Vita Mosis* I, 95 (trad. R. Analdez, C. Montdésert, J. Pouilloux, P. Savinel, p. 68-69). Voir aussi Origène qui évoque les coups terribles dont fut châtiée l'Égypte, *Homélie sur l'Exode* IV.

<sup>64</sup> *Odyssée* XIX, v. 396.

<sup>65</sup> Jr 27, 39.

ἐν οἴκῳ Θεοῦ, « installa l'idole qu'il avait faite dans la Maison de Dieu »<sup>66</sup>. L'emploi de l'adjectif ἄπνοος, rappelle la condamnation de l'idolâtrie dans le livre de la *Sagesse*, quand il est question de la « forme inerte d'une image morte » (νεκρῶς εἰκόνοσ εἶδος ἄπνοον)<sup>67</sup>. Grégoire accumule donc les termes connotés péjorativement, et par l'emploi de deux substantifs et deux adjectifs redondants, il formule cet interdit dans un chiasme qui va dans le sens d'une insistance pédagogique. Grégoire ajoute aussi des termes qui renvoient au motif de l'impureté, absent des passages scripturaires correspondants. Ainsi, pour l'interdiction relative au vol, Grégoire écrit : Φεύγειν ἀνδροφόνον παλάμης ἄγος, « Fuis la souillure, tueuse d'hommes, de la main » (v. 8), employant le terme poétique ἄγος, « la souillure », qui est attesté chez Sophocle, pour parler du cadavre de Polynice dépourvu de sépulture<sup>68</sup>. L'image de Grégoire rappelle celle du Pseudo-Phocylide qui écrit qu'il faut « ne pas souiller ses mains de sang » (μὴθ' αἵματι χεῖρα μιάνειν)<sup>69</sup>. Si cette image n'est pas d'une grande originalité, elle constitue bien un ajout par rapport au texte scripturaire et donne un caractère moral à la formule. Dans le poème *Les Miracles du Christ selon Matthieu*, Grégoire utilise aussi le motif de l'impureté, quand il écrit que Jésus agit, ἐξ ἱεροῦ λύματα πάντ' ἐλάσας, « après avoir repoussé du temple toutes les impuretés » (20, v. 30). Cette interprétation du geste de Jésus chassant les marchands du temple est attestée chez Origène quand, commentant le même épisode dans l'Évangile de Jean, il dit que les marchands du temple sont des hommes : τοῦ ἀδόλου καὶ ἀκεραίου ἐστερημένου τε πάσης πικρότητος καὶ χολῆς καταφρονοῦντες, « qui méprisent la pureté et l'intégrité sans mélange d'amertume ni de fiel » et qui abandonnent les colombes qui symbolisent les âmes encore pures<sup>70</sup>. L'ajout du motif de l'impureté renvoie ici à une tradition exégétique, à laquelle Grégoire fait allusion de manière discrète.

<sup>66</sup> 2 Par 33, 7.

<sup>67</sup> Sg 15, 5.

<sup>68</sup> Sophocle, *Antigone*, v. 256.

<sup>69</sup> Pseudo-Phocylide, *Sentences*, v. 4 (trad. P. Derron, p. 2).

<sup>70</sup> Origène, *Sur l'Évangile de Jean X*, 136 (trad. C. Blanc, SC 157, p. 468-469).

### C) La christianisation des épisodes vétéro-testamentaires

Le respect des modèles scripturaires n'empêche pas non plus Grégoire d'avoir une interprétation chrétienne des épisodes de l'Ancien Testament. Ainsi, dans les vers introductifs du *Décatalogue de Moïse*, Grégoire écrit :

Τοὺς δὲ νόμους ἐχάραξε Θεὸς δέκα ἔν ποτε πλαξί  
λαϊνέαις· σὺ δέ μοι ἔγγραφε τῇ κραδίῃ.

« Dieu a gravé autrefois dix lois sur des tables de pierre. Et toi, inscris-les, je t'en prie, dans ton cœur » (15, v. 1-2). Ces vers introductifs témoignent du désir de Grégoire de donner une lecture chrétienne des épisodes vétéro-testamentaires. Dans le premier vers, Grégoire reprend les versets de l'Ancien Testament selon lesquels Dieu écrit les commandements, mais il apporte une légère modification, puisqu'il parle de gravure, alors que le texte biblique dit que les lois sont « écrites du doigt de Dieu » (γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ)<sup>71</sup>. Dans le deuxième vers, le support de l'inscription change : les tablettes de pierre sont remplacées par le cœur de l'homme. Cette intériorisation de la loi remonte sans doute aux versets de Jérémie, dans lesquels le prophète prononce cet oracle du Seigneur : Διδούς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς, « Après l'avoir donné, je mettrai mes lois dans leur pensée et je les écrirai sur leur cœur »<sup>72</sup>. L'idée est reprise et développée dans la *Deuxième épître aux Corinthiens*, dans laquelle il est dit que les lois sont inscrites, « non sur des tables de pierre mais sur des tables de chair, sur les cœurs » (οὐκ ἐν πλαξίν λιθίναίς ἀλλ' ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίναίς)<sup>73</sup>. Par la suite, les écrivains chrétiens reprennent abondamment cette image<sup>74</sup> : les tablettes de pierre ayant été brisées, les chrétiens y voient l'annonce de la deuxième loi, incarnée par Jésus. Par la simple référence au cœur, Grégoire parvient donc à faire allusion à une tradition exégétique abondante, et christianise un épisode vétéro-testamentaire.

Dans ce même poème, nous avons constaté que Grégoire conserve le commandement relatif au Sabbat. Grégoire semble toutefois gêné par cette notion, qui n'est pas

---

<sup>71</sup> Ex 31, 18.

<sup>72</sup> Jr 38, 33.

<sup>73</sup> 2 Co 3, 3.

<sup>74</sup> Voir par exemple *Épître de Barnabé* 4, 8 ; Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 2, 8 ; Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* III, 94, 1.

chrétienne, et il ne peut pas simplement dire à son lecteur qu'il lui faut respecter le sabbat. Il évoque donc deux formes de sabbat : celui des Juifs est qualifié d'« ombreux » (σκιόεντα), adjectif qui a sans doute des connotations péjoratives et constitue une remise en cause de cette pratique. Le second est celui des chrétiens, qualifié de « céleste » (μετάρσια), Grégoire donnant ainsi un sens spirituel à la notion de sabbat, selon un procédé que l'on trouve fréquemment chez les écrivains chrétiens qui commentent le Décalogue<sup>75</sup>.

De manière assez subtile, les miracles accomplis par les prophètes Elie et Elisée sont aussi soumis à une interprétation chrétienne. Les vers d'introduction indiquent déjà que Grégoire va traiter de manière semblable les différents miracles, qu'ils soient rapportés dans l'Ancien Testament ou dans le Nouveau Testament. La reformulation de l'épisode dans lequel Elie redonne vie au fils de la veuve (16, v. 5-6) est particulièrement significative. Grégoire écrit dans son poème : τὸν υἱὸν ἐκ νεκρῶν φυσήμασιν / ἤγειρεν, « il réveilla le fils d'entre les morts par son souffle » (16, v. 5-6). Avec le terme au datif pluriel φυσήμασιν, Grégoire conserve l'idée biblique selon laquelle Elie souffla (ἐνεφύσησεν) trois fois dans le fils de la veuve<sup>76</sup>, mais il ajoute la forme verbale ἤγειρεν, « il réveilla », que Grégoire réemploie quand il dit à propos d'Elisée : νεκρὸς νεκρὸν / ἤγειρεν, « Mort, il réveilla un mort » (16, v. 29-30). Grégoire dit encore à propos d'Elisée : οὐκ ὄντ' ἔδωκε παῖδα, κ' ἐκ νεκρῶν πάλιν, « il donna un fils, qui n'existait pas, (le ramenant) ensuite d'entre les morts » (16, v. 21), quand il est dit dans l'Ancien Testament qu'il souffla (ἐνέπνευσεν) sur lui<sup>77</sup>. Les formules de Grégoire rappellent les expressions habituellement employées par les chrétiens pour parler de la résurrection, comme lorsque les évangélistes écrivent à propos de Jean-Baptiste : ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, « il est réveillé des morts »<sup>78</sup>. Le parallèle avec les événements néo-testamentaires est renforcé par l'emploi du même type d'expression dans les poèmes rapportant les miracles de Jésus, puisque Grégoire écrit à propos du Christ : ξήρη τ' ἐκ νεκρῶν υἱὰ πόρε, « à une veuve, d'entre les morts, il donna un fils » (22, v. 6). Grégoire suggère donc que les prophètes bibliques possèdent une force qui

---

<sup>75</sup> A. Le Boulluec et P. Sandevour, *La Bible d'Alexandrie I, L'Exode, op. cit.*, n. 20, 10, p. 208.

<sup>76</sup> 1 R 17, 21.

<sup>77</sup> 2 R 4, 35.

<sup>78</sup> Mc 6, 14, à propos de Jean-Baptiste.

préfigure la résurrection. Ce type d'interprétation est attesté chez certains Pères grecs : Irénée de Lyon évoque ainsi trois épisodes de la vie d'Elie dans leur rapport avec le salut chrétien<sup>79</sup>. Origène voit dans la traversée du Jourdain par Elie une figure du baptême, comme, plus tard, Basile de Césarée<sup>80</sup>. Grégoire se place bien dans cette tradition exégétique, en suggérant encore d'autres parallèles entre les prophètes et le Christ. Ainsi, de même qu'Elie « nourrit abondamment la veuve de Saraphtia » (ἔθρεψε χήραν πλουσίως Σαραφθίαν, 16, v. 3), le Christ « nourrit à nouveau, avec sept pains, un millier d'hommes » (Θρέψεν πάλιν ἑπτ' ἀκόλοισιν / ἀνδρῶν χιλιάδας, 21, v. 11-12) : dans les deux formulations, Grégoire conserve les mêmes formes verbales, soulignant ainsi la proximité entre les deux miracles. Pareillement, la formule où il est dit qu'Elisée a « purifié Naïman de la lèpre » (Ναυμᾶν δὲ λέπρας ἐκκαθήρας, 16, v. 24) fait écho à l'expression selon laquelle Jésus « purifia les lépreux » (λεπροὺς ἐκάθηρε, 22, v. 17). Grégoire suggère ainsi qu'Elisée représente le Christ qui purifie de la lèpre dans les eaux du Jourdain, motif bien attesté chez les Pères<sup>81</sup>. La volonté de christianiser les épisodes relatifs à ces miracles est pourtant limitée par le respect de Grégoire pour le texte scripturaire. Ainsi, parlant de l'ascension d'Elie, il écrit : Πυρὸς δ' ἀνῆλθεν ἄρματι πρὸς οὐρανόν, « Il monta sur un char de feu vers le ciel » (16, v. 12), alors que les formulations employées dans les discours s'éloignent davantage du modèle scripturaire, puisque Grégoire y dit qu'Elie est « celui qu'un char de feu enlève au ciel, montrant le degré surhumain de sa justice » (ὄν καὶ ἄρμα πυρὸς ἀνάγει πρὸς οὐρανόν, δηλοῦν τοῦ δικαίου τὸ ὑπὲρ ἀνθρώπων)<sup>82</sup>. La formulation poétique est plus concise et prend place dans l'énumération des miracles, sans que le poète lui donne un développement particulier.

<sup>79</sup> Les épisodes concernés sont le jeûne d'Elie, mis en parallèle avec celui de Jésus, la théophanie de l'Horeb, mise en lien avec la Transfiguration, et l'enlèvement sur le char, qui préfigure la résurrection des Justes. Voir Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies* III, 22, 2 ; V, 21, 2 ; IV, 20, 9-11 ; V, 5, 1.

<sup>80</sup> Origène, *Sur l'Évangile de Jean* VI, 238-51. Basile de Césarée, *Sur le baptême* I, 2, 5, 21.

<sup>81</sup> Origène, *Sur l'Évangile de Jean* VI, 249-250. Sur ce motif chez les Pères, voir E. Poirot, *Les prophètes Elie et Elisée dans la littérature grecque ancienne*, Strasbourg, 1994, p. 368.

<sup>82</sup> *Discours* 28, 19 (trad. P. Gally, SC 250, p. 138-139).



#### D) L'art de la variation et le thème de l'harmonie des Evangiles

Dans *les Miracles du Christ* aussi, les préoccupations pédagogiques de Grégoire apparaissent dans les vers d'introduction, qui forment, dans les quatre pièces, un distique.

I, 1, 20	Ματθείης βίβλοιο τὰ θαύματα, ὀππόσ' ἔρεξε Χριστὸς ἀναξ βροτέῳ σώματι κινάμενος. « Miracles du livre de Matthieu, tous ceux qu'a accomplis le Christ Seigneur, lorsqu'il était mêlé au corps mortel ».
I, 1, 21	Μάρκος δ' Αὐσονίοισι Θεοῦ τάδε θαύματ' ἔγραψε, Πέτρῳ θαρσαλέος Χριστοῦ μεγάλῳ θεράποντι. « Marc a écrit ces miracles de Dieu aux Ausoniens, mettant sa confiance en Pierre, grand serviteur du Christ ».
I, 1, 22	Λουκᾶς δ' Ἑλλάδι σεπτὰ Θεοῦ τάδε θαύματ' ἔγραψε, Παύλῳ θαρσαλέος Χριστοῦ μεγάλῳ θεράποντι. « Luc a écrit ces illustres miracles de Dieu à la Grèce, mettant sa confiance en Paul, grand serviteur du Christ ».
I, 1, 23	Παῦρα δ' Ἰωάννου δήεις ἱερῇ ἐνὶ βίβλῳ θαύματα δὴ, πολλοὺς δὲ λόγους Χριστοῦ ἀνακτος. « Tu trouveras dans le livre saint de Jean peu de miracles, mais beaucoup de paroles du Christ Seigneur ».

La formulation choisie par Grégoire permet d'emblée de distinguer les Evangiles synoptiques et l'Evangile de Jean. Pour les trois Evangiles synoptiques, le nom de l'évangéliste est placé en tête du poème. Les évangélistes sont décrits en conformité avec la tradition patristique : Marc aurait écrit pour les Ausoniens, c'est-à-dire les habitants de l'Italie méridionale, en suivant l'enseignement de Pierre<sup>83</sup>. Luc aurait été le

---

<sup>83</sup> Sur cette tradition attestée en particulier chez Eusèbe et Origène, voir l'article de R. Trevijano, « Marc (Evangile de) », *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, op. cit., t. 1, p. 1532-1533. Avec l'emploi de l'adjectif θαρσαλέος, Grégoire joue sans doute sur l'idée de confiance et de force, l'adjectif comportant l'idée de hardiesse dans l'épopée.

secrétaire de Paul<sup>84</sup>. La référence à la Grèce pose question, mais correspond à une indication du prologue antimarcionite, selon lequel « Luc écrivit dans la région de l'Achaïe »<sup>85</sup>. En s'adressant à un certain Théophile, il est aussi possible que l'évangéliste s'adresse à tous les païens de langue et de culture grecque. L'indication qui accompagne l'évocation de l'Évangile de Matthieu est un peu différente puisque Grégoire rappelle le dogme de l'incarnation du Christ. Cet ajout répond sans doute à un souci d'équilibre entre les différents poèmes. L'auteur des miracles est explicitement désigné dans les poèmes 21 et 22 puisqu'il y est question des « miracles de Dieu » (Θεοῦ τὰδε θαύματα). Avec la référence à l'incarnation (20, v. 2), Grégoire ajoute toutefois l'idée que ces miracles sont aussi le fait d'un homme, idée qui est bien attestée chez les Pères<sup>86</sup>. La distinction que fait Grégoire au début du poème 23, entre les θαύματα et les λόγοι renvoie à l'idée que les évangélistes ont autant rapporté les paroles de Jésus que ses actes, mais que Jean a porté un intérêt particulier au concept de Logos. Là encore, Grégoire reprend une interprétation attestée avant lui, puisque à la fin du II<sup>e</sup> siècle, Clément d'Alexandrie affirme la prééminence du quatrième Évangile, comme « Évangile spirituel », par rapport aux synoptiques qui relatent seulement les « faits matériels »<sup>87</sup>.

Ces vers d'introduction donnent le sentiment que le poète veut souligner les parallèles entre les différents Évangiles et montrer la similitude des différents textes bibliques. Cette hypothèse ne doit pas être exclue puisqu'elle renvoie au thème de l'harmonie des Évangiles, notion qui est l'objet d'une controverse entre les païens et les chrétiens. Les païens remettent en effet en cause l'unité des Évangiles, à l'exemple du philosophe néoplatonicien Porphyre, ou de l'empereur Julien qui reprend au philosophe certains arguments, ce qui témoigne de l'actualité de cette controverse à l'époque de Grégoire<sup>88</sup>. Les écrivains chrétiens, au contraire, défendent l'harmonie des Évangiles, garante de

---

<sup>84</sup> Sur cette tradition attestée en particulier chez Irénée, voir l'article d'E. Peretto, « Luc, *Évangéliste* », *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, op. cit., t. 1, p. 1489.

<sup>85</sup> Dans le Nouveau Testament, le seul destinataire explicite est Théophile (Lc 1,3).

<sup>86</sup> Voir Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* 75, 3.

<sup>87</sup> Eusèbe de Césarée écrit : « Quant à Jean, le dernier, voyant que les choses corporelles (τὰ σωματικά) avaient été exposées dans les Évangiles, poussé par ses disciples et divinement inspiré par l'Esprit, il fit un Évangile spirituel (πνευματικὸν εὐαγγέλιον) », *Histoire ecclésiastique* VI, 14, 7 (trad. G. Bardy, SC 41, p. 107)

<sup>88</sup> H. Merkel, *La pluralité des Évangiles comme problème théologique et exégétique dans l'Église ancienne*, Berne, 1978, p. XVI-XX.

l'authenticité des faits rapportés, tout en prenant en compte les spécificités de chacun d'entre eux<sup>89</sup>. Origène écrit par exemple : τῆ δυνάμει τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν εὐαγγέλιον ἀναγεγραμμένον, καὶ τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἓν ἐστὶν εὐαγγέλιον, « par sa puissance, est unique l'Évangile écrit par plusieurs, celui qui, à travers quatre Évangiles, est réellement un Évangile unique »<sup>90</sup>.

Cette question de l'harmonie des Évangiles semble avoir préoccupé Grégoire, comme en atteste le poème qu'il consacre à la généalogie du Christ, dans lequel il veut montrer que les Évangiles de Matthieu et Luc sont en parfait accord malgré leurs divergences littérales (I, 1, 18). Dans cette perspective, le travail d'écriture de Grégoire prend un sens nouveau : en jouant sur un double effet de variation et de parallélisme, à propos des mêmes épisodes rapportés dans les différents Évangiles, Grégoire suggère en effet que les Évangiles constituent un ensemble homogène et cohérent.

La guérison de la main sèche offre un exemple du travail effectué par Grégoire. Il écrit :

Mc 3, 5 : καὶ ἐξέτεινεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ, « il l'étendit et sa main fut remise en l'état ».	I, 1, 21, v. 4-5 : Μετέπειτα δὲ χεὶρ ἐτανύσθη / ξηρή, « ensuite la main fut tendue, elle qui était sèche ».
Lc 6, 10 : ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ, « sa main fut remise en l'état ».	I, 1, 22, v. 4 : καὶ χεὶρ τείνατο καρφαλέη, « et la main s'allongea, elle qui était asséchée ».

Grégoire conserve l'idée du verbe scripturaire ἐξέτεινεν, « il étendit », avec deux formes verbales différentes τείνατο et ἐτανύσθη, qui ont le même sens et qui sont proches au niveau des sonorités, mais qui viennent de deux verbes différents. Il emploie aussi deux adjectifs, qui sont différents mais synonymes, suggérant qu'il peut exister une différence dans la formulation, mais que l'épisode raconté est bien le même. Ce type d'exemples pourrait être multiplié et les termes qui permettent de reconnaître un miracle sont repris dans les différents poèmes sous des formes très proches. Ainsi, Grégoire emploie l'expression θυγάτηρ Ἰαίροιο, « la fille de Jaïre » dans deux poèmes (21, v. 7 ; 22, v. 9) ; l'expression ἑκατοντάρχου παῖς, « le serviteur du

<sup>89</sup> Pour la présentation des auteurs et de leurs démonstrations, voir H. Merkel, *La pluralité des Évangiles*, *op. cit.*, p. XIV s.

<sup>90</sup> Origène, *Philocalie* 5, 6 (trad. M. Harl, SC 302, p. 296-297).

centurion » (20, v. 4) est reprise avec la formule *ἑκατοντάρχιο παῖς* (22, v. 5), dans laquelle une autre forme de déclinaison est choisie ; pour désigner l’aveugle rencontré à la sortie de Jéricho<sup>91</sup>, Grégoire emploie, dans les trois poèmes relatifs aux Evangiles synoptiques, trois formules très proches : *ὄμμασιν ἐξ Ἱεριχοῦς / τυφλοῖς* (20, v. 27-28), *τυφλὸς ἐξ Ἱεριχοῦντος* (21, v. 15) et *τυφλῷ τ’ ἐξ Ἱεριχοῦς* (22, v. 18) ; la formule *πνεῦμ’ ἐδίωξε*, « il chassa l’esprit » est présente deux fois à la même place dans le vers (20, v. 19 ; 21, v. 9). Les ressemblances entre les Evangiles synoptiques et l’Evangile de Jean sont moins nombreuses, même si quelques formules se font écho, comme quand il est question de Jésus qui « apparut à ses amis » (*οἷσι φίλοισι φάνη*, 22, v. 20) et qui « rencontra ses compagnons » (*ὁμίλῃεν οἷς ἐτάροισι*, 23, v. 11). Le fait que cette pièce soit un peu différente des trois autres correspond à la spécificité de l’Evangile de Jean, que Grégoire rend ici par l’emploi de formulations différentes de celle des trois autres poèmes.

### E) Un héroïsme chrétien

Dans les cinq poèmes relatifs aux miracles, il apparaît que Grégoire cherche surtout à mettre en valeur les personnages bibliques par l’emploi de divers procédés, souvent caractéristiques du genre épique. Ainsi, le poète focalise l’attention sur la figure de Jésus, comme le montre le choix de formes verbales actives, qui ne sont pas forcément attestées dans les passages bibliques paraphrasés. Ce phénomène est bien visible dans les épisodes de guérison, puisque Grégoire recourt à des formes verbales actives ou moyennes, alors que, dans les textes scripturaires, ce sont des formes passives qui sont employées, comme cela apparaît dans le tableau suivant :

Mt 15, 28 : <i>ἰάθη ἡ θυγάτηρ</i> , « la fille fut guérie ».	I, 1, 21, v. 17 : <i>Τυφλοὺς δ’ αὖ χλωλούς τε ἰήσατο ἐγγύθι νηοῦ</i> , « Il guérit près du temple les aveugles et les boiteux ».
Mt 8, 13 : <i>καὶ ἰάθη ὁ παῖς</i> , « le serviteur fut guéri ».	

<sup>91</sup> Sur l’harmonie des trois évangélistes à propos de cet épisode, voir Origène, *Commentaire sur Matthieu* 1, 16, cité par H. Merkel, *La pluralité des Evangiles*, op. cit., p. 13-14

<p>Jn 9, 1-7 : εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. (...) ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς. (...) ἐνίψατο καὶ ἤλθεν βλέπων, « il vit un homme aveugle de naissance (...). Il fit de la boue avec la salive et l'appliqua sur les yeux de l'aveugle (...). (L'aveugle) se lava et, à son retour, il voyait ».</p>	<p>I, 1, 23, v. 8 : Τυφλὸν δ' ἐκ γενετῆς <u>ἰήσατο</u>, πηλὸν ἀλείψας, « Il guérit un aveugle de naissance, en lui appliquant de la boue »</p>
<p>Lc 8, 44 : ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος, « son hémorragie s'arrêta ».</p>	<p>I, 1, 22, v. 9 : Αἵματος ἔσχε ῥύσιν, « Il retint le flot de sang ».</p>
<p>Mc 5, 29 : καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος, « et à l'instant sa perte de sang s'arrêta ».</p>	<p>I, 1, 21, v. 6 : αἱματόεσσαν <u>ἔπαυσε</u> πηγὴν, « il stoppa la source sanglante ».</p>
<p>Mc 5, 42 : καὶ εὐθὺς ἀνέστη τὸ κοράσιον, « et aussitôt la fillette se leva ». Lc 8, 55 : καὶ ἀνέστη παραχρῆμα, « et elle se leva à l'instant même ».</p>	<p>I, 1, 21, v. 7 : θυγατρὶ ζῶν πρόϛ' Ἰαίρειο, « il donna la vie à la fille de Jaïre ». I, 1, 22, v. 9-10 : Ἰαίρειο θυγάτρα / <u>ἤγαγεν</u> ἐς ζῶν, « il ramena à la vie la fille de Jaïre ».</p>

Ce tableau montre que, si certains verbes sont conservés, Grégoire préfère aux tournures passives des tournures actives, mettant ainsi en valeur la figure du Christ agissant, alors que dans le texte biblique, c'est souvent la personne guérie qui est en position de sujet. Ce procédé permet à Grégoire de changer le point de vue de la narration pour souligner le rôle salvateur du Christ.

Grégoire choisit aussi un lexique plus expressif, qui lui permet de mettre en valeur la figure de Jésus. Ainsi, au lieu de la formule καὶ ἰάθη ὁ παῖς, « et le serviteur fut guéri » (Mt 8, 13), Grégoire écrit : εἶθ' ἑκατοντάρχου παιδὸς ἔπηξε μέλη, « ensuite il raffermi les membres du serviteur du centurion » (20, v. 4). La formule

μέλη πήγνυμι, « raffermir les membres », est sans doute inspirée par des expressions homériques telles que γοῦνα πήγνυται, « les genoux se raidissent »<sup>92</sup>, ou encore πηχθέντας μέλη, « empalant les membres », que l'on trouve chez Euripide<sup>93</sup>. Toutefois, alors que, dans ces expressions, le verbe πήγνυμι est employé au passif et évoque la peur qui raidit certains membres, Grégoire l'emploie ici à l'actif et dans un sens positif, afin de bien souligner que l'initiative salvatrice revient au Christ. Dans ce cas, Grégoire joue donc sur un écart de sens avec le modèle littéraire profane, pour souligner la puissance miraculeuse du Christ. Grégoire emploie aussi une langue plus imagée, comme quand il écrit : Πέτρου ἐκυρῆς φλόγα ἔσβεσε χειρί, « de la main, il éteignit la flamme de la belle-mère de Pierre » (20, v. 5). L'expression φλόγα ἔσβεσε, « il éteignit la flamme », est employée par Thucydide qui décrit un incendie provoqué par les Péloponnésiens en disant : Νῦν δὲ καὶ τόδε λέγεται ξυμβῆναι, ὕδωρ ἐξ οὐρανοῦ πολὺ καὶ βροντὰς γενομένας σβέσαι τὴν φλόγα, « Mais ce qui arriva, d'après les récits, fut au contraire qu'il tomba du ciel une forte pluie, accompagnée de coups de tonnerre, qui éteignit la flamme »<sup>94</sup>. Grégoire réemploie ici une expression prosaïque, déjà appliquée à un phénomène miraculeux, dans un sens métaphorique. Le poète met en outre en valeur le caractère apaisant du geste du Christ, alors que dans l'Évangile il est simplement dit : ἤψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός, « il lui toucha la main, et la fièvre la quitta »<sup>95</sup>. C'est encore une formule plus imagée qui est employée, quand Grégoire écrit : Πρῶτον μὲν λεπροῖο πικρὴν ἀπεσείσατο νοῦσον, « Premièrement, il renversa l'amère maladie du lépreux » (20, v. 3). L'emploi du verbe ἀποσείω, qui signifie « renverser par une secousse », donne au vers l'allure d'un combat en personnifiant la maladie comme un ennemi qu'il faut abattre<sup>96</sup>. Si des emplois métaphoriques sont attestés chez Aristophane avec ce verbe, son usage avec le thème de la maladie semble une innovation de Grégoire.

L'emploi récurrent de la métaphore du lien permet pareillement de mettre en valeur la

<sup>92</sup> *Iliade* XXII, v. 453 (trad. P. Mazon, p. 91).

<sup>93</sup> Euripide, *Cyclope*, v. 302. Traduction modifiée.

<sup>94</sup> Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* II, 77, 6 (trad. J. de Romilly, p. 59).

<sup>95</sup> Mt 8, 15.

<sup>96</sup> On trouve un emploi poétique de ce verbe chez Théognis, *Elégies* I, v. 348.

figure du Christ. Cette métaphore est attestée dans certains passages évangéliques, puisque dans l'Évangile de Luc, Jésus demande : ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραάμ οὕσαν, ἣν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη, οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῆς ἡμέρας τοῦ σαββάτου ; « et cette femme, fille d'Abraham, que Satan a liée voici dix-huit ans, n'est-ce pas le jour du sabbat qu'il fallait la délier de ce lien ? »<sup>97</sup>, tandis que, dans l'Évangile de Marc, on trouve l'expression ἐλύθη ὁ δέσμος τῆς γλώσσης αὐτοῦ, « le lien de sa langue se délia »<sup>98</sup>. Grégoire a toutefois un usage particulièrement abondant du vocabulaire du lien, et fait systématiquement de Jésus le sujet de ce verbe, écrivant : ξηρὴν χέρα λύσατο δεσμῶν, « il délia une main sèche de ses liens » (20, v. 13), ou encore δεσμὸν ἔλυσε / γλώσσης, « il délia le lien de la langue » (21, v. 13-14). Dans deux autres passages, le verbe λύω est employé seul, au moyen ou à l'actif : Jésus « de la maladie de la lune , délia un fils » (σεληναίης ἀπὸ νούσου (...) λύσατο παῖδα, 20, v. 25-6) ou encore « il délia les genoux estropiés » (πηρά τ' ἔλυσε / γούνατα, 20, v. 29-30). L'image du lien apparaît aussi pour souligner la force du Christ capable de dompter les éléments, dans l'expression Ἐνθεν ἔδησε / πόντον ἐπιστείβων, « il enchaîna la mer en marchant dessus » (21, v. 8), scène dans laquelle Jésus est présenté dans sa supériorité par rapport aux forces du mal, représentées par la mer.

La personnification des éléments opposés permet aussi de mettre la figure du Christ en valeur, comme quand Grégoire écrit : καὶ ἀνέμων λῆξεν μένος ἠδὲ θαλάσσης, « et il fit cesser la fureur des vents et des flots » (21, v. 5). Avec l'expression ἀνέμων μένος, « la fureur des vents », Grégoire personnifie les forces cosmiques et il crée un tableau effrayant. En outre, l'expression μένος λήγειν, « faire cesser la fureur », est un emprunt à Homère, qui emploie la même formule pour parler de la colère d'Idoménée qui veut massacrer les Troyens<sup>99</sup>. Pareillement, Grégoire écrit : ὑπέειξε μέγας πόντος ὀρινόμενος, « la grande mer qui se soulevait céda la place » (20, v. 18). Cette formulation est fortement influencée par le vocabulaire épique, l'expression πόντος

<sup>97</sup> Lc 13, 16.

<sup>98</sup> Mc 7, 35.

<sup>99</sup> *Illiade* XIII, v. 424.

ὄρινόμενος, « la mer qui se soulevait » étant sans doute inspirée par un vers homérique<sup>100</sup>.

Il nous semble que le recours au lexique épique permet aussi à Grégoire de présenter Jésus comme un nouveau héros, en décrivant cette figure biblique avec des formulations employées habituellement pour décrire les acteurs de la guerre de Troie. Pour évoquer le Christ qui « chasse l'esprit », Grégoire ne conserve pas le verbe scripturaire ἐκβάλλειν mais il emploie des verbes épiques, comme dans les formules πνεῦμα ἐδίωξε, « il chassa le démon » (20, v. 19-20 et 21, v. 9-10)<sup>101</sup>, πνεῦμ' ἐλάσας, « repoussant l'esprit » (21, v. 14)<sup>102</sup>, ou encore Δαίμονα (...) ἀποέργαθε, « il détourna le démon » (22, v. 13). La forme verbale ἀποέργαθε est attestée à la même place dans un hexamètre homérique et renvoie à un contexte guerrier : il est en effet question d'un combat entre Achille et Agénor, dans lequel Apollon, choisissant d'intervenir, « détourna le fils de Pélée des troupes » (Πηλεΐωνα δόλω ἀποέργαθε λαοῦ)<sup>103</sup>. L'emploi, à deux reprises, de la forme verbale ἴησατο rapproche le Christ de Péon, le médecin des dieux dans l'*Iliade*, à propos duquel la même forme verbale est employée, dans la formule ὡς ἄρα καρπαλίμως ἴησατο θοῦρον ἼΑρηα, « de même, vite, Péon guérit l'ardent Arès »<sup>104</sup>. Pareillement, quand Grégoire dit que Jésus : ἐξεσάωσε μαθητάς, « sauva ses disciples » (23, v. 7), il reprend une forme verbale homérique, employée à propos de Poséidon qui, poursuivant Ajax « le sauva des flots » (ἐξεσάωσε θαλάσσης), ou à propos d'Aphrodite qui, protégeant Pâris « l'a sauvé, à l'heure où il pensait périr » (ἐξεσάωσεν οἰόμενον θανέεσθαι)<sup>105</sup>.

Dans une moindre mesure, les procédés permettant de mettre la figure du Christ en valeur apparaissent à propos des figures prophétiques d'Elie et Elisée. Comme dans les poèmes portant sur les miracles du Christ, Grégoire choisit des formulations qui mettent en valeur le rôle des prophètes. Ainsi, Elie est le maître de la pluie, alors que dans l'Ancien Testament, Elie observe et annonce le retour de la pluie, mais ne la provoque

---

<sup>100</sup> *Iliade* IX, v. 4. Traduction modifiée.

<sup>101</sup> Le verbe appartient au vocabulaire guerrier épique, mais n'est pas employé à l'aoriste chez les autres poètes épiques.

<sup>102</sup> Voir *Iliade* XVI, v. 87 et XXI, v. 217.

<sup>103</sup> *Iliade* XXI, v. 599. Traduction modifiée.

<sup>104</sup> *Iliade* V, v. 904 (trad. P. Mazon, p. 148).

<sup>105</sup> *Iliade* IV, v. 12 (trad. P. Mazon, p. 91). Voir aussi *Odyssée* IV, v. 501.



pas réellement (v. 6-7). Pareillement, c'est Elie qui est en position de sujet quand il est dit : ἔφλεξεν ἄρδην πεντηκοντάρχας δύο, « il enflamma entièrement deux cinquanteniers » (v. 10), alors que dans l'Ancien Testament, Elie prononce une menace et ensuite : κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτὸν καὶ τοὺς πεντήκοντα αὐτοῦ, « le feu descendit du ciel et le dévora, ainsi que ses cinquante hommes »<sup>106</sup>. C'est Elisée qui devient ensuite la figure centrale de la narration. Grégoire dit que : Παῖδας δ' ὑβριστὰς θηρίοις ἀπώλεσεν, « Il fit périr les enfants violents par des bêtes sauvages » (16, v. 17), alors que dans l'Ancien Testament, il est seulement dit : ἐξῆλθον δύο ἄρκοι ἐκ τοῦ δρυμοῦ καὶ ἀνέρρηξαν ἐξ αὐτῶν τεσσαράκοντα καὶ δύο παῖδας, « deux ours sortirent de la forêt et dépecèrent quarante-deux de ces enfants »<sup>107</sup>. Grégoire focalise l'attention non plus sur les victimes mais sur la figure prophétique. Ainsi, dans le texte scripturaire, au moment de la traversée du Jourdain, il est dit qu'Elie et Elisée traversent simultanément : Grégoire consacre pour sa part deux vers à cet épisode, qui sont identiques et qui évoquent l'un, la traversée d'Elie (v. 11), et l'autre, la traversée d'Elisée (v. 15).

Cette mise en valeur des figures bibliques donne le sentiment que Grégoire veut présenter Jésus ou les figures bibliques comme de nouveaux héros, qui remplaceraient les héros païens comme Héraclès. Dans ces pièces, Grégoire choisit un sujet très spécifique, le miracle, qui n'est pas seulement biblique, mais appartient aussi à la littérature grecque profane, et même, à certaines formes poétiques<sup>108</sup>. Certains hymnes homériques laissent ainsi une grande part aux récits à caractère miraculeux, en particulier l'*Hymne homérique aux Dioscures*, dans lequel les divinités domptent les vents et la tempête, motif repris dans une idylle de Théocrite<sup>109</sup>. Les pièces les plus proches auxquelles nous pouvons comparer celles de Grégoire appartiennent à l'*Anthologie de Planude* et énumèrent les travaux prodigieux d'Héraclès. Le mot

<sup>106</sup> 4 R 1, 12.

<sup>107</sup> 4 R 2, 24.

<sup>108</sup> On peut lire sur ce thème l'ouvrage de W. Cotter, *Miracles in greco-roman Antiquity*, Londres, 1999, qui est constitué d'un répertoire de textes de l'Antiquité profane et de textes scripturaire. Pour la plupart des miracles que nous rencontrons dans nos poèmes, elle propose des parallèles. Elle consacre plusieurs chapitres aux miracles concernant la guérison, l'expulsion des démons, le contrôle du vent et de la mer, et le changement de l'eau en vin. Pareillement, A. George cite des textes profanes comportant le motif de la tempête apaisée et les récits de guérison, dans « Miracles dans le monde hellénistique », in *Les Miracles de Jésus*, sous la direction de X. Léon-Dufour, Paris, 1977, p. 95 s.

<sup>109</sup> *Hymne homérique aux Dioscures*, v. 12-17 et Théocrite, *Idylle 22*, v. 8-22.

« miracle » n’y est pas employé, mais les structures de ces pièces sont semblables à celles des poèmes de Grégoire. Nous citons les premiers vers d’un poème qui ne comporte pas d’adverbes numériques, mais qui est écrit en distiques élégiaques, comme le poème I, 1, 20 de Grégoire. Le poète écrit :

Δέρκεο μυριόμοχθε τεοὺς Ἡρακλες ἀγῶνας,  
οὗς τλὰς ἀθανάτων οἶκον Ὀλυμπον ἔβης (...)

« Héraclès aux milles épreuves, contemple les combats que tu as supportés : ils t’ont valu l’accès à l’Olympe, maison des Immortels (...) »<sup>110</sup>. L’autre poème, qui est en hexamètres dactyliques et comporte des adverbes numériques, commence ainsi :

Πρῶτα μὲν ἐν Νεμέῃ βριαρὸν κατέπεφνε λέοντα·  
δεύτερον, ἐν Λέρνη πολυαύχενον ὤλεσεν ὕδρην·  
τὸ τρίτον αὖτ’ ἐπὶ τοῖς Ἐρυμάνθιον ἔκτανε κάπρον (...).

« Premièrement, il massacra le puissant lion à Némée. Deuxièmement, à Lerne il exécuta l’hydre aux cous sans nombre. Troisièmement, il tua le sanglier qui hantait l’Erymanthe (...) »<sup>111</sup>. Si l’on compare cette énumération avec celle du poème 20, on peut rapprocher le *πρῶτον* de Grégoire (v. 3) du *πρῶτα* de cet exemple (v. 1), ainsi que l’adverbe *τὸ τρίτον* placé dans les deux poèmes en début d’hexamètre (20, v. 5 et v. 3). Il est possible que Grégoire ait eu connaissance de ce genre de poèmes, consacrés à Héraclès ou à une autre divinité ayant accompli des hauts faits : comme il le dit en effet dans le poème programmatique II, 1, 34, précédemment étudié, il ne veut pas chanter Héraclès, mais le Christ ou Dieu, ce qu’il ferait de manière implicite dans les poèmes que nous étudions.

La proximité entre les épigrammes consacrées aux travaux d’Hercule et les poèmes de Grégoire apparaît non seulement au niveau de la structure, mais aussi au niveau lexical ou thématique. Dans les deux types de poèmes, apparaissent, au nombre des miracles, des actions meurtrières : le poète profane dit qu’Hercule « exécuta l’hydre aux cous sans nombre » (*πολυαύχενον ὤλεσεν ὕδρην*), tandis que Grégoire dit qu’Elisée « fit périr les enfants violents par des bêtes sauvages » (*Παῖδας δ’ ὑβριστὰς θηρίοις ἀπώλεσεν*, 16, v. 17). D’autres ressemblances lexicales montrent qu’un terme qui

<sup>110</sup> *Anthologie de Planude* 91, v. 1-2 (trad. R. Aubreton, F. Buffière, p.114).

<sup>111</sup> *Anthologie de Planude* 92, v. 1-3, (trad. R. Aubreton, F. Buffière, p. 114-115).

désigne, dans les épigrammes profanes, un travail herculéen, remarquable par la force déployée, est repris par Grégoire pour parler d'une action miraculeuse et salvatrice. Ainsi, tandis qu'Héraclès « a purifié l'immense fumier d'Augias » (Αὐγείου πολλὴν κόπρον ἐξεκάθηρεν)<sup>112</sup>, Elisée est décrit « ayant purifié Naïman de la lèpre » (Ναυμᾶν δὲ λέπρας ἐκαθήρασε, 16, v. 24), le verbe signifiant que Naïman est sauvé. Pareillement, le verbe « chasser », qui est employé pour parler d'Hercule qui « chassa les oiseaux du lac Stymphale » (ὄρνιθας Στυμφηλίδας ἐξεδίωξεν)<sup>113</sup>, est repris par Grégoire pour dire que le Christ « chassa l'esprit de la femme de Phénicie » (πνεῦμ' ἐδίωξε Φοινίσσης, 21, v. 9), action qui permet là encore une libération et une guérison humaine.

Il faudrait que nous disposions d'autres épigrammes consacrées à Hercule pour aboutir à des résultats moins hypothétiques. Des sources extérieures renforcent toutefois notre hypothèse selon laquelle Grégoire chercherait à rivaliser avec les épigrammes profanes. M. Simon montre en effet, dans son ouvrage *Hercule et le christianisme*, que « les miracles du Christ répondent exactement, dans l'iconographie, aux travaux d'Hercule », ce dont témoigne la comparaison entre les peintures des sarcophages païens et chrétiens, qui représentent les miracles de l'un et l'autre de manière semblable<sup>114</sup>. Quand l'empereur Julien évoque la figure d'Héraclès, il met en valeur les ressemblances entre ses hauts faits et les miracles du Christ. Il évoque ainsi l'épisode dans lequel Hercule traverse à pied sec la mer, réfutant l'idée qu'il était transporté sur une coupe d'or<sup>115</sup>, interprétation qui, selon M. Simon, rapproche cette traversée d'Héraclès de celle du Christ<sup>116</sup>. Pareillement, Julien reprend l'idée qu'Hercule est engendré de Zeus par Athéna, suggérant ainsi un parallèle avec la figure du Christ, né d'une vierge<sup>117</sup>. Si Julien cherche à faire d'Héraclès une réplique païenne du Christ et à transposer « sur le plan cosmique ce que les symboles de foi chrétiens disent de la naissance charnelle du Christ »<sup>118</sup>, il est tout à fait envisageable que Grégoire s'efforce, au contraire, de faire

<sup>112</sup> *Anthologie de Planude*, 92, v. 7. Nous traduisons.

<sup>113</sup> *Anthologie de Planude*, 92, v. 5. Nous traduisons.

<sup>114</sup> M. Simon, *Hercule et le christianisme*, Paris, 1955, p. 116-117.

<sup>115</sup> L'empereur Julien, *Contre Héracléios* 14, 219 d.

<sup>116</sup> M. Simon, *Hercule et le christianisme*, p.144-145.

<sup>117</sup> L'empereur Julien, *Sur la mère des dieux* 6, 166 a-b (trad. G. Rochefort p. 112-113). Voir aussi le commentaire de M. Simon, *Hercule et le christianisme*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>118</sup> M. Simon, *Hercule et le christianisme*, *op. cit.*, p. 146-147.

disparaître la figure d'Hercule en lui substituant des figures bibliques décrites comme de nouveaux héros, selon un mouvement déjà perceptible chez Origène<sup>119</sup>.

C'est dans cette perspective agonistique que les formulations de l'épisode de la transfiguration du Christ peuvent sembler encore plus significatives. Grégoire écrit en effet :

(...) θείην ἠλλάξατο μορφήν,  
στράψας οἷσι φίλοις ἠελίοιο πλέον.

« il prit une forme divine, lançant des éclairs à ses amis, plus encore que le soleil » (20, v. 23-24). Du point de vue du contenu, nous retrouvons dans ces vers un écho des versets de Matthieu selon lesquels : μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, « il est métamorphosé devant eux : sa face resplendit comme le soleil »<sup>120</sup>. Grégoire recourt à une amplification puisqu'il renforce l'idée de luminosité avec une formule marquant la supériorité de cette lumière sur le soleil. Il est possible qu'en soulignant la supériorité du Christ à l'égard du soleil, Grégoire suggère que le Christ est supérieur à Héraclès, qui est lui-même souvent considéré comme une « manifestation du dieu solaire », au point de s'identifier totalement à lui dans la pensée païenne du IV<sup>e</sup> siècle<sup>121</sup>. En outre, Grégoire emprunte quelques termes à des passages qui concernent des miracles accomplis par les dieux païens. L'expression verbale μορφήν ἀλλάσσω est attestée chez Euripide, qui l'emploie à propos de Bacchus qui change ses traits pour ceux d'un mortel et déclare :

(...) εἶδος θνητὸν ἀλλάξας ἔχω  
μορφήν τ' ἐμὴν μετέβαλον εἰς ἀνδρὸς φύσιν.

« J'ai une apparence mortelle que j'ai prise en échange et j'ai changé mon aspect divin pour la nature d'un homme »<sup>122</sup>. Le second verbe employé par Grégoire dans la formule commentée, στράπτω, apparaît chez Sophocle, quand il est question des dieux qui s'adressent aux hommes par des signes comparés aux :

Αἱ πολλὰ βρονταὶ διατελεῖς τὰ πολλὰ τε

---

<sup>119</sup> Origène montre que la résurrection du Christ n'a rien à voir avec celle d'Hercule, *Contre Celse* II, 56 et III, 22.

<sup>120</sup> Mt 17, 2.

<sup>121</sup> J. Bidez, *Vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, p. 253.

<sup>122</sup> Euripide, *Bacchantes*, v. 53-54. Traduction modifiée.

στράψαντα χειρὸς τῆς ἀνικῆτου βέλη.

« nombreux coups de tonnerre, continus et multiples, et flèches d'une main invisible lançant des éclairs »<sup>123</sup>. En réemployant des termes qui ne sont pas très courants, Grégoire donne donc au Dieu chrétien des attributs qui symbolisent traditionnellement la force des dieux profanes. Grégoire écrit encore : μορφῆς ἀπέπεμψε σέλας, « il envoya une lueur de sa forme »<sup>124</sup>, choisissant le terme σέλας qui, plus encore que φάος qui désigne la lumière du jour, met l'accent sur l'idée de rayonnement et signifie « éclat, lueur brillante ». Chez Homère et les poètes, ce terme est lui aussi souvent lié à la divinité, comme quand il est question de « l'éclat de Zeus » (Διὸς σέλας)<sup>125</sup>. Dans cette expression, il est possible que Grégoire soit aussi influencé par le vocabulaire de la tragédie, puisque Eschyle décrit Héphestos « envoyant un éclat » (ἐκπέμπων σέλας)<sup>126</sup>.

---

<sup>123</sup> Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 1514-1515. Traduction modifiée.

<sup>124</sup> I, 1, 21, v. 13.

<sup>125</sup> Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 95.

<sup>126</sup> Eschyle, *Agamemnon*, v. 281.

Au terme de l'étude des poèmes que nous avons choisis, il apparaît que le travail de réécriture auquel se livre Grégoire est plus original que ne le laissent penser les commentaires des critiques. Grégoire se situe bien dans une pratique littéraire de la paraphrase, et le travail de formulation accompli révèle des intentions stylistiques et pédagogiques.

En ce qui concerne la forme générale des pièces, on constate qu'elles apparaissent comme des stylisations des épisodes scripturaires. Cela apparaît nettement si l'on compare *Le Décalogue* de Grégoire aux *Sentences* du Pseudo-Phocylide. Alors que le Pseudo-Phocylide utilise les commandements de l'Écriture comme point de départ d'un développement très complet et long, Grégoire au contraire se restreint à l'essentiel et adopte un « style légal très dépouillé »<sup>127</sup>. Pareillement, Grégoire rapporte les miracles dans des pièces particulièrement courtes<sup>128</sup>, et ne dresse pas, comme certains poètes latins postérieurs, de grandes fresques : il peint plutôt des petites vignettes concises et frappantes. En choisissant d'éliminer de nombreux éléments, le poète donne un tour général et universel à ces épisodes<sup>129</sup>. Il est souvent possible de rattacher ces choix stylistiques à l'objectif premier de Grégoire : aider le lecteur à apprendre les passages scripturaires fondamentaux, en frappant son imagination, en soulignant le caractère édifiant et moral des événements rapportés.

Dans le détail du travail de reformulation, il apparaît que le poète reste constamment fidèle au sens des passages paraphrasés. Cela ne l'empêche pas de donner à ses pièces une coloration plus poétique par le choix d'un lexique qui fait écho à d'autres textes littéraires et par la multiplication des images. Du point de vue lexical, nous retrouvons un phénomène déjà relevé dans notre étude des procédés de réécriture, puisque Grégoire témoigne de sa volonté de mêler les termes scripturaires à des termes spécifiquement poétiques, et de gommer les références à telle ou telle tradition. Un examen plus attentif du travail d'écriture nous permet de déceler des choix d'écriture plus significatifs

---

<sup>127</sup> L'expression est appliquée, par G. Bourgeault, à un passage de la *Didaché* qui reprend le décalogue, *Décalogue et morale chrétienne, op. cit.*, p. 46.

<sup>128</sup> P.-A. Deproost constate que l'épopée biblique n'est pas née dans le monde latin mais dans le monde grec, et cite l'exemple traditionnel des deux Apollinaire. Il nous paraît possible d'ajouter aux noms de ces auteurs, dont les œuvres sont perdues, celui de Grégoire, « L'épopée biblique en langue latine. Essai de définition d'un genre littéraire », *Latomus* 56, 1, 1997, p. 14-39.

<sup>129</sup> Cela est vrai pour l'ensemble de ce groupe de poèmes, à l'exception du poème I, 1, 18, qui semble occuper une place à part : la pièce plus courte (I, 1, 15) est composée de dix vers, la plus longue (I, 1, 20) n'excède pas trente-trois vers.

encore. Tout d'abord, Grégoire donne aux épisodes vétéro-testamentaires des accents chrétiens, se référant discrètement à certaines traditions exégétiques : si le poème rapportant les miracles d'Elie et d'Elisée est écrit en trimètres alors que les poèmes portant sur les miracles évangéliques sont en hexamètres ou distiques élégiaques, les modalités de formulation sont assez proches et visent à suggérer que les figures prophétiques de l'Ancien Testament annoncent la figure du Christ<sup>130</sup>. L'écriture de ces paraphrases bibliques témoigne, en outre, du désir de Grégoire de riposter à certaines attaques venues du camp païen. Ainsi, face à ceux qui remettent en cause l'unité des Evangiles, Grégoire souligne, dans ses poèmes, l'harmonie entre les épisodes miraculeux tels qu'ils sont rapportés par les différents évangélistes. Pareillement, en faisant du Christ la figure centrale de ses pièces, Grégoire affirme la supériorité de Jésus sur les héros du panthéon païen, dont les miracles sont aussi rapportés dans des poèmes mnémotechniques. Certains motifs épiques profanes – les combats, la descente aux Enfers, la tempête – trouvent des équivalents chrétiens. Mais surtout, la focalisation autour de la figure du Christ<sup>131</sup> permet d'introduire une grande figure héroïque, dont les actions merveilleuses sont nombreuses, et la trame narrative, si elle est linéaire, n'en laisse pas moins apparaître un crescendo qui s'achève sur la résurrection et la réapparition du Christ à ses disciples. Grégoire emploie un certain nombre de termes qui rapprochent la figure du Christ de certains héros épiques, sans toutefois que l'unité du personnage ne paraisse éclatée ou que la figure originale ne soit défigurée : c'est que notre poète suggère des rapprochements plus qu'il ne les impose, et que les effets d'écho restent discrets, même s'ils sont perceptibles pour un lecteur averti<sup>132</sup>. Dans ces pièces, Grégoire montre donc qu'il est aussi un auteur d'épopées bibliques, traduisant « les histoires bibliques dans le langage, les images, le mètre, bref les conventions littéraires de l'épopée antique »<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> P.-A. Deproost constate que les œuvres appelées « épopées bibliques » sont très différentes les unes des autres, et qu'un poète comme Juvencus suit de très près le texte biblique, tandis qu'Arator réduit au maximum le support scripturaire, « L'épopée biblique en langue latine », *op. cit.*, p. 18. Grégoire nous semble plus proche du premier, son objectif étant plus de révéler le texte biblique, que de se livrer à un travail d'exégèse ou de commentaire versifié.

<sup>131</sup> Elle est d'autant plus visible que, dans le poème *Les Châtiments d'Égypte*, aucun personnage humain ou divin n'intervient.

<sup>132</sup> Nous sommes sur ce point de l'avis de P.-A. Deproost, selon qui le lecteur des paraphrases bibliques doit être très cultivé, pour être « à même de reconnaître ce qui se dissimule derrière l'échafaudage des vers », « L'épopée biblique en langue latine », *op. cit.*, p. 24.

<sup>133</sup> P.-A. Deproost, « L'épopée biblique en langue latine », *op. cit.*, p. 14.

## Chapitre 2 : Les poèmes d'exorcisme

Comme nous l'avons vu précédemment, la critique moderne considère que les imprécations contre le démon (II, 1, 54-60, 64) constituent un groupe à part, à l'exemple de K. Demoen qui classe ces pièces parmi les prières. Du point de vue formel, ces pièces sont courtes, la plus courte étant composée de quatre vers, la plus longue de vingt-quatre vers, et elles sont composées dans des formes métriques variées : le poème II, 1, 54 est en hexamètres dactyliques ; les poèmes II, 1, 55 et II, 1, 57 sont en distiques élégiaques ; les poèmes II, 1, 56, 58-60, et 64 sont en trimètres iambiques. Sur le plan thématique, ces exhortations constituent un groupe nettement distinct, dans lequel le démon est interpellé et exhorté à s'éloigner. Bien que ces pièces forment apparemment un ensemble homogène et cohérent, elles posent problème : en effet, nous ne possédons pas d'autres exorcismes en vers dans la littérature grecque, ce qui pose d'emblée la question des modèles utilisés par Grégoire. Peut-être est-ce pour cette raison que ces poèmes n'ont pratiquement pas retenu l'attention de la critique<sup>134</sup>.

S'il est difficile de trouver d'autres exemples d'exorcismes littéraires, la pratique religieuse de l'exorcisme est, elle, bien attestée. Ainsi, nous possédons encore les textes de formules d'exorcismes employées dans les civilisations égyptiennes et orientales<sup>135</sup>, mais aussi dans judaïsme, le Nouveau Testament, et le christianisme ancien<sup>136</sup>. Il est fréquent que, dans les épisodes néo-testamentaires de guérison, le Christ délivre les malades de l'emprise des démoniaques, comme cela apparaît dans les poèmes bibliques étudiés. L'exorcisme joue aussi un rôle important dans les rites baptismaux, non plus

---

<sup>134</sup> F. J. Dölger cite quelques exorcismes dans une étude consacrée à l'histoire du signe de croix, « Beitrage zur Geschichte des Kreuzzeichens VI », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6, 1963, p. 18-23. Le thème du diable chez Grégoire a été étudié par F. Trisoglio, « Il demonio in Gregorio di Nazianzeno », in *L'Autunno del diavolo*, éd. E. Corsini, E. Costa, Milan, 1990, p. 249-263. Il y est toutefois peu question des exorcismes. G. J. M. Bartelink cite quelques vers des poèmes de Grégoire, dans « Βάσκανος, désignation de Satan et des démons chez les auteurs chrétiens », *Orientalia Christiana Periodica* 49, 1983, p. 402 s.

<sup>135</sup> K. Thraede, art. « Exorzismus », *Reallexicon für Antike und Christentum*, t. 7, 1969, col. 44-57.

<sup>136</sup> Pour une présentation chronologique de cette pratique, voir J. Daniélou, art. « Exorcisme », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, 1958, p. 1995-1997. Voir aussi E. A. Leeper, *Exorcism in early Christianity*, Ann Arbor-Michigan, 1991, édité en 1993.



pour les maladies du corps mais pour les vices de l'âme<sup>137</sup>. Il est accompagné d'un geste d'imposition des mains, d'exsufflation, de signation avec le signe de croix et de l'onction d'huile. Grégoire lui-même l'évoque dans son discours *Sur le Baptême* quand il écrit : « Ne rejette pas la thérapie de l'exorcisme (ἐξορκισμοῦ θεραπείαν) et ne sois pas découragé par sa longueur »<sup>138</sup>. Si nous employons le terme générique d'exorcisme, le mot est relativement peu fréquent dans le corpus poétique de Grégoire. Un vers d'un poème en donne une définition simple : Ἐξορκισιν δέ, δαιμόνων ἐξαίρεσιν, « L'exorcisation, c'est l'expulsion des démons »<sup>139</sup>. Dans l'Ancien Testament, le verbe ἐξορκίζω signifie « jurer » et il est repris par Matthieu au sens d'adjurer<sup>140</sup>. L'évangéliste fait ainsi référence à une pratique de sommation à un témoin de s'en tenir à la stricte vérité dans ses serments. Le terme ἐξορκισμός, « exorcisme », n'est pas attesté dans le Nouveau Testament, mais le mot ἐξορκίστης, « l'exorciste », y est employé pour désigner des juifs itinérants qui chassent le démon<sup>141</sup>. Jésus lui-même est parfois représenté comme un exorciste, même si le terme ne lui est pas directement appliqué<sup>142</sup>.

Selon les principes définis en introduction de la troisième partie, nous avons sélectionné, pour cette étude, trois pièces de longueurs à peu près égales, représentant chacune un schéma métrique : il s'agit du poème II, 1, 54, Κατὰ τοῦ πονηροῦ, *Contre le Malin*, en hexamètres dactyliques (Annexe 1, texte 15), du poème II, 1, 55, Ἀποτροπή τοῦ πονηροῦ, καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐπίκλησις, *Renvoi du Malin à l'écart et invocation du Christ*, en distiques élégiaques (Annexe 1, texte 16)<sup>143</sup> et du poème II, 1, 60, Κατὰ τοῦ αὐτοῦ, *Contre le même*, en trimètres iambiques (Annexe 1, texte 17). Nous aimerions comparer ces trois pièces et voir si le mode d'écriture des

---

<sup>137</sup> J. Daniélou, art. « Exorcisme », *op. cit.*, p. 2000-2001. Les principaux témoignages sur les exorcismes pratiqués au moment du baptême sont ceux de Cyrille de Jérusalem dans les *Catéchèses mystagogiques*, et de Jean Chrysostome dans les *Huit catéchèses baptismales*. Nous trouvons aussi de nombreux éléments dans le *Traité pratique* d'Evagre le Pontique, qui fut un compagnon de Grégoire de Nazianze. Nous ne connaissons pas en revanche avec précision les formules liturgiques employées pour faire fuir le démon, formules qu'un lecteur contemporain de Grégoire reconnaît peut-être dans ces pièces.

<sup>138</sup> *Discours* 40, 27 (trad. C. Moreschini et P. Gallay, *SC* 358, p. 260-1).

<sup>139</sup> I, 2, 34, v. 236.

<sup>140</sup> Mt 16, 63.

<sup>141</sup> Ac 19, 13.

<sup>142</sup> E. A. Leeper, *Exorcism in early Christianity*, *op. cit.*, p. 75 s.

<sup>143</sup> Dans les deux principaux manuscrits, C et L, le poème II, 1, 55 comporte en réalité trois poèmes et nous n'étudions que le premier (v. 1-12).

exorcismes peut être mis en relation avec d'autres types de textes, prosaïques mais surtout poétiques, profanes ou chrétiens. Nous nous sommes aussi interrogée sur les liens entre ces poèmes et la poésie profane, qui est présente, au moins par le recours à un lexique caractéristique. Nous nous sommes enfin demandé quelle était la fonction que pouvaient remplir ces pièces par rapport aux exorcismes rituels traditionnels.

## I. La reprise des procédés caractéristiques des formules d'exorcisme

Nous avons d'abord essayé de comparer les poèmes sélectionnés avec ce que nous pouvons savoir des formules rituelles d'exorcisme. Pour mener ce travail, nous disposons d'un corpus de textes assez hétérogènes : ce corpus est d'abord composé de témoignages théoriques, essentiellement patristiques mais aussi scripturaires, sur la manière dont il faut combattre le démon, ainsi que des descriptions diverses sur la façon dont se déroulaient des exorcismes. Ensuite, nous pouvons comparer les poèmes de Grégoire avec des pièces dont la structure ressemble à celle des exorcismes étudiés : nous conservons, dans des papyrus, les textes d'incantations pratiquées dans la médecine magique sous forme malheureusement très fragmentaire<sup>144</sup>, ainsi que des exorcismes juifs et chrétiens, parfois en vers, eux aussi conservés dans des papyrus<sup>145</sup>. Enfin, certains passages des récits de guérison néo-testamentaires ou apocryphes, s'ils ne sont pas en vers, s'apparentent à des exorcismes<sup>146</sup>.

### A) La structure d'ensemble

Pour faire fuir le démon, Grégoire écrit des pièces courtes, au style concis et incisif. Cette brièveté semble constituer une première caractéristique : comme le constate W. D. Furley dans son étude de formules de guérison dans la culture grecque

---

<sup>144</sup> K. Thraede étudie, pour la période hellénique, la structure d'exorcismes conservés dans des papyrus magiques, et des recettes égyptiennes traduites en langue grecque, art. « Exorzismus », *Reallexicon für Antike und Christentum*, t. 7, 1969, p. 44-57. W. D. Furley, constate que les chants magiques ne correspondent pas vraiment à un genre littéraire et qu'ils ont été peu conservés, « Besprechung und Behandlung, Zu Form und Funktion von ἐπιφθάλ in der griechischen Zaubermedizin », in *Philanthropia kai Eusebia*, éd. G. W. Most, H. Petersmann, A. M. Ritter, Göttingen, 1993, p. 80-104.

<sup>145</sup> Nous avons surtout utilisé les textes cités dans *Abrasax, Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, Band 4 : Exorzismen und jüdisch-christlich beeinflusste Texte*, R. Merkelbach, Cologne, 1996.

<sup>146</sup> Voir la liste établie par A.-G. Hamman dans *La Prière*, t. 2, *Les trois premiers siècles*, Turnhout, 1963, n. 392, p. 1231.

profane, les formulations dépassent rarement dix lignes, et il suffit souvent d'un seul vers ou d'un distique pour éloigner les forces mauvaises<sup>147</sup>. Les autres formules d'exorcismes que nous avons rencontrées dans la littérature chrétienne adoptent pareillement ce style incisif.

Les poèmes de Grégoire se présentent comme des combats, selon un langage métaphorique courant chez les Pères<sup>148</sup>, que Grégoire reprend quand il dit au démon : *πικρὸν ἐμοὶ μόνον αἰὲν ἀγείρεις*, « tu mobilises toujours contre moi une bataille amère » (54, v. 4) ou encore : *τῆς πάλης (...) ἡσθόμην*, « j'ai senti la lutte » (60, v. 13). Les deux personnages de ce combat sont le démon, qui est l'agresseur et qui est exhorté à s'éloigner, et l'orant, en position de victime, qui essaie de se défendre et de revendiquer son appartenance à Dieu. Les trois pièces sont bâties sur cette opposition entre les deux entités, soulignée par l'usage des pronoms ou des formes verbales de la première et de la deuxième personne du singulier. L'étude de la structure d'ensemble des pièces étudiées laisse ainsi apparaître un double mouvement, constitué de la formulation d'une menace à l'encontre du démon, et d'une invocation défensive du nom du Christ et de ses actions, comme l'indique le titre du poème 55, *Ἀποτροπή τοῦ πονηροῦ, καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐπίκλησις*, *Renvoi du Malin à l'écart et invocation du Christ*. Ces deux composants sont attestés dans les témoignages portant sur les formules d'exorcisme des écrivains des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles<sup>149</sup>.

## **B) Les formules d'éloignement**

Un des procédés caractéristiques des exorcismes est l'emploi de formules impératives visant à éloigner le démon. Dans les trois poèmes, Grégoire emploie ce type de formules, et les formes verbales choisies sont assez proches d'une pièce à l'autre, comme en témoigne le tableau suivant :

---

<sup>147</sup> W. D. Furley, « Besprechung und Behandlung », *op. cit.*, p. 91.

<sup>148</sup> Evagre le Pontique définit la vie ascétique comme un combat permanent contre le démon, et utilise de nombreuses expressions et métaphores qui se réfèrent à la guerre et à la lutte (*ἀγών, πάλη, πόλεμος*), considérant que le moine doit lutter (*ἀγωνίζεσθαι, πολεμεῖν, μάχεσθαι*) contre de nombreux ennemis (*πολέμοι*). Sur ce thème, voir A. et C. Guillaumont, *Evagre le Pontique, Traité pratique*, t. 1, SC 170, Paris, 1971, p. 95 s.

<sup>149</sup> Sur cette question, voir J. Daniélou, art. « Exorcisme », *op. cit.*, p. 1997-1998. On peut lire aussi un exorcisme chrétien, dans lequel l'orant rappelle les différents épisodes de la vie du Christ et ses victoires sur les forces du mal, dans *Abrasax, op. cit.*, p. 66-67.

II, 1, 54	II, 1, 55	II, 1, 60
v. 14 : ἀποχάζεο τῆλε, « écarte-toi bien loin ».	v. 1 et 2 : Φεῦγε, « fuis ».	v. 6 : μὴ πάλιν φανῆς, « ne reparais plus ».
v. 18 : ὑπόεικε, « cède la place ».	v. 9 : ὑπόεικε, « cède la place ».	v. 6 : εἶκε, « cède la place ».
		v. 10 : εἶξον, « cède la place ».
		v. 13 : ᾿Απελθ’, ἀπελθε, « Va-t-en, va-t-en ».

Les formules à l’impératif sont récurrentes dans chacune des pièces, et constituent une sorte de refrain qui rythme le poème, comme l’impératif φεῦγε, répété à cinq reprises en quelques vers et dont l’emploi est attesté dans une formule magique<sup>150</sup>. L’emploi de la forme d’impératif ᾿πελθε est proche de la forme que l’on trouve dans les exorcismes scripturaires. Jésus emploie en effet l’impératif ἔξελθε dans la formule Φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ, «Tais-toi et sors de cet homme »<sup>151</sup>, et l’on retrouve le même verbe dans la bouche de saint Paul qui dit : Παραγγέλλω σοι ἐν ὀνόματι ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ ἐξελεῖν ἀπ’ αὐτῆς, « Au nom de Jésus-Christ, je t’en prie, sors de cette femme »<sup>152</sup>. On trouve pareillement, dans les passages scripturaires, des formules négatives, comme lorsque Jésus dit : ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν, « Sors de cet enfant et n’y rentre plus »<sup>153</sup>.

L’emploi de la préposition ἀπό semble pareillement caractéristique. Grégoire emploie les formules ἀπ’ ἐμῆς καρδίης, « loin de mon cœur », ἀπ’ ἐμῶν μελέων, « loin de mes membres » ou encore ἀπ’ ἐμοῦ βιότου, « loin de mon existence » (55, v. 2) qui correspondent, dans l’exorcisme rapporté dans les *Actes apocryphes de Jean*, à l’énumération suivante : καταργήθητι ἀπὸ τῶν ἐλπίζόντων πρὸς κύριον, ἀπὸ ἐννοιῶν αὐτῶν, ἀπὸ τοῦ νοός, ἀπὸ τῶν ψυχῶν, ἀπὸ τῶν σωμάτων, ἀπὸ

<sup>150</sup> W. D. Furley cite une exhortation d’un certain Phillina contre les maux de tête, dont le premier vers est Φεῦγ’ ὀδύνη κεφαλῆς, « Besprechung und Behandlung », *op. cit.*, p. 93.

<sup>151</sup> Mc 1, 25.

<sup>152</sup> Ac 16, 18.

<sup>153</sup> Mc 9, 25.

πράξεως, ἀπὸ βίου, « Reste à l'écart, loin de ceux qui espèrent dans le Seigneur, loin de leurs pensées, de leur esprit, de leur âme, de leur corps, de leurs actes, de leur existence (...) »<sup>154</sup>. La formule est aussi employée dans un exorcisme chrétien des premiers siècles, dans laquelle l'orant déclare : κλίνω τὴν κεφαλὴν μου κατενώπιόν σου, αἰτῶν καὶ καρακαλῶν, ὅπως διώξης ἀπ' ἐμοῦ τοῦ δούλου σου τὸν δαίμονα προβασκανίας, « j'humilie ma tête devant toi, en te priant et en te demandant de chasser hors de moi, ton serviteur, le démon de l'ensorcellement »<sup>155</sup>.

### C) Le recours aux dénominations injurieuses

Les personnes qui prononcent des exorcismes recourent souvent à des insultes pour s'adresser au démon. On trouve un exemple de ce procédé dans les *Actes de Thomas*, quand l'apôtre déclare : Ὡ πονηρία ἀκατάσχετος· ὦ ἀναίδεια τοῦ ἐχθροῦ· ὦ ὁ βάσκανος ὁ μηδέποτε ἡρεμῶν· ὦ ὁ δυσειδῆς ὁ τοὺς εὐειδεῖς ὑποτάσων (...), « O Malice sans garde-fou, ô impudence de l'ennemi, ô jaloux à qui n'es pas de repos, ô détestable qui mènes le combat contre ceux qui sont beaux (...) »<sup>156</sup>. Grégoire reprend ce procédé, accumulant les formules d'invectives, dans les trois pièces, et particulièrement dans l'énumération du poème II, 1, 55, comme l'indique le tableau suivant :

---

<sup>154</sup> *Actes de Jean* 84 (trad. E. Junod et J.-D. Kaestli, p. 288-289). Les paroles que prononce Jean à ce moment-là sont adressées à l'âme de Fortunatus qui, bien que ressuscité grâce à Jean, refuse de croire. Cet entêtement provoque chez Jean un discours essentiellement exclamatif et général, qui est considéré par A.-G. Hamman comme un exorcisme, dans *La prière*, t. 2, *Les trois premiers siècles*, op. cit., p. 183-184.

<sup>155</sup> Ce texte est cité et traduit par A.-G. Hamman, *La prière dans l'Eglise ancienne*, Berne-Francfort-Paris, 1989, p. 140-141. Nous donnons le texte tel qu'il a été reconstitué par l'auteur.

<sup>156</sup> *Actes de Thomas* 44 (grec dans *Acta apostolorum apocrypha*, t. II, 2, éd. M. Bonnet, Leipzig, 1903, et trad. P.-H. Poirier et Y. Tissot, *Ecrits apocryphes chrétiens*, t. 1, p. 1370).

II, 1, 55	II, 1, 54	II, 1, 60
v. 1 : δολομήχανε, « machinateur de ruses ».	v. 4 : Ψευδόμενος, « en mentant ».	
v. 3 : κλώψ, « voleur ».		v. 11 : με (...) ἔκλεψας, « tu m'as trompé » <sup>157</sup> .
v. 3 : ὄφι, « serpent », v. 3 : θήρ « bête sauvage ».		
v. 3 : πῦρ, « feu ».		v. 2 : καπνόν, « la fumée ». v. 2 : τοῦ πυρός, « le feu ».
v. 3 : Βελίτη, « Bélia ».		
v. 3 : κακίτη, « méchanceté ».	v. 1 : ὧ κακοεργέ, « malfaiteur ». v. 7 : κακίτη, « méchanceté ».	v. 1 : ὧ κάκιστ', « scélérat ».
v. 3 : μόρε, « trépas ».		
v. 3 : χάσμα, « gouffre ».	v. 13 : βέρεθρον, « abîme ».	
v. 4 : χάος, « chaos ».	v. 13 : χάος, « chaos ».	
v. 3 : δράκων, « dragon ».		v. 3 : τοῦ δράκοντος ἔμφασις, « présence du dragon ».
v. 4 : νύξ « nuit ».	v. 3 : ζόφος, « ténèbres ».	
v. 4 : λόχε, « piège ».	v. 5 : λοχών, « dans des pièges ». v. 7 : ἐλόχησας, « tu as pris au piège »	
v. 4 : λύσσα, « rage ».		
v. 4 : βάσκανε, « jaloux ».	v. 5 : μεγαίρεις, « tu envies ».	
v. 4 : ἀνδροφόνε, « homicide ».		v. 10 : βροτοκτόνε, « tueur d'hommes »
v. 6 : οὔλιε, « être pernicieux ».		

<sup>157</sup> Il faudrait traduire « tu m'as volé » pour rendre compte du parallèle avec le substantif, mais le sens du vers devient alors difficile à comprendre.

Quelques épithètes apparaissent dans des formules chrétiennes d'exorcisme. Grégoire appelle ainsi le démon « feu » (πῦρ) dans deux poèmes, terme que l'on retrouve dans l'exorcisme des *Actes de Jean* quand il s'exclame : ὦ δένδρον ἄκαρπον πυρὸς γέμον, « O arbre sans fruit, rempli de feu ! »<sup>158</sup>. Pareillement, l'épithète ὄφεις, « serpent », qui fait référence à l'épisode de la *Genèse*, apparaît déjà dans l'exorcisme des *Actes de Thomas*, quand l'apôtre dit : ὦ ἀπὸ τῆς πονηρίας τῆς ἐρπούσης ὡς ὄφεις, « ô toi qui viens de la malice qui rampe comme un serpent »<sup>159</sup>. Grégoire appelle aussi le démon νύξ, « nuit », et ζόφος, « ténèbres », expressions qui reprennent la formule du Nouveau Testament ὁ ζόφος τοῦ σκότους, « la ténèbre de l'obscurité »<sup>160</sup>, qui désigne les enfers. Ce motif apparaît avec un autre vocabulaire dans l'exorcisme des *Actes de Jean*, dans la formule ὦ οὐσία φθορᾶς σκότους πλήρης, « O substance de corruption, pleine de ténèbres ! »<sup>161</sup>. Le terme χάος, « chaos », est aussi attesté dans un exorcisme chrétien, où l'orant rejette le démon dans le chaos en lui disant : παραδίδωμί σε εἰς τὸ μέλαν χάος, « je t'envoie dans le noir chaos »<sup>162</sup>. L'épithète βᾶσκανος, « jaloux »<sup>163</sup>, apparaît dans les apostrophes au malin des *Actes de Thomas* dans la formule déjà citée, ὁ βᾶσκανος ὁ μηδέποτε ἡρεμῶν, « ô jaloux à qui n'est pas de repos »<sup>164</sup>.

Si nous n'avons pas trouvé trace des autres appellations dans des formules d'exorcisme, il apparaît que Grégoire utilise beaucoup de termes et de motifs employés dans les textes scripturaires pour parler des démons. Le terme Βελίη est sans doute une forme d'allure ionienne de Βελίαλ, attesté dans l'Ancien Testament<sup>165</sup>, aussi appelé Βελίαρ (2 Co 6, 15), transcription grecque proposée par saint Paul du mot hébreu correspondant, qui signifie « sans valeur », « maudit ». L'emploi du terme δράκων, « le dragon », est conforme à l'interprétation symbolique de saint Jean qui déclare : Καὶ

<sup>158</sup> *Actes de Jean* 84 (éd. E. Junod et J.-D. Kaestli, p. 289). Traduction modifiée.

<sup>159</sup> *Actes de Thomas* 44 (éd. M. Bonnet).

<sup>160</sup> 2 P 2, 17.

<sup>161</sup> *Actes de Jean*, 84 (éd. E. Junod et J.-D. Kaestli, p. 289). Traduction modifiée.

<sup>162</sup> Exorcisme cité dans *Abrasax*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>163</sup> Pour une étude de ce terme, dont l'emploi, pour parler du démon, est assez tardif, voir G. J. M. Bartelink « Βᾶσκανος, désignation de Satan et des démons chez les auteurs chrétiens », *op. cit.*, p. 390-406. Pour les emplois de ce mot chez Grégoire, voir p. 399.

<sup>164</sup> *Actes de Thomas* 44 (éd. M. Bonnet, trad. P.-H. Poirier et Y. Tissot, p. 1370).

<sup>165</sup> Jg 20, 13.

ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας ὁ ὄφεις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, « Et il fut précipité le grand dragon, l'antique serpent, celui qu'on nomme diable et Satan »<sup>166</sup>. Le participe ψευδόμενος, « en mentant », correspond à la description du démon par Jésus, selon lequel : ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, « il est menteur et père du mensonge »<sup>167</sup>. Deux termes renvoient au pouvoir funeste du démon « homicide » (ἀνδροφόνος) et « tueur d'hommes » (βροτοκτόνος), un néologisme d'allure épique, peut-être formé sur le terme ἀνθρωποκτόνος, employé par saint Jean, quand il dit : ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς, « Dès le commencement, il s'est attaché à faire mourir l'homme »<sup>168</sup>. Le thème de la mort est aussi présent avec le substantif μόρος, « trépas » (55, v. 3).

Quand Grégoire demande : πῶς φάος ἦλθες, ἐὼν ζόφος, « comment es-tu venu comme une lumière, alors que tu es ténèbres ? » (54, v. 3), il reprend l'idée d'un passage paulinien selon lequel : αὐτὸς ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός, « Satan lui-même se camoufle en ange de lumière »<sup>169</sup>. Le motif des apparences trompeuses est développé chez Athanase d'Alexandrie qui écrit : Ἐπειδὴν γὰρ ἐκ φανεροῦ καὶ ῥυπαρῶς δι' ἡδονῆς μὴ δυνηθῶσιν ἀπατῆσαι τὴν καρδίαν, ἄλλως πάλιν ἐπιβαίνουσιν. Καὶ λοιπὸν φαντασίας ἀναπλάττοντες ἐκφοβεῖν προσποιοῦνται, μετασχηματιζόμενοι, « Puisqu'ils ne peuvent pas tromper ouvertement et grossièrement par la volupté, ils attaquent alors autrement. Cette fois, ils façonnent des apparences trompeuses et tâchent d'effrayer en se métamorphosant »<sup>170</sup>. L'idée que le démon dégage une mauvaise odeur est aussi attestée dans la *Vie d'Antoine*, lorsque l'ascète décèle la présence démoniaque grâce à cette odeur<sup>171</sup>, ainsi que chez Evagre qui évoque « la mauvaise odeur qui règne chez les démons » (τὴν ἐπικρατοῦσαν δυσωδίαν ἐν τοῖς δαίμοσιν)<sup>172</sup>.

Grégoire associe aussi le démon au péché originel, qui est décrit en quelques vers, que

<sup>166</sup> Ap 12, 9.

<sup>167</sup> Jn 8, 44.

<sup>168</sup> Jn 8, 44.

<sup>169</sup> 2 Co 11, 14.

<sup>170</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* 23, 3 (trad. G. J. M. Bartelink, SC 400, p. 198-199).

<sup>171</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* 63, 3 (trad. G. J. M. Bartelink, SC 400, p. 302-303).

<sup>172</sup> Evagre le Pontique, *Traité Pratique* 39 (trad. A. et C. Guillaumont, SC 171, p. 590-591).



nous pouvons comparer, dans le tableau suivant :

<p>Π, 1, 54, v. 6-8</p>	<p>Ἐξέτι τοῦ ὅτε πρῶτον Ἀδὰμ βάλες ἐκ παραδείσου, πλάσμα Θεοῦ, κακίη δὲ σοφὴν ἐλόγησας ἐφετμήν, καὶ πικρὴν γλυκερῆ ζωῆ πόρσυνας ἐδωδὴν ; « (Pourquoi envies-tu les hommes pieux) depuis le moment où, en premier, tu as jeté Adam du paradis, créature de Dieu, que tu as pris au piège par ta méchanceté la sage prescription, préparant aussi pour une vie douce une amère nourriture ? ».</p>
<p>Π, 1, 55, v. 5-6</p>	<p>ὅς καὶ πρωτογόνοισιν ἐμοῖς ἐπὶ λοιγὸν ἔηκας, γεύσας τῆς κακίης, οὕλιε, καὶ θανάτου. « toi qui as déversé le malheur même sur mes premiers parents, en leur faisant goûter la méchanceté, être pernicieux, et la mort ».</p>
<p>Π, 1, 60, v. 11-12</p>	<p>Ὡς ἡδονῆ με πρῶτον ἔκλεψας πικρᾶ, Οὕτω κακῶς με σήμερον κτεῖναι θέλεις. « De la même façon que tu m'as en premier trompé grâce à un plaisir amer, tu veux, dans ta méchanceté, me tuer aujourd'hui ».</p>

Les points communs entre les trois pièces sont là encore bien visibles : le caractère originel de l'événement est à chaque fois indiqué par l'emploi de l'adverbe πρῶτον, « en premier », (55, v. 6 et 60, v. 11) ou le substantif πρωτόγονοι, « nos premiers parents » (54, v. 5). Le mal est présent dans les trois formulations, avec l'adverbe κακῶς (60, v. 12), ou le substantif κακίη (54, v. 6 et 55, v. 7). La référence à la nourriture du péché apparaît aussi dans les trois pièces avec les expressions πικρὴν ἐδωδὴν, « nourriture amère » (55, v. 8), assez proche de la formule ἡδονῆ πικρᾶ, « plaisir amer », ou le participe γεύσας, « en faisant goûter » (54, v. 6). Ces termes font écho au passage de la *Genèse* dans lequel Eve dit : Ὁ ὄφις ἠπάτησέν με, καὶ ἔφαγον, « Le serpent m'a trompé et j'ai mangé » (Gn 3, 13). On retrouve cette même idée dans l'exorcisme des *Actes de Thomas* quand Thomas appelle le démon en ces termes : ὦ τὸ δένδρον τὸ πικρὸν, οὗ οἱ καρποὶ αὐτοῦ εἰκόασιν, « ô arbre amer,

dont les fruits le sont aussi »<sup>173</sup>.

#### D) La référence au Christ

Dans son combat, l'orant fait aussi appel au soutien du Christ, autre procédé qui semble caractéristique des formules d'exorcismes<sup>174</sup>. En effet, depuis les *Actes des Apôtres* (Ac 3, 6), la prière d'exorcisme se fait au nom de Jésus et la majorité des formules d'exorcisme conservées font allusion à des passages testamentaires<sup>175</sup>. Selon Origène, les exorcistes agissent « par le nom de Jésus joint à la lecture publique des récits à son propos » (τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν)<sup>176</sup>. Grégoire recourt à ce procédé de citation d'un moment de la vie de Jésus quand il écrit :

Χριστὸς ἀναξ κέλεταιί σε φυγεῖν ἐς λαῖτμα θαλάσσης,  
ἤ ἐ κατὰ σκοπέλων, ἤ ἐ συῶν ἀγέλην,  
ὡς λεγεῶνα πάροιθεν ἀτάσθαλον.

« Le Seigneur Christ t'ordonne de fuir dans les profondeurs de la mer, ou (de tomber) du haut des rochers ou (de fuir) dans un troupeau de porcs, comme autrefois la légion affolée » (55, v. 7-9). Ce passage est la reprise précise de l'épisode dans lequel Jésus guérit deux possédés. Matthieu écrit qu'après avoir reçu de Jésus l'ordre de partir : Οἱ δὲ ἐξεληθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους· καὶ ἰδοὺ ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασι, « Ils sortirent, et s'en allèrent dans les porcs ; et tout le troupeau se précipita du haut de l'escarpement dans la mer, et ils périrent dans les eaux » (nous soulignons les motifs communs)<sup>177</sup>. Il est question de la légion dans l'*Évangile de Marc*, dans lequel les démons, interrogés par Jésus, disent qu'en raison de leur nombre, ils sont appelés « légion »<sup>178</sup>. Cet épisode ne constitue cependant pas un simple point de comparaison, mais est réactualisé, comme le montre l'emploi du présent dans le vers de Grégoire. Il

---

<sup>173</sup> *Actes de Thomas*, 44 (éd. M. Bonnet, trad. P.-H. Poirier et Y. Tissot, p. 1370).

<sup>174</sup> E. A. Leeper, *Exorcism in early Christianity*, *op. cit.*, p. 143 s.

<sup>175</sup> Sur cette question, voir J. Daniélou, art. « Exorcisme », *op. cit.*, p. 1997-1998. On peut lire par exemple l'exorcisme chrétien cité dans *Abrasax*, *op. cit.*, p. 66-67, dans lequel l'orant rappelle les différents épisodes de la vie du Christ et ses victoires sur les forces du mal.

<sup>176</sup> Origène, *Contre Celse* I, 6 (trad. M. Borret, SC 132, p. 90-91).

<sup>177</sup> Mt 8, 32. Voir aussi Mc 5, 1-20, Lc 8, 26-39.

<sup>178</sup> Mc 5, 9.

est aussi révélateur que Grégoire emploie le même verbe (φυγεῖν) pour décrire l'action du Christ et pour formuler sa propre demande (v. 1, φεῦγε). Le combat que livre l'orant a déjà été mené par le Christ, qui voit dans son attitude un modèle à sa propre résistance à l'égard des démons.

Grégoire emploie encore ce procédé dans le poème 60, quand il écrit :

Ὡς ἡδονῆ με πρῶτον ἔκλεψας πικρᾶ,  
οὕτω κακῶς με σήμερον κτεῖναι θέλεις.

« De la même façon que tu m'as d'abord trompé grâce à un plaisir amer, tu veux, dans ta méchanceté, me tuer aujourd'hui » (60, v. 11-12). Dans ces vers, Grégoire réactualise l'épisode du péché originel, avec le passage du passé au présent, qui est souligné par l'adverbe σήμερον. Grégoire applique l'événement scripturaire à sa propre personne, avec le pronom με, comme cela apparaît aussi quand il dit : Ἐμοὶ Θεὸς τέθνηκε, καὶ αὖθις ἔγρετο, « Dieu est mort pour moi et ensuite, il s'est réveillé » (60, v. 9), formule dans laquelle le pronom personnel de la première personne est nettement mis en valeur par sa position en début de vers.

Ce type de référence n'est pas seulement caractéristique des exorcismes, mais plus largement des prières de demande. Nous sommes en effet en présence d'un genre de prière que K. Demoen nomme « paradigmatique ». Ces prières consistent en une série d'exemples dans lesquels Dieu est intervenu pour sauver son peuple. La divinité est implorée pour agir comme elle l'a fait dans le passé, selon un procédé habituel dans la poésie grecque comme dans la Bible<sup>179</sup>. Dans ce type de prières, Dieu est confronté à ses propres actions présentées comme des modèles. L'exemple a une valeur analogique puisque le poète souligne la similitude entre l'exemple historique et son cas particulier. Notre poète marque ainsi une certaine continuité dans les interventions miraculeuses de Dieu et sa relation avec la figure scripturaire n'est pas uniquement une analogie rhétorique mais une analogie sotériologique, puisque Grégoire attend de Dieu qu'il le sauve comme il l'a fait pour les autres personnages<sup>180</sup>.

L'appartenance au Christ n'est pas seulement rappelée par des épisodes bibliques, mais aussi par un certain nombre de symboles du Christ vainqueur des forces du mal. Dans

---

<sup>179</sup> *Iliade* XVI, v. 233-238 ; 2 Esd 19, 6-32.

<sup>180</sup> K. Demoen, « The paradigmatic Prayer in Gregory Nazianzen », *Studia patristica* 32, éd. E. A. Livingstone, Leuven, 1997, p. 96-101.

deux des poèmes cités, Grégoire fait référence à la croix :

<p>Π, 1, 60, v. 3-6</p>	<p>Σταυρόν δ' ἐφίστημ', ὃς φύλαξ ζωῆς ἐμῆς,  ὃς πάντα κόσμον συνδέων, Θεῷ φέρει.  Τοῦτον φοβηθεῖς, εἶκε, μὴ πάλιν φανῆς.  « Je place contre toi la croix, protectrice de ma vie,  qui, reliant le monde entier, le porte à Dieu<sup>181</sup>.  Par crainte d'elle, cède la place et ne reparais plus ».</p>
<p>Π, 1, 55, v. 9-12</p>	<p>Ἄλλ' ὑπόεικε,  μὴ σε βάλω σταυρῶ, τῷ πᾶν ὑποτρομέει.  Σταυρόν ἐμοῖς μελέεσσι φέρω, σταυρόν δὲ πορείη,  σταυρόν δὲ καρδίη· σταυρὸς ἐμοὶ τὸ κλέος.  « Allons, cède la place,  de peur que je ne te frappe de la croix devant laquelle tout tremble.  Je porte la croix dans mes membres, la croix quand je marche,  la croix dans mon cœur : pour moi, la croix est la gloire ».</p>

Dans les deux cas, la croix suscite la crainte et elle est associée à une exhortation à fuir. Grégoire reprend ici l'idée, courante chez les Pères, selon laquelle le signe de croix représente une arme efficace contre les démons<sup>182</sup>. Pour désigner ce pouvoir apotropaïque, Grégoire emploie le terme φύλαξ, « protectrice », qui correspond aussi au symbolisme des Pères, puisque Cyrille dit que le signe de Croix est « une grande protection » (μέγα τὸ φυλακτήριον)<sup>183</sup>.

Comme la croix, le baptême suscite la crainte du démon<sup>184</sup>. Grégoire emploie une formule extrêmement concise : Αἰδοῦ τὸ λουτρόν, « Respecte le bain » (60, v. 10),

<sup>181</sup> Sur la relation entre la forme de la croix et la représentation imaginative que l'on pouvait se faire de l'univers au IV<sup>e</sup> siècle, voir M. Canévet, « La croix cosmique chez Grégoire de Nysse », in *La croix, Représentations théologiques et symboliques, Journée d'étude du jeudi 19 septembre 2002 organisée à Strasbourg par le Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques*, éd. J.-M. Prieur, Genève, 2004.

<sup>182</sup> Sur le rôle du signe de croix, voir E. A. Leeper, *Exorcism in early Christianity, op. cit.*, p. 150 s. Comme l'explique aussi J. Daniélou : « L'usage du signe de la croix dans la vie chrétienne apparaît l'expression du fait que celle-ci continue d'être un combat contre le démon. Par le baptême, celui-ci a été vaincu. Marqué du signe de la croix, le nouveau baptisé ne lui appartient plus. Dès lors, il suffit à celui-ci de faire ce signe pour repousser ses attaques et le mettre en fuite », *Bible et liturgie*, Paris, 1958, p. 84.

<sup>183</sup> Cyrille d'Alexandrie, *De Christo crucifixo, Catechesis 13 (PG 33, 816 B)*.

<sup>184</sup> Grégoire développe cette idée quand il écrit : « Oppose-lui l'eau, oppose-lui l'Esprit par lequel tous les traits enflammés lancés par le Malin seront éteints. (...) ; c'est de l'eau mais elle éteint le feu », *Discours* 40, 10 (trad. C. Moreschini et P. Gallay, *SC 358*, p. 216-217).

qui désigne sans doute le bain du baptême. L'exorcisme des *Actes apocryphes de Jean* fait aussi mention du baptême, dans une formule qui emploie le même terme : ἀπὸ λουτροῦ ἁγίου, « (éloigne-toi) du saint bain »<sup>185</sup>. Peut-être est-ce aussi en lien avec le rituel du baptême qu'il faut comprendre l'évocation de la grâce par Grégoire, quand il dit : Καλεῖ μ' ἄχραντον ἡ χάρις παραστάτην, « La grâce m'appelle à être sans souillure en me tenant à ses côtés » (60, v. 7). La grâce est en effet invoquée lors du baptême et constitue elle aussi une protection contre les forces démoniaques, comme en témoigne ce passage de Cyrille de Jérusalem : ἡ τῆς χάριτος ἐπίκλησις σφραγίσασα τὴν ψυχὴν, οὐ συγχωρεῖ λοιπὸν ὑπὸ τοῦ φοβεροῦ καταποθῆναι δράκοντος, « l'invocation de la grâce, marquant ton âme de son sceau, ne permet pas que tu sois absorbé par le démon »<sup>186</sup>.

La référence au Christ et aux symboles chrétiens, le recours aux injures et les exhortations à fuir constituent les éléments caractéristiques de ces prières d'exorcisme, qui se révèlent, à l'étude, organisées selon un schéma identique et spécifique, assez proche de ce que nous savons des formules traditionnelles d'exorcisme.

## II. L'emploi du lexique poétique profane

Bien que Grégoire reprenne la structure et les procédés caractéristiques des formules d'exorcisme, la langue qu'il utilise est moins celle des textes bibliques et chrétiens que celle de la poésie profane. En analysant avec attention le lexique de ces pièces et la place des mots, nous nous sommes demandé comment Grégoire utilise ce matériau. Dans la mesure où les poèmes auxquels Grégoire emprunte des expressions n'ont pas beaucoup de parentés avec les pièces d'exorcismes, il s'agit moins d'étudier les procédés de reformulation, comme nous l'avons fait pour les poèmes bibliques, que de s'interroger sur la manière dont Grégoire intègre des expressions poétiques dans des pièces très spécifiques.

---

<sup>185</sup> *Actes de Jean* 84.

<sup>186</sup> Cyrille d'Alexandrie, *De Baptismo, Catechesis* 3 (PG 33, 441 C-444 A).

## A) Les emprunts ornementaux

Assez fréquemment, il est difficile de donner un sens précis à l'emploi de tournures empruntées aux poèmes épiques ou aux trimètres tragiques, et il semble que Grégoire cherche essentiellement à donner un coloris poétique à ses pièces, à créer une atmosphère épique ou dramatique, et qu'il emploie pour ces raisons un vocabulaire poétique plutôt que prosaïque.

Dans les poèmes 54 et 55, Grégoire semble préférer un terme épique au terme scripturaire correspondant : il parle par exemple du « courroux de Dieu » (μῆνιν τε Θεοῦ, 54, v. 19) avec une formule attestée dans l'*Iliade*<sup>187</sup>, alors qu'il pourrait employer la formule ὀργή κυρίου, « la colère du Seigneur », plus proche des expressions scripturaires (Nb 16, 22). Pareillement, il désigne le sentiment de crainte devant Dieu (φόβος, dans l'Ancien et le Nouveau Testaments), avec les verbes épiques ἄζομαι (54, v. 19), qui désigne la crainte mêlée de respect dû aux dieux<sup>188</sup>, et ὑποτρομῶ (55, v. 10), déjà rencontré dans les poèmes bibliques. De même, si les épithètes et autres termes employés pour désigner le démon reprennent des motifs traditionnels, Grégoire utilise souvent des formes plus poétiques pour exprimer une idée scripturaire. Plusieurs termes, qui ont déjà été étudiés et qui semblaient à première vue scripturaires, renvoient à l'imaginaire du danger, du mal, et sont aussi attestés dans des poèmes épiques, à l'exemple de ὄφις, « serpent »<sup>189</sup>, δράκων, « dragon »<sup>190</sup>, χάος, « chaos »<sup>191</sup>, ou encore θῆρ, « bête féroce »<sup>192</sup>, νύξ, « nuit »<sup>193</sup>, ζόφος, « ténèbres »<sup>194</sup>, qui sont des emprunts métriques à Homère ou à Apollonios de Rhodes. Comme nous l'avons déjà constaté dans les poèmes bibliques, Grégoire cherche à privilégier les termes attestés dans les deux traditions littéraires. A l'inverse, des termes qui ont une coloration plus spécifiquement scripturaire ne sont pas employés : ainsi, Grégoire n'utilise pas le mot ἄβυσσος, employé dans la Bible, pour désigner les enfers ou les lieux souterrains dans lesquels vivent les démons. Il emploie plutôt les termes χάσμα, « gouffre », βέρεθρον,

---

<sup>187</sup> *Iliade* V, v. 178.

<sup>188</sup> *Hymne homérique à Héra*, v. 5.

<sup>189</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 334, Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* II, v. 1208, v. 1269.

<sup>190</sup> *Iliade* II, v. 308 ; VI, v. 181, etc. Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* II, v. 405, IV, v. 1541.

<sup>191</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 700.

<sup>192</sup> Il est aussi placé à la fin de l'hexamètre chez Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I, v. 1243.

<sup>193</sup> *Iliade* VII, v. 282, v. 293, IX, v. 78. Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* III, v. 744, v. 1193, etc.

<sup>194</sup> *Odyssée* X, v. 190.

« abîme » et *χάος*, « chaos », qui permettent des effets de variation et qui ont une allure plus poétique. Ainsi, le terme *χάσμα*, « gouffre » (55, v. 3), est employé par Hésiode dans sa description des Enfers, et repris par Nicandre dans le même contexte<sup>195</sup>, tandis que le terme *βέρεθρον* est une forme épique de *βάραθρον*, attestée pour parler du Tartare ou des Enfers dans la poésie épique, chez Homère, Oppien et Quintus de Smyrne<sup>196</sup>.

Pareillement, Grégoire reprend le motif traditionnel du démon trompeur avec un verbe épique *ἀπατῶ*, « abuser » (54, v. 3), utilisé par exemple par Achille qui reproche à Agamemnon de lui avoir pris sa captive et de l'avoir trompé<sup>197</sup>, ou avec le substantif *λόχος*, « piège » (55, v. 4), lui aussi épique et employé par Homère pour désigner le cheval de Troie<sup>198</sup>. Dans la formule *εὖσεβέεσσι μεγάρις*, « tu envies les hommes pieux » (54, v. 5), Grégoire emploie encore un verbe épique<sup>199</sup>, ce qui lui permet d'exprimer de manière plus poétique le motif de la jalousie. Pareillement, la formule *κέλεταί σε φυγεῖν ἐς λαῖτμα θαλάσσης*, « il t'ordonne de fuir dans les profondeurs de la mer » (55, v. 7) offre un exemple intéressant de mélange de deux formules homériques<sup>200</sup>. L'adjectif qui qualifie la légion des démons, *ἀτάσθαλος*, est pareillement emprunté au lexique épique et est employé par Priam à propos d'Achille, après que celui-ci a traîné le cadavre d'Hector dans la poussière, ou encore pour désigner la férocité du peuple des Géants, ou la folie des prétendants<sup>201</sup>.

Dans le poème 60, en trimètres iambiques, plusieurs tournures poétiques semblent pareillement ornementales. C'est le cas de plusieurs des termes insultants désignant le démon. Ainsi, en utilisant le terme *κλώψ*, « voleur » (v. 3), Grégoire reprend un motif topique mais emploie un terme plus rare que *ληστής*<sup>202</sup>. Pareillement, la formule *ὄσμη δριμεῖα*, « odeur âcre » (v. 3), est constituée du terme *ὄσμη*, qui apparaît aussi en début de trimètres iambiques chez Sophocle, pour parler de l'odeur que dégage Philoctète et

<sup>195</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 740 et Nicandre, *Alexipharmaka*, v. 14.

<sup>196</sup> *Iliade* VIII, v. 14, *Odyssée* XII, v. 94 ; Oppien, *Cynégétique* IV, v. 101 et 229 ; Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère* VI, v. 490, IX, v. 318, etc.

<sup>197</sup> *Iliade* IX, v. 344.

<sup>198</sup> *Odyssée* IV, v. 277, VIII, v. 515.

<sup>199</sup> *Iliade* XV, v. 473.

<sup>200</sup> Nous commentons ce vers dans la première partie, p. 142.

<sup>201</sup> *Iliade* XXII, v. 418 ; *Odyssée* VI, v. 60, etc.

<sup>202</sup> Le mot *κλώψ* est employé par Euripide, dans *Alceste*, v. 766, *Rhésus*, v. 709, etc.

qui est difficile à supporter<sup>203</sup>. L'adjectif *δριμεῖα* est attesté chez Théocrite au sens propre, pour qualifier la présure versée dans le lait pour le faire cailler, et au sens figuré, pour qualifier le combat, selon un usage que l'on trouve déjà chez Homère et Hésiode<sup>204</sup>. Dans certains cas, les rapprochements sont plus hypothétiques. Ainsi, quand Grégoire emploie les deux verbes *εἶδον* et *ἠσθόμην* (v. 2) dans le même vers, on peut se demander s'il se souvient de ce vers de Sophocle : *Οὐκ εἶδον αὐτόν, ἠσθόμην δ' ἔτ' ὄντα νιν*, « Je ne l'ai pas vu, mais j'ai entendu dire qu'il vivait encore »<sup>205</sup>.

Si ces différents emprunts donnent un coloris poétique à l'expression et témoignent d'un travail de recherche stylistique, ils sont souvent difficiles à interpréter et ne semblent pas apporter de surcroît de sens.

### **B) L'emploi de la langue épique pour exprimer la violence du combat**

L'emploi d'un vocabulaire plus poétique permet aussi à Grégoire de donner à ses vers plus d'expressivité. Ainsi, dans les poèmes 54 et 55, Grégoire emprunte à la langue épique des tournures propres à exprimer la violence du combat contre le démon, décrivant le combat intérieur qu'il mène dans les mêmes termes que les combats physiques de l'épopée.

Grégoire utilise, pour désigner le démon, plusieurs épithètes qui s'appliquent, dans l'épopée, à un soldat redoutable ou à un ennemi. C'est le cas de l'adjectif *κακοεργός*, « malfaiteur » (54, v. 1), qui est un des termes insultants employé par Ulysse pour qualifier le prétendant Antinoos<sup>206</sup>. L'adjectif *οὔλιος*, « pernicieux » (55, v. 6), fait penser à un qualificatif d'Hector, semblable à « un astre pernicieux » (*οὔλιος ἀστήρ*)<sup>207</sup>, ainsi que l'adjectif *ἀνδροφόνος*, « homicide »<sup>208</sup>. Toutefois, Grégoire n'emploie pas exclusivement un vocabulaire épique, puisque l'adjectif *δύσμαχος*, « difficile à vaincre » (54, v. 3), appartient à la langue tragique et qu'il est employé par Hécube pour désigner Polymestor, qui a tué un de ses fils<sup>209</sup>.

---

<sup>203</sup> Sophocle, *Philoctète*, v. 891.

<sup>204</sup> Théocrite, *Idylle* 11, v. 66 et 22, v. 107 ; *Iliade* XV, v. 713 ; Hésiode, *Bouclier*, v. 261, v. 411.

<sup>205</sup> Sophocle, *Philoctète*, v. 445.

<sup>206</sup> *Odyssée* XVIII, v. 54.

<sup>207</sup> *Iliade* XI, v. 61-62. Hésiode qualifie aussi Arès de *οὔλιος*, *Bouclier*, v. 192, v. 411.

<sup>208</sup> *Iliade* XXIV, v. 724.

<sup>209</sup> Euripide, *Hécube*, v. 1055.



En outre, les manœuvres du démon sont décrites dans les mêmes termes que les manœuvres guerrières de l'épopée. Quand Grégoire décrit les agissements démoniaques au moment du péché originel, il emploie la formule ἐπὶ λουγὸν ἔηκας, « tu as déversé le malheur » (55, v. 5). La tmèse est caractéristique du style épique, et le verbe ἐφίημι désigne chez Homère une action hostile, dans des expressions concrètes comme βέλος ἐφίημι, « déverser un trait », ou figurées comme κήδεα ἐφίημι, « déverser une souffrance »<sup>210</sup>. Grégoire adapte encore une formule épique quand il écrit :

Ἦλυθες, ὄφρα φάους με φίλης τ' αἰῶνος ἀμέρσης.

« Tu es venu pour me priver de la lumière et de l'existence qui m'est chère » (54, v. 2). Grégoire reprend une tournure d'Hésiode, employée dans le *Bouclier*, quand Athéna s'adressant à Ioalos, lui déclare :

εἴτ' ἂν δὴ Κύκνον γλυκερῆς αἰῶνος ἀμέρσης,

τὸν μὲν ἔπειτ' αὐτοῦ λιπέειν καὶ τεύχεα τοῖο,

« quand tu auras privé Kyrnos de la douce existence, laisse-le, lui et ses armes, où il sera »<sup>211</sup>. Grégoire replace la formule d'Hésiode dans un contexte cohérent avec l'ensemble de son poème, en ajoutant la référence à la lumière, qui permet de créer une opposition avec l'image du démon comme ténèbres.

L'emploi du verbe γεύομαι dans la formule γεύσας τῆς κακίης, « leur faisant goûter la méchanceté » (55, v. 6) renvoie pareillement à des contextes guerriers, puisque Achille, parlant d'un de ses ennemis, dit : ἀλλ' ἄγε δὴ καὶ δουρὸς ἀκωκῆς ἡμετέροιο / γεύσεται, « Eh bien ! il va goûter cette fois de la pointe de ma pique »<sup>212</sup>.

L'originalité de Grégoire est de faire correspondre le sens concret et abstrait du verbe, et de renvoyer en même temps au motif biblique du fruit défendu et du péché par les sens<sup>213</sup>. En employant ce verbe dans un contexte biblique, le poète parvient en outre à réactiver une métaphore devenue banale, à redonner vie au sens premier d'un verbe homérique.

Dans des cas plus rares, il semble que Grégoire reprenne une expression épique pour lui

<sup>210</sup> *Iliade* I, v. 445 ; XVI, v. 812.

<sup>211</sup> Hésiode, *Bouclier*, v. 331-332 (trad. P. Mazon, p. 145).

<sup>212</sup> *Iliade* XXI, v. 60-61. Traduction modifiée.

<sup>213</sup> Selon D. A. Sykes, « The metaphorical use of γεύομαι is common from Homer on, but it is particularly appropriate to Adam who 'tasted' (experienced) evil in tasting the forbidden fruit », *Poemata arcana, op. cit.*, p. 159.

donner un sens guerrier qu'elle n'a pas dans les passages qui ont pu lui servir de modèles. Ainsi, l'expression ἐπὶ χεῖρας ἰάλλοις, ἔθνεσιν ἢ πτολίεσσι, ὅσαι Θεὸν οὐκ ἐνόησαν, « tends tes mains vers des peuples ou des villes qui n'ont pas connu Dieu » (54, v. 14-5) est inspirée d'une formule de l'*Odyssee*, qui a un sens assez différent, puisqu'il est question de Circé, « ne tendant pas les mains vers le pain » (οὐδ' ἐπὶ σίτῳ / χεῖρας ἰάλλοντα)<sup>214</sup>. En changeant le contexte de l'expression, Grégoire lui donne une dimension violente et donne à voir les mains démoniaques s'emparant de ses proies.

L'emploi d'un autre verbe permet peut-être de mieux comprendre certains processus qui conduisent Grégoire à employer une tournure plutôt qu'une autre. Grégoire écrit :

Ἦλυθες, ἄχρι χάος με λάβοι τεόν, ἠδὲ βέρεθρον.

Ἄλλ' ἀποχάζεο τῆλε (...)

« Tu es venu, jusqu'à ce que ton chaos, ton abîme s'emparent de moi. Allons, écarte-toi bien loin » (54, v. 13-14). Les deux formes verbales employées ici apparaissent dans l'*Odyssee* quand Tirésias demande à Ulysse :

τίπτ' αὖτ', ὦ δύστηνε, λιπὼν φάος ἠελίοιο

ἦλυθες, ὄφρα ἴδῃ νέκυας καὶ ἀτερπέα χῶρον ;

ἄλλ' ἀποχάζεο βόθρου (...).

« pourquoi donc, malheureux, en abandonnant la clarté du soleil, es-tu venu voir les morts en ce lieu sans douceur ? Allons ! écarte-toi de la fosse (...) »<sup>215</sup>. Grégoire conserve non seulement les tournures verbales de ce passage, mais les emploie à la même place dans le vers. On peut s'étonner que Grégoire se souvienne de ce passage de l'*Odyssee*, dans lequel Tirésias dit à Ulysse de s'écarter non pour le perdre mais pour le sauver. Toutefois, le passage homérique offre des parentés thématiques avec les vers de Grégoire : dans les deux cas, le contexte est le même, puisqu'il est question des Enfers, et que Grégoire refuse d'y être précipité, de même que Tirésias essaie de protéger Ulysse de la chute. Le rapprochement est peut-être aussi facilité par la présence, dans les vers homériques, d'un terme courant dans les *Psaumes*, βόθρος : si les traducteurs de la Septante ont pu s'inspirer de l'épopée homérique, le terme homérique peut, à

<sup>214</sup> *Odyssee* X, v. 376-377. Traduction modifiée.

<sup>215</sup> *Odyssee* XI, v. 93-95 (trad. V. Bérard, p. 86-87).

l'inverse, avoir des résonances bibliques pour un lecteur comme Grégoire, et vient se superposer aux mots χάος et βέρεθρον.

Nous avons aussi trouvé un certain nombre de formules employées par des poètes épiques pour décrire des combats entre animaux. Ainsi, la forme de vocatif κακοεργέ (54, v. 1), employée par Grégoire, apparaît chez Oppien, quand le poète maudit l'antilope en écrivant :

σοῦβε τάλαν, κακοεργέ, καὶ αὐτῷ σοὶ μετόπισθε  
πόντιον ἀγρευτῆρες ἐπαρτυνέουσιν ὄλεθρον  
καὶ δολερῷ περ ἔόντι καὶ ἰχθυφόνῳ μάλιστα.

« subus misérable et malfaiteur, toi aussi, un jour, les pêcheurs te dresseront dans les flots de mortelles embûches, malgré ta ruse et plus encore ta cruauté envers les poissons ! »<sup>216</sup>. Pareillement, quand Grégoire dit au démon : ἐπὶ λοιγὸν ἔηκας, « tu as déversé le malheur » (55, v. 5), sa formule constitue un emprunt métrique à Nicandre, qui évoque : τυφλήν τε σμερδνήν τε βροτοῖς ἐπὶ λοιγὸν ἄγουσαν / μυγαλέην, « l'aveugle, l'effrayante musaraigne qui cause la perte des mortels »<sup>217</sup>. Ces correspondances nous ont un peu surprise, mais il est possible que Grégoire cherche ainsi à souligner le caractère sauvage et animal des agissements du démon, qui est d'ailleurs traditionnellement qualifié de serpent ou de dragon.

Enfin, dans le poème 54, Grégoire emploie un type d'image caractéristique de l'épopée, pour décrire la manière dont le diable s'insinue, écrivant :

Τυτθαῖς μὲν πρώτιστον ἀμαρτάσιν, οἷα ῥέεθρον,  
ἐμπίπτεις κραδίησιν· ἔπειτα δὲ χῶρον ἀνοίγεις  
εὐρύτερον· μετέπειτα ῥόος θολερός τε μέγας τε  
ἤλυθες, ἄχρι χάος με λάβοι τεόν, ἦδὲ βέρεθρον.

« Tout d'abord par de petits péchés, comme un courant d'eau, tu te jettes dans les cœurs ; ensuite, tu ouvres un espace plus large ; après, c'est comme un flot bourbeux et grand que tu es venu, jusqu'à ce que ton chaos, ton abîme s'emparent de moi » (54, v. 10-13).

Dans l'épopée homérique, l'image du fleuve déchaîné s'applique habituellement aux

---

<sup>216</sup> Oppien, *Cynégétique* II, v. 442-444.

<sup>217</sup> Nicandre, *Thériaques*, v. 815-816 (trad. J.-M. Jacques, p. 63).

attaques d'un guerrier contre ses adversaires<sup>218</sup>, et les poètes postérieurs ont fréquemment repris ce motif<sup>219</sup>. Tout en se plaçant dans cette tradition, Grégoire s'en démarque, puisqu'il se sert de ce type d'image pour parler d'un nouveau genre de guerrier, le diable, et pour évoquer un nouveau type combat, qui est intérieur, comme le montre la référence aux cœurs (κραδίησιν). La description de Grégoire insiste sur la gradation du mal avec l'emploi des adverbes temporels πρώτιστον, ἔπειτα, μετέπειτα. Grégoire emploie, en outre, des termes rares, comme βέρεθρον, forme non contracte de βεῖθρον, attestée chez Oppien<sup>220</sup>, qui fait écho au terme βέρεθρον placé deux vers plus loin, aussi en fin de vers. Avec l'adjectif θολερός, « bourbeux », plutôt prosaïque, mais attesté en poésie chez Nicandre pour parler d'un cours d'eau<sup>221</sup>, Grégoire renvoie au motif de la boue, motif courant dans son œuvre pour symboliser la condition pécheresse de l'humanité<sup>222</sup>. L'avancement du fleuve est décrit comme un processus violent, avec le verbe ἐμπίπτω, « se jeter sur », qui s'emploie dans des contextes guerriers, comme lorsque « Ulysse se jeta sur les guerriers du premier rang » (ἐν δ' ἔπεσον προμάχρισ' Ὀδυσσεύς)<sup>223</sup>. L'image du démon comme fleuve débouche sur la vision assez effrayante du poète englouti par la mort. De fleuve, le diable devient en effet abîme et gouffre, selon un procédé d'amplification : ces deux éléments sont personnifiés, avec l'emploi du verbe λαμβάνω qui est parfois employé chez Homère pour parler des prises de guerre<sup>224</sup>. Les deux substantifs renvoient à des images terrifiantes. Le terme βέρεθρον est employé dans la description du monstre Scylla, qui « tend ses têtes hors du terrible abîme » (ἔξω δ' ἐξίσχει κεφαλὰς δεινοῦ βερέθρου), et il est aussi associé à la description des enfers, puisque Zeus menace de jeter celui qui s'oppose à lui, « tout au fond de l'abîme qui plonge au plus bas sous terre » (τῆλε μάλ', ἦχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον)<sup>225</sup>. Le

<sup>218</sup> *Iliade* IV, v. 452-455 ; V, v. 87-92 ; XI, v. 492-495 ; XIII, v. 138.

<sup>219</sup> Voir M. Kertsch, *Bildersprache*, *op. cit.*, p. 83 s. Sur ce type d'images chez les poètes alexandrins, voir C. Cusset, *La Muse dans la Bibliothèque*, *op. cit.*, p. 192 s.

<sup>220</sup> Oppien, *Cynégétique* II, v. 285.

<sup>221</sup> Nicandre, *Alexipharmaka*, v. 258.

<sup>222</sup> Sur ce motif, voir M. Aubineau, « Le thème du bourbier dans la littérature profane et chrétienne », *op. cit.*

<sup>223</sup> *Odyssée* XXIV, v. 526. Traduction modifiée.

<sup>224</sup> *Iliade* V, v. 159, XI, v. 126.

<sup>225</sup> *Odyssée* XII, v. 94 et *Iliade* VIII, v. 13-4. Traductions modifiées.

terme *χάος* n'est pas attesté chez Homère, mais on le trouve chez Hésiode, où il désigne l'espace existant avant l'origine des choses et où il est déjà personnifié<sup>226</sup>. En outre, les deux termes *βέρεθρον* et *χάος* sont employés dans un même passage par Quintus de Smyrne, lorsque dans sa douleur d'avoir perdu son enfant, Erigénie déclare :

ἀλλὰ καταχθονίων ἐσδύσομαι αἰνὰ βέρεθρα,  
(...) πάντ' ἐπικιδναμένου χάεος καὶ ἀεικέος ὄρφνης,

« je descendrai dans les affreux abîmes des Enfers (...). Je laisserai s'épandre sur l'univers le chaos et la hideuse nuit »<sup>227</sup>. Grégoire semble donc jouer sur les effets d'écho avec des descriptions épiques des enfers, rapprochement rendu possible par l'association traditionnelle entre le démon et l'enfer chrétien.

Avec ces exemples, il apparaît que Grégoire utilise le lexique épique pour créer une image propre à désigner la force des attaques démoniaques, très réussie sur le plan visuel. Le recours au lexique épique permet de susciter la peur et de donner un caractère effrayant à un combat invisible et violent que Grégoire rend visible, pour mieux le dénoncer et montrer qu'il n'est pas dupe des manœuvres démoniaques.

### C) L'emploi de la langue tragique pour exprimer les sentiments

Les modalités de réécriture dans le poème en trimètres iambiques nous ont paru moins intéressantes, et les effets d'intertextualité sont plus hypothétiques. Il semble toutefois que Grégoire recourt à des tournures de style tragique, pour exprimer ses sentiments. Il emploie ainsi un terme assez rare, pour exprimer l'horreur, avec l'épithète *βροτοκτόνος*, « tueur d'hommes » qui rapproche le démon de la déesse Artémis qui « prend plaisir aux sacrifices tueurs d'hommes » (*θυσίαις ἤδεται βροτοκτόνοις*)<sup>228</sup> ou d'Oreste matricide, qui est aussi qualifié de *βροτοκτόνος*<sup>229</sup>. Avec l'interrogation : *Πόσον πιέζεις δὴ με τοῖς κακοῖς ; πόσον ;* « Jusqu'à où m'écrases-tu sous les maux ? Jusqu'à où ? » (v. 8), il est possible que Grégoire s'inspire d'interrogations tragiques telles que celles formulées par Hélène qui demande : *Πόσον χρόνον γὰρ διαπεπόρθηται πόλις ;* « Depuis quand la cité est-elle ainsi

<sup>226</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 116.

<sup>227</sup> Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère II*, v. 612 et v. 614 (trad. F. Vian, p. 79).

<sup>228</sup> Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 384. Traduction modifiée.

<sup>229</sup> Eschyle, *Euménides*, v. 421.

détruite ? », ou encore : (...) πόσον χρόνον / πόντου ἐπὶ νότοις ἄλιον ἐφθείρου πλάνον ; « depuis combien de temps, sur les flots de la mer, ballotté tristement, erres-tu ça et là ? »<sup>230</sup>. Grégoire ajoute toutefois un effet de style dans sa formule, avec la répétition en fin de vers du même terme interrogatif. Il emploie, en outre, la forme verbale imagée πιέζεις, « tu m'écrases », attestée dans un sens métaphorique, dans *Alceste*, par le chœur qui dit : συμφορὰ δ' ἐτέρους ἐτέρα / πιέζει φανεῖσα θνατῶν, « le malheur, qui se manifeste sous des formes variées, écrase les mortels »<sup>231</sup>. Il est possible aussi que certaines formules impératives soient inspirées de dialogues tragiques, dans lesquels le héros couvre son ennemi d'invectives. Ainsi, quand Grégoire dit au démon : Τοῦτον φοβηθείς, εἶκε, μὴ πάλιν φανῆς, « Par crainte d'elle, cède la place et ne reparais plus » (60, v. 6), il reprend l'impératif εἶκε, employé par Hémon, quand il demande à son père : Ἄλλ' εἶκε, θυμῷ καὶ μετὰστασιν δίδου, « Allons, cède, à ta colère accorde un peu d'apaisement »<sup>232</sup>. Une autre exhortation employée par Grégoire, Ἄπελθ', ἄπελθε, « Va-t-en, va-t-en », semble être un emprunt métrique à Sophocle, dans un passage que nous ne conservons que sous forme fragmentaire<sup>233</sup>. On peut aussi se demander si Grégoire ne s'inspire pas aussi d'une tirade de Médée. Il écrit en effet :

Ἦλθες μὲν, ἦλθες, ὦ κάκιστ', ἀλλ' ἐσχέθης.

« Tu es venu, scélérat, tu es venu, mais tu as été retenu » (60, v. 1). Médée s'adresse à Jason en des termes proches quand elle lui dit :

ᾠ Παγκάκιστε, τοῦτο γάρ σ' εἶπεῖν ἔχω  
 γλώσση μέγιστον εἰς ἀνανδρίαν κακόν,  
 ἦλθες πρὸς ἡμᾶς, ἦλθες ἔχθιστος γεγώς.

« Infâme scélérat ! puisque c'est la pire injure dont ma langue puisse flétrir ta lâcheté, tu es venu devant nous, tu es venu, toi, notre mortel ennemi »<sup>234</sup>. Grégoire emprunte à Euripide le motif de l'apparition de l'ennemi aux yeux de son adversaire et l'insulte ὦ

<sup>230</sup> Euripide, *Hélène*, v. 111 et v. 773-774 (trad. H. Grégoire, L. Méridier, F. Chapoutier, p. 54 et 82)

<sup>231</sup> Euripide, *Alceste*, v. 893-894 (trad. L. Méridier, p. 91).

<sup>232</sup> Sophocle, *Antigone*, v. 1029 (trad. P. Mazon, p. 111).

<sup>233</sup> La tournure Ἄπελθ', ἄπελθε est attestée chez Sophocle, fr. 357, 1 (éd. Radt).

<sup>234</sup> Euripide, *Médée*, v. 465-467 (trad. L. Méridier, p. 140).

κάκιστε, « scélérat ! », qui est fréquente chez Euripide<sup>235</sup> : elle fait partie des injures proférées à l'adversaire, et montre que Grégoire s'inspire des passages dans lesquels les personnages tragiques expriment toute leur haine pour leurs ennemis.

#### D) La christianisation de certaines formules

Grégoire christianise aussi un certain nombre de formules, leur donnant un sens nouveau qui permet souvent de souligner la spécificité du combat chrétien contre le démon. A deux reprises, Grégoire demande au démon de reculer :

Ἄλλ' ὑπόεικε Θεῷ, καὶ πλάσματι θείου.

« Cède la place devant Dieu et la créature divine » (54, v. 18), ou encore :

(...) Ἄλλ' ὑπόεικε,

μή σε βάλω σταυρῷ, τῷ πᾶν ὑποτρομέει.

« Cède donc la place, de peur que je ne te frappe de la croix devant laquelle tout tremble » (55, v. 9–10). Dans ces deux exemples, Grégoire christianise des expressions épiques en les plaçant dans un contexte explicitement chrétien. L'impératif est en effet emprunté à un vers homérique dans lequel Iris dit à Hector :

ἽΟφορ' ἂν μὲν κεν ὄραξ Ἄγαμέμνονα ποιμένα λαῶν  
θύνοντ' ἐν προμάχοισιν, ἐναίροντα στίχας ἀνδρῶν,  
τόφορ' ὑπόεικε μάχης (...).

« Aussi longtemps que tu verras Agamemnon, le pasteur d'hommes, sévir parmi les champions hors des lignes et décimer les rangs des guerriers, cède-lui la place au combat »<sup>236</sup>. Dans les vers de Grégoire, le combat évoqué n'est plus physique mais intérieur, et met en scène des acteurs spirituels, avec la référence à Dieu ou à la croix. En outre, la formule par laquelle Grégoire menace le démon de la croix, μή σε βάλω σταυρῷ, « de peur que je ne te frappe de la croix », constitue en partie un emprunt métrique à Homère, puisque Euphorbe s'adresse à Ménélas en lui disant :

τὼ με ἔα κλέος ἐσθλὸν ἐνὶ Τρώεσσιν ἀρέσθαι,  
μή σε βάλω, ἀπὸ δὲ μελιηδέα θυμὸν ἔλωμαι.

<sup>235</sup> La formule occupe parfois la même place dans le vers (Euripide, *Alceste*, v. 717, *Héraclès*, v. 182). Elle est aussi employée par Thésée quand il met Hippolyte en accusation (Euripide, *Hippolyte*, v. 959).

<sup>236</sup> *Iliade* XI, v. 202-204 (trad. P. Mazon, p. 117).

« laisse-moi remporter une noble gloire parmi les Troyens, si tu ne veux que je te frappe et te prenne la douce vie »<sup>237</sup>. Grégoire substitue ici à une arme concrète, une arme spirituelle, la croix, terme qui désigne sans doute moins l'objet que le signe de croix.

La manière dont Grégoire revendique, dans le poème 54, son appartenance au Christ offre aussi un exemple intéressant de christianisation de tournures épiques. Il écrit :

Αὐτὰρ ἐγὼ Χριστοῦο λάχος, νηός τε τέτυγμαι,  
Καὶ θύος·

« Moi, je suis devenu la part du Christ, son temple et son offrande » (v. 16-17). Le terme θύος est bien attesté chez Homère au sens d'offrande<sup>238</sup> et le terme λάχος est utilisé par Théognis pour parler du sort décidé par les dieux<sup>239</sup>. Avec la référence au temple, Grégoire reprend un passage de l'*Iliade* dans lequel :

Αἰνεΐαν δ' ἀπάτερθεν ὀμίλου θῆκεν Ἀπόλλων  
Περγάμῳ εἰν ἱερῇ, ὅθι οἱ νηός γε τέτυκτο.

« Apollon déposa donc Enée à l'écart de la foule, dans la sainte Pergame, où avait été bâti son temple »<sup>240</sup>. Si les termes choisis sont plutôt ceux de la poésie profane, Grégoire formule bien des motifs bibliques, essentiellement issus du Nouveau Testament. L'expression Χριστοῦο λάχος, « la part du Christ », rappelle en effet un passage où saint Paul dit aux chrétiens : Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους, « Vous êtes le corps du Christ, ses membres, chacun pour sa part »<sup>241</sup>. L'image des chrétiens comme temple est aussi attestée par Paul qui écrit : Ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμὲν ζῶντος, « Car nous sommes, nous, le temple du Dieu vivant »<sup>242</sup>. Enfin, la référence à l'offrande (θύος), correspond au passage où saint Paul exhorte les Romains à « s'offrir en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu » (παραστῆσαι (...) θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ)<sup>243</sup>. L'originalité de ces expressions vient surtout du choix de formulations à la première personne. Ainsi, Grégoire reprend l'expression

---

<sup>237</sup> *Iliade* XVII, v. 16-17 (trad. P. Mazon, p. 136).

<sup>238</sup> *Iliade* VI, v. 270 ; *Odyssée* XV, v. 261.

<sup>239</sup> Théognis, *Elégies* I, v. 592.

<sup>240</sup> *Iliade* V, v. 445-446. Traduction modifiée.

<sup>241</sup> 1 Co 12, 27.

<sup>242</sup> 2 Co 6, 16.

<sup>243</sup> Rm 12, 1.



verbale homérique νηός γε τέτυκτο, « un temple avait été bâti », mais la conjugue à la première personne, puisqu'il écrit : νηός τε τέτυγμαι, « je me suis bâti comme temple », formule difficile à traduire mais qui montre bien la métamorphose opérée par le croyant dans sa lutte pour échapper au démon, et par conséquent sa volonté d'appartenir à Dieu, de se consacrer à lui.

La référence à la gloire à la fin du poème 55 nous semble aussi être le résultat d'une christianisation d'un motif épique. Grégoire achève en effet cette pièce en disant : σταυρός ἐμοί τὸ κλέος, « pour moi, la croix est la gloire ». L'association entre la gloire et la croix s'inspire sans doute de la lettre aux Galates, dans laquelle saint Paul dit : Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, « Pour moi, non, jamais d'autre titre de gloire que la croix de notre Seigneur Jésus-Christ »<sup>244</sup>. Grégoire reprend cette idée, mais emploie le terme κλέος, fortement associé aux valeurs épiques, puisqu'il désigne habituellement la gloire que le guerrier acquiert grâce au combat. Hector nous en donne un exemple quand il dit :

(...) μάθον ἔμμεναι ἐσθλός  
αἰεὶ καὶ πρῶτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι  
ἄρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἢ δ' ἐμόν αὐτοῦ.

« j'ai appris à être brave en tout temps et à combattre aux premiers rangs des Troyens, pour gagner une immense gloire à mon père et à moi-même »<sup>245</sup>. Les vers de Grégoire sont en plusieurs points analogues aux vers homériques : dans les deux cas, la gloire est évoquée de manière personnelle avec l'emploi du pronom possessif ἐμοί chez Grégoire, et de l'adjectif possessif ἐμόν chez Homère. Dans les deux cas aussi, la gloire s'acquiert grâce à une lutte, mais ces luttes sont un peu différentes : dans le monde épique, la gloire repose sur la bravoure physique (ἐσθλός) du soldat, tandis que pour le chrétien, cette lutte est spirituelle, comme le montre la présence de la croix (σταυρός), qui symbolise le combat du Christ pour sauver les hommes, et par la suite, les combats des chrétiens pour leur foi.

Dans le poème en iambes, le dernier vers montre une autre correspondance possible

---

<sup>244</sup> Ga 6, 14.

<sup>245</sup> *Iliade* VI, v. 444-446 (trad. P. Mazon, p. 169).

entre un système de valeurs profane et chrétien. Grégoire écrit :

Κἄν σῶμ' ἔχῃς μου, τόν γε νοῦν οὐ πείσομαι.

« Même si tu tiens mon corps, je n'obéirai pas, quant à mon esprit ». L'expression οὐ πείσομαι, qui est un emprunt métrique, est employée par Achille, qui se retrouve face à Clytemnestre, venue lui demander de l'aider pour sauver sa fille Iphigénie. Achille, pour justifier son attitude dans la suite du drame, définit son caractère à la fois emporté et dompté par la raison. Il affirme que le plus important pour lui est de se comporter en homme responsable et libre et déclare :

Καὶ τοῖς Ἀτρεΐδαις, ἦν μὲν ἡγῶνται καλῶς,  
πεισόμεθ'· ὅταν δὲ μὴ καλῶς, οὐ πείσομαι.

« Alors, que les Atrides donnent des ordres justes et je leur obéirai. S'ils ne sont pas justes, je n'obéirai pas »<sup>246</sup>. Chez Achille, le refus d'obéir est lié à une certaine conception de l'héroïsme et de la justice. En reprenant la même tournure, Grégoire définit à son tour sa propre conception de l'héroïsme, qui consiste à se battre non pour son existence corporelle mais pour le salut de son âme.

### III. La constitution d'un nouveau genre littéraire

La variété des procédés de réécriture témoigne de la volonté du poète de donner à ses pièces un caractère littéraire : outre qu'elles sont écrites dans les formes métriques traditionnelles, le travail de formulation joue des effets de correspondances plus ou moins érudits, avec des passages épiques et tragiques.

Ce travail d'élaboration formel fait de ces exorcismes des pièces littéraires, dont il faut bien souligner l'originalité et la singularité. Si le recours à une langue littéraire permet à Grégoire de faire de ses vers « des paroles et invocations terribles et grandioses » (αἰ μὲν φωναὶ καὶ αἰ ἐπικλήσεις ἐκεῖναι φοβεραὶ καὶ θαυμασταί)<sup>247</sup>, selon une expression de Jean Chrysostome décrivant les paroles d'exorcisme, le caractère fortement littéraire des pièces constitue une rareté. Quand ils parlent des formules

---

<sup>246</sup> Euripide, *Iphigénie à Aulis*, v. 929 (trad. F. Jouan, p. 97).

<sup>247</sup> Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, *Catéchèse* II, 14 (trad. A. Wenger, SC 50, p. 141).

d'exorcismes, plusieurs Pères affirment qu'elles doivent être simples et dépourvues de complications littéraires. Origène dit ainsi que « beaucoup de chrétiens chassent les démons des malades à l'aide non point d'un procédé magique, incantatoire ou médical, mais par la simple prière, de simples adjurations et des paroles à la portée de l'homme le plus simple (...). La grâce contenue dans la parole du Christ a prouvé la faiblesse et l'impuissance des démons : pour qu'ils soient vaincus et se retirent sans résistance de l'âme et du corps de l'homme, il n'est pas besoin d'un savant capable de fournir des démonstrations rationnelles de la foi »<sup>248</sup>. Pareillement, Athanase blâme l'emploi de phrases élégantes tirées d'autres sources que l'Écriture sainte, car lorsqu'ils entendent ces formules, les démons se moquent de ceux qui les emploient<sup>249</sup>. Or notre étude du lexique prouve que la langue employée par Grégoire dans ces exorcismes est nourrie de réminiscences littéraires. Il semble donc que Grégoire développe une conception des exorcismes différente de celles des autres Pères : il ne se place plus seulement sur le plan liturgique ou catéchétique, mais sur le plan littéraire. Il nous semble toutefois que la dimension littéraire ne s'oppose pas à la recherche de l'efficacité de l'exorcisme. Nous avons déjà vu, dans les arts poétiques, que Grégoire attribue à la poésie des pouvoirs adoucissants et apaisants et, avec les poèmes d'exorcisme, il nous semble que le poète reconsidère ce motif de la parole poétique efficace par le biais d'un type de parole spécifique, la parole d'exorcisme, qui a elle aussi des vertus thérapeutiques.

### A) Pouvoir des mots et de la musique

A la fin du poème 54, Grégoire fait référence au chœur divin et écrit :

Ἄλλ' ὑπόεικε Θεῶ, καὶ πλάσματι θείῳ,  
 ἄζόμενος μῆνιν τε Θεοῦ, ψυχῶν τε χορείην  
 εὐσεβέων, ἤχόν τε διηνεκέεσσιν ἐν ὕμνοις.

« Allons, cède la place devant Dieu et devant la créature divine, en redoutant le courroux de Dieu et le chœur des âmes pieuses, ainsi que le son qui retentit dans des hymnes continuels » (v.18-20).

Si l'image du chant du chœur est courante chez Grégoire, elle apparaît ici dans un

<sup>248</sup> Origène, *Contre Celse* VII, 4 (trad. M. Borret, SC 150, p. 23).

<sup>249</sup> Athanase d'Alexandrie, *Epistola ad Marcellinum* 33 (PG 27, 44-45).

contexte original : elle constitue un des éléments qui, au même titre que la colère divine, doit susciter la crainte du démon. Avec l'expression *διηνεκέσσειν ἐν ὕμνοις*, « dans des hymnes continuel », Grégoire reprend une tournure de Callimaque, *ἄεισμα διηνεκέες*, « un chant continuel »<sup>250</sup>. Mais alors que cette formule permet à Callimaque de désigner les poèmes épiques qu'il ne veut pas chanter, elle est prise en bonne part par Grégoire, qui désigne ainsi la louange perpétuelle à Dieu. Grégoire évoque non pas les mots dont l'hymne est constitué mais le son, avec le terme *ἦχος* qui renvoie au caractère musical des hymnes.

D'après ces vers, ce sont non seulement les mots et leur signification, dont nous avons vu l'importance dans notre premier paragraphe, qui auraient un pouvoir apotropaïque, mais aussi leur forme, leur musicalité, idée qui rappelle l'image, exposée dans le poème *Sur ses Vers*, de David apaisant Saül de sa harpe. Le pouvoir libérateur de David repose bien sur le recours à la musique, puisque, quand Grégoire l'appelle à son secours, dans un autre exorcisme, il dit : *Δαβὶδ παρέστω, κρουέτω τὴν κινύραν*, « Que David m'assiste, qu'il fasse résonner sa cithare »<sup>251</sup>. Cette référence discrète, mais constante, au caractère musical des vers, laisse entendre que Grégoire attribue à ses exorcismes un pouvoir d'incantation (*ἐπωδή*)<sup>252</sup>, basé à la fois sur la forme et le sens des mots. Cette conception de la parole efficace rappelle la conception orphique de la parole poétique, qui est, comme l'explique P. Boyancé, une parole magique, capable de guérir<sup>253</sup>. Le fait que l'efficacité de cette parole repose, apparemment, à la fois sur la forme et le sens des mots rappelle plus encore un passage du *Charmide* de Platon. Socrate rapporte en effet les paroles d'un médecin thrace, selon lequel : *τὰς δ' ἐπωδάς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι*, « le remède de l'âme, ce sont certaines incantations. Celles-ci consistent dans les beaux discours qui font naître dans l'âme la sagesse »<sup>254</sup>. Le philosophe semble en effet inventer la notion de psychothérapie par la parole, parole qui agit non par une

---

<sup>250</sup> Callimaque, *Réponse aux Telchines*, v. 3. Nous traduisons.

<sup>251</sup> II, 1, 64, v. 2.

<sup>252</sup> Il emploie le verbe correspondant dans le poème I, 2, 14, v. 129.

<sup>253</sup> P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs, Etudes d'histoire et de psychologie religieuse*, Paris, 1972.

<sup>254</sup> Platon, *Charmide* 157 a (trad. A. Croiset, p. 57).

force magique, mais par le recours à la raison, au λόγος κάλος<sup>255</sup>.

Cette hypothèse est d'autant plus probable que Grégoire n'est pas le premier à évoquer le pouvoir de la musique et de la poésie dans la lutte contre les démons. Ainsi Flavius Josèphe présente Salomon comme un exorciste, et après avoir énuméré les « mille cinq livres de poèmes et de chants » de ce grand sage, il écrit : ἐπωδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, « Il composa des incantations pour conjurer les maladies, et laissa des formules d'exorcismes »<sup>256</sup>. Cette idée semble encore présente chez les Pères grecs puisqu'Antoine trouve son salut dans les pièces poétiques bibliques, quand, pour repousser le démon, il déclare : κατέψαλλον αὐτοῦ, κάκεῖνος ἐτήκετο, « je disais un psaume contre lui, et il s'évanouissait »<sup>257</sup>.

L'importance accordée aux sons et à la musique invite à considérer le caractère incantatoire de ces pièces, essentiellement visible par l'emploi des répétitions du même mot<sup>258</sup>. A l'examen, il apparaît que chaque poème débute par la répétition, parfois en anaphore, d'un impératif d'exhortation (φεῦγε est répété quatre fois en II, 1, 55, v. 1-2), et que certaines formules sont doublées comme Ἔπελθ', ἄπελθε (II, 1, 60, v. 13). A l'intérieur des poèmes, certains termes reviennent de manière récurrente : ainsi dans le poème 54, le mot Θεός est répété quatre fois en cinq vers (v. 15, 17, 18, 19), et il est repris par le terme θεότης et l'adjectif θεῖος (v. 17-18). A trois reprises, le mot est mis en valeur par sa position avant la coupe hephthémimère (v. 17, 18, 19). Dans le poème 55, c'est le mot σταυρός qui est répété cinq fois en trois vers et placé aux places stratégiques du vers<sup>259</sup>. Nous avons déjà vu dans notre première partie que ces pièces répondent à une structure précise et toujours identique. L'étude des autres exorcismes montre en outre que ce sont souvent les mêmes formules qui reviennent, comme les

---

<sup>255</sup> Sur ce passage, voir P. Lain-Entralgo, « Die platonische Rationalisierung des Besprechung (ἐπωδή) und die Erfindung des Psychotherapie durch das Wort », *Hermes* 86, 1958, p. 298-323. Voir aussi M.-F. Hazebroucq, *La Folie humaine et ses remèdes, Platon, Charmide ou De la Modération*, Paris, 1997, p. 148 s.

<sup>256</sup> Flavius Josèphe, *Les Antiquités Juives* VIII, 45 (trad. E. Nodet, p. 16).

<sup>257</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* 40, 5 (trad. G. J. M. Bartelink, SC 400, p. 244-245).

<sup>258</sup> Dans les pièces conservées sur papyrus, les anaphores sont nombreuses. Voir par exemple l'exorcisme conservé sur une amulette, où la formule ἐπικαλοῦμαι σέ est répétée onze fois, cité dans *Abrasax, op. cit.* p. 73-74.

<sup>259</sup> Au vers 10, il est placé à la fin du premier hémipède, au vers 12, au début de chacun des hémipèdes, au vers 11, en début d'hexamètre et après la césure hephthémimère.

exhortations Ἐπελθ', ἄπελθε (II, 1, 59, v. 1, 2, 3 et II, 1, 64, v. 3) ou Φεῦγε (II, 1, 56, v. 1-2, II, 1, 57, v. 1-2). A la formule étudiée Μή σε βάλω σταυρῶ, « de peur que je ne te frappe avec la croix » (II, 1, 55, v. 10) correspond dans un poème en iambes la tournure μή σε τῷ σταυρῷ βάλω, « de peur que je ne te frappe de la croix » (56, v. 6). Plusieurs formules reviennent donc comme des refrains et semblent avoir un caractère incantatoire propre à faire fuir le démon.

### **B) L'exorcisme : écrire pour occuper la place**

L'exorcisme n'est pas un mode d'expression seulement musical ou oral, mais aussi écrit, et c'est par le recours à l'écriture que Grégoire semble parvenir à rétablir en lui-même la place du Christ. Le mouvement des poèmes montre que la lutte livrée par le démon est finalement remportée par le poète au cours de son poème. Grégoire passe en effet de l'expression de la peur ressentie devant l'ennemi à la proclamation qu'il ne fait qu'un avec la divinité. Dans le poème 54, le poète se demande d'abord comment échapper aux attaques démoniaques (v. 1-13). A partir du moment où il prononce une formule de rejet (v. 14), il se décrit comme une possession du Christ, dans la formule précédemment étudiée (v. 16-17), mais aussi quand il déclare : αὐτὰρ ἔπειτα θεός, θεότητι μιγείσης / ψυχῆς, « plus tard, je serai dieu, quand mon âme sera mêlée à la divinité » (v. 17-18) ou encore quand il dit qu'il est une « créature divine » (πλάσματι θείῳ, v. 18). Aux formules interrogatives initiales se substituent donc des formules affirmatives dans lesquelles Grégoire revendique son appartenance à Dieu. Dans le poème 55, le mouvement de reconquête de soi comme créature divine est plus visible encore : aux premiers vers, le cœur est mis en danger, ainsi que les membres, puisque Grégoire crie au démon : Φεῦγ' ἀπ' ἐμῆς καρδίης, « Fuis loin de mon cœur » (v. 1) et Φεῦγ' ἀπ' ἐμῶν μελέων, « Fuis loin de mes membres » (v. 2). Dans les vers de la fin de la même pièce, le cœur et les membres ne sont plus menacés de devenir des possessions du démon, puisqu'ils sont des possessions divines, comme l'indique le symbole de la croix. Grégoire écrit alors : Σταυρὸν ἐμοῖς μελέεσσι φέρω, « Je porte la croix dans mes membres » (v. 11), Σταυρὸν δὲ καρδίη, « la croix dans mon cœur » (v. 12). Ce parallélisme, assez frappant, entre les premiers et les derniers vers de la pièce témoigne de l'efficacité du combat contre le démon, par le biais de l'exorcisme

lui-même, et plus généralement de l'écriture. Le combat semble en effet remporté dans le dernier vers, quand Grégoire écrit : σταυρός ἐμοὶ τὸ κλέος, « pour moi, la croix est la gloire ». Le terme κλέος évoque le thème du Christ glorieux, et le choix d'un mot épique et poétique renforce les connotations guerrières et victorieuses.

Ce type de combat, qui accorde à l'écriture un rôle décisif, fait songer à des mécanismes évoqués par Grégoire lui-même. Dans le *Discours* 40, il décrit en effet les tentatives du démon pour s'insinuer dans l'homme en ces termes : « S'il trouve le Christ établi là et ayant rempli la place que lui-même a laissée vide, il est de nouveau repoussé, il s'en va sans avoir rien fait, il est piteux de sa course errante ; si, au contraire, il trouve en toi la place "balayée et ornée", mais vide et inoccupée, prête à recevoir indifféremment celui-ci ou celui-là qui s'en empare, il s'y précipite »<sup>260</sup>. Opposer au démon une parole affirmative constitue donc la meilleure défense, comme l'explique Grégoire quand il écrit : « S'il engage la lutte contre toi (...) dis-lui, confiant dans le sceau (du baptême) : je suis, moi aussi, l'image de Dieu ; (...) j'ai été revêtu du Christ, je me suis approprié le Christ par le baptême »<sup>261</sup>. Ce type de processus nous semble illustré, dans le poème 54, par l'opposition entre « les peuples ou les villes qui n'ont pas connu Dieu » (v. 15), et Grégoire qui est la part, le temple et l'offrande du Christ (v. 16-7). On trouve déjà ce type d'opposition dans l'épître de Barnabé, quand l'auteur écrit : πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές (...), ἦν οἶκος δαιμονίων, « Avant que nous ne croyions en Dieu, nos cœurs étaient une habitation corruptible et fragile (...), ils n'étaient que demeures de démons ». Mais avec le Christ, ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν, « Dieu habite vraiment en nous dont il fait sa demeure »<sup>262</sup>. Ces oppositions montrent que ceux qui ne connaissent pas Dieu peuvent devenir les possessions du démon, tandis que ceux qui revendiquent leur appartenance à Dieu ne peuvent pas être habités par lui, étant déjà remplis de Dieu.

Dans cette perspective, il est possible que les prières d'exorcisme aient été conçues dans des périodes de lutte intérieure de Grégoire et qu'elles aient rempli de manière concrète une fonction protectrice, Grégoire cherchant à se « remplir » de Dieu pour empêcher le

---

<sup>260</sup> *Discours* 40, 35 (trad. C. Moreschini et P. Gallay, *SC* 358, p. 278-279).

<sup>261</sup> *Discours* 40, 10 (C. Moreschini et P. Gallay, *SC* 358, p. 216-219).

<sup>262</sup> *Épître de Barnabé* 16, 7 et 8 (trad. P. Prigent, *SC* 172, p. 192-193).

démon d'entrer en lui. On peut d'ailleurs se demander si Grégoire ne joue pas sur la polysémie du mot μέλος : ce terme désigne les membres du poète qui demande au démon de s'en tenir éloigné, mais il peut aussi désigner ses vers, ses mélodies<sup>263</sup>. Il faudrait alors traduire différemment ces formules qui pourraient signifier : Φεῦγ' ἀπ' ἐμῶν μελέων, « Fuis loin de mes vers » (v. 2), puis : Σταυρὸν ἐμοῖς μελέεσσι φέρω, « Je porte la croix dans mes vers » (v. 11). En ce sens, le poème jouerait ici le rôle d'une amulette protectrice, hypothèse renforcée par l'existence d'un poème très semblable à notre pièce 55, gravé sur une amulette de forme ovale et qui daterait selon les archéologues de l'époque de Justinien, c'est-à-dire de la moitié du VI<sup>e</sup> siècle<sup>264</sup>. La proximité entre le poème de Grégoire et le texte de l'amulette est difficile à interpréter dans la mesure où les précisions historiques nous manquent. Mais l'existence d'un tel texte sur un objet destiné à être porté et gardé près de soi témoigne du besoin du fidèle de se sentir protégé par des inscriptions et d'affirmer son appartenance à Dieu. Ce type de pratique est en outre attesté dans un autre vers de Grégoire, qui dit dans un exorcisme : Χριστὸς ἐμοὶ γράφεται, « le Christ est inscrit sur moi »<sup>265</sup>. Cette formule peut être interprétée dans un sens métaphorique, mais il n'est pas impossible qu'elle renvoie aussi au port d'une amulette protectrice ou de la croix.

---

<sup>263</sup> Ce sens est bien attesté dans le poème II, 1, 45, v. 2, dans un passage que nous commentons dans la quatrième partie de notre travail, p. 443-444.

<sup>264</sup> Le texte est conservé de manière fragmentaire, mais il est suffisamment lisible pour qu'on s'interroge sur les liens qu'il entretient avec le poème de Grégoire. Voir *Corpus Inscriptionum Graecarum*, t. 4, pars XL inscriptiones christianae, éd. A. Boeckh et I. Franzio, n° 9065, Berlin, 1877. Il est aussi cité par W. D. Furley, « Besprechung und Behandlung », *op. cit.*, p. 99.

<sup>265</sup> II, 1, 57, v. 2.



Il est probable qu'en écrivant des poèmes d'exorcisme, Grégoire crée un nouveau genre poétique, qui n'est pas attesté comme genre littéraire avant lui et ne semble pas connaître de véritable postérité. Les poèmes d'exorcisme constituent un groupe de pièces isolées, difficiles à comparer avec d'autres poèmes profanes ou chrétiens. Si le genre est nouveau, Grégoire recourt pourtant à des traditions littéraires diverses : les ressemblances formelles et thématiques avec certains textes d'exorcisme scripturaires et apocryphes montrent que Grégoire reprend, sur un mode plus littéraire et plus élaboré, des expressions déjà existantes. Ses descriptions du démon, les dénominations qui lui sont données, les armes employées correspondent aux représentations chrétiennes traditionnelles du démon et de ses agissements. Les formulations choisies sont largement inspirées de la langue poétique profane et témoignent du souci d'élaboration littéraire. Un certain nombre d'emprunts ornementaux donnent un caractère plus poétique, parfois plus imagé, à l'expression. Grégoire emprunte des expressions aux trimètres des tragédies pour l'expression des sentiments de souffrance et de haine, et interpelle son ennemi comme dans certains passages de dialogue tragique. Le recours à la langue épique permet de souligner la violence de la lutte qui se déroule, de renforcer le caractère effroyable du démon, et de renouveler, au moins sur le plan stylistique, le *topos* du combat contre les démons. La description que fait Grégoire du combat qu'il mène contre le démon n'en demeure pas moins conforme à la conception chrétienne du combat spirituel, et il semble que le poète christianise certaines formulations, comme le montrent les références à la croix, qui constitue l'arme de ce combat d'un nouveau genre, et qui fait la gloire du combattant. Si Grégoire choisit de mettre en image un combat intérieur, invisible, c'est, selon nous, qu'il attribue à cette pratique poétique une fonction particulière. Grégoire semble voir dans l'écriture poétique le remède qu'il appelle lui-même de ses vœux, quand il demande : *τί δὲ μῆχος ἐμοῖς παθέεσσιν ἐφεύρω* ; « quel remède trouver à mes maux ? » (54, v. 9). Le poème devient en effet une arme contre les démons, tant par son caractère rythmique, musical et incantatoire que par sa matérialisation par l'écriture, qui en fait une sorte d'amulette protectrice.

### Chapitre 3 : Les thrènes

Dans notre première partie, nous avons vu qu'un certain nombre de pièces se présentent comme des *θρῆνοι*<sup>266</sup>. Ces pièces sont évoquées par K. Demoen, qui les définit comme des pièces élégiaques et considère qu'elles constituent un groupe à part. Toutefois, comme nous en avons déjà fait la remarque, dans le classement proposé par K. Demoen, la distinction entre les pièces élégiaques de la catégorie des thrènes et de la catégorie des poèmes autobiographiques est floue. Par ailleurs, l'identification qui est faite entre les notions d'élégie et de thrène est discutable, ces deux termes ne renvoyant pas nécessairement à un même genre, même s'ils sont proches<sup>267</sup>. Jusqu'à présent, c'est essentiellement l'élégie qui a été étudiée par la critique, en particulier à propos du poème I, 2, 14, *Sur la nature humaine* et il semble que ce terme désigne surtout une tonalité sombre et plaintive. Dans son œuvre poétique, Grégoire n'emploie pas de termes liés au mot « élégie », alors que plusieurs termes correspondent au mot « thrène ». Pour ces différentes raisons, nous avons voulu nous interroger sur le genre du *θρῆνος*, en proposant de le définir au préalable au sens restrictif de « lamentation sur un mort », « chant de deuil ». Cette signification apparaît bien quand Grégoire écrit : *κλάει τεθνηκότα, / θρῆνοις τε πολλοῖς ἀνακαλεῖ καὶ γόοις*, « il pleure celui qui était mort, et pousse de nombreux thrènes et plaintes funèbres »<sup>268</sup>. Grégoire met ici en parallèle les termes *θρῆνος* et *γόος*, qui semblent presque synonymes, et désignent les chants suscités par un décès, selon un usage bien attesté<sup>269</sup>. Outre ce type d'emplois, directement liés à un contexte de deuil, Grégoire utilise aussi ces deux termes pour

---

<sup>266</sup> Plusieurs poèmes portent ce titre dans l'édition de la *PG* de J. Migne : II, 1, 27 ; II, 1, 49 ; II, 1, 52 ; II, 1, 53 ; II, 1, 61 ; II, 1, 63-66 ; II, 1, 75-76 ; II, 1, 84.

<sup>267</sup> Selon H. Weir Smyth, les deux notions sont assez proches. Il écrit : « the connection between the dirge and the elegy was of ancient date », ou encore : « Elegos was used in Attic as an equivalent of threnos ». Il note toutefois qu'il existe des distinctions qui évoluent au cours des siècles, *Greek Melic Poets*, New-York, 1963, p. CXXIV-CXXV.

<sup>268</sup> I, 2, 25, v. 212-213.

<sup>269</sup> Selon M. Alexiou, il n'existe pas, chez Homère, de distinction entre les mots *θρῆνος* et *γόος* et, par la suite, le *θρῆνος*, qui désigne une catégorie spécifique de poèmes au sein de la poésie lyrique, est interchangeable avec le mot *γόος*, surtout dans la tragédie, *The ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, 1974, p. 11 et p. 103.

parler de son activité poétique. Ainsi, s'il emploie peu le substantif *θρῆνος*<sup>270</sup>, il utilise souvent le verbe *θρηνῶ*<sup>271</sup>, disant par exemple, dans le poème *Sur sa vie* : *θρηνῶν λέγω*, « je parle en chantant un thrène »<sup>272</sup>, ou écrivant, en conclusion du poème II, 1, 16 : *Γρηγορίου γόος οὔτος Ἀναστασίην ποθέοντος*, « Voilà la plainte funèbre de Grégoire qui regrette l'Anastasia »<sup>273</sup>.

En employant des termes caractéristiques du chant de deuil, Grégoire se place dans une tradition littéraire, attestée dans le monde profane mais aussi dans la Bible. Selon C. Calame, le thrène est un « genre lyrique, désigné de ce nom chez Homère déjà. A l'époque homérique, le chant funèbre était en effet interprété par un ou une soliste dont les paroles étaient rythmées par les exclamations d'un chœur de femmes »<sup>274</sup>. Ainsi, au moment des funérailles d'Hector, sont placés des « chanteurs experts à entonner les thrènes » (*ἀοιδοὺς θρῆνων ἐξάρχουσας*)<sup>275</sup>, et il semble qu'assez vite, les chants de deuil n'ont plus été laissés à l'improvisation mais ont été commandés à des professionnels<sup>276</sup>. Sappho et Pindare mentionnent un chant de Linos qui serait proche d'un thrène et connaîtrait des développements artistiques<sup>277</sup>. Le caractère artistique du chant funèbre est aussi attesté par Pindare qui rend hommage au flûtiste Midas qui s'est distingué :

τέχνα τάν ποτε  
Παλλάς ἐφεῦρε θρασειᾶν Γοργόνων  
οὔλιον θρῆνον διαπλέξαισ' Ἀθάνα.

« en cet art que jadis Pallas Athéna inventa, quand elle tressa le thrène pernicieux des Gorgones farouches »<sup>278</sup>. Trop peu d'éléments de ces pièces subsistent pour en définir

<sup>270</sup> Nous en avons relevé huit occurrences.

<sup>271</sup> Le verbe *θρηνῶ* appartient à l'origine au vocabulaire des tragiques et des lyriques et il est absent du *Pentateuque*. En revanche, les occurrences dans les livres prophétiques sont assez nombreuses. Voir, par exemple, Jl 1, 5 ; Mi 1, 8 ; 2, 4 ; So 1, 11 ; Za 11, 3 ; Jr 28, 8.

<sup>272</sup> II, 1, 11, v. 28. Traduction modifiée.

<sup>273</sup> II, 1, 16, v. 103.

<sup>274</sup> C. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, t. 1, Morphologie, fonction religieuse et sociale, Rome, 1977, p. 157.

<sup>275</sup> *Iliade* XXIV, v. 721. Sur la lamentation chez Homère, voir M. Alexiou, *The ritual Lament*, op. cit., p. 10-14.

<sup>276</sup> G. Stählin, art. « *θρηνῶ, θρῆνος* », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3, 1957, op. cit., p. 148-155.

<sup>277</sup> M. Alexiou, *The ritual Lament*, op. cit., p. 57.

<sup>278</sup> Pindare, *Pythiques* 12, 6-8 (trad. A. Puech, p. 168).

avec précision la forme et la structure, qu'on peut toutefois supposer chorales et musicales<sup>279</sup>. Dans les tragédies, le thrène est présent sous la forme du κόμμος, qu'Aristote définit comme « un thrène qui vient à la fois du chœur et de la scène » (θρῆνος κοινὸς χοροῦ καὶ ἀπὸ σκηνηῆς)<sup>280</sup>. A l'époque hellénistique, on trouve des thrènes en hexamètres consacrés à des dieux, comme le *Chant funèbre en l'honneur d'Adonis* écrit par le poète bucolique Bion ou l'*Epithalame d'Achille et de Déidamie*<sup>281</sup>. La pratique du θρῆνος est pareillement attestée dans l'Ancien Testament où le terme est employé pour désigner une lamentation sur un personnage mort<sup>282</sup>. Le thrène y acquiert là aussi une dimension artistique, comme en atteste l'expression εἰδότης θρῆνον, « les initiés en thrène »<sup>283</sup>, qui correspond aux θρήνων ἐξάρχου d'Homère<sup>284</sup>. Le livre biblique poétique des *Lamentations* porte, dans la version grecque de l'Ancien Testament, le titre θρῆνοι, et débute par ses mots : Ἰερεμίας (...) ἐθρήνησε τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλημ, « Jérémie entonna ce thrène sur Jérusalem »<sup>285</sup>. Le roi David est aussi mis en scène en train de chanter un thrène quand il est dit : ἐθρήνησεν Δαυιδ τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Σαουλ καὶ ἐπὶ Ἰωναθαν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, « David entonna ce thrène sur Saül et son fils Jonathan »<sup>286</sup>.

En lisant les pièces de Grégoire intitulées θρῆνος, ou les passages se rapprochant de ce genre, nous avons été tout de suite frappée par le fait que Grégoire désigne de manière explicite, et non implicite, non seulement une pratique culturelle, un trait de civilisation, mais aussi un genre précis, le chant funèbre. Le poète fait en effet référence très clairement à des modèles littéraires, bibliques ou profanes, par un système de comparaison avec différents chants de deuil. Cette singularité nous a poussée à changer notre méthode de travail. Notre étude est toujours basée sur un échantillon de poèmes représentant les différentes formes métriques, mais comporte aussi des extraits de

<sup>279</sup> M. Alexiou, *The ritual Lament*, op. cit., p. 132.

<sup>280</sup> Aristote, *Poétique* 1452 b, (trad. J. Hardy, p. 46).

<sup>281</sup> Voir *Bucoliques grecs*, t. 2 (éd. Ph.-E. Legrand, p. 194-198 et p. 204-205).

<sup>282</sup> Ez 19,1.

<sup>283</sup> Am 5, 16.

<sup>284</sup> *Illiade* XXIV, v. 721. Le rapprochement est proposé par G. Stählin, art. « θρηνώ, θρῆνος », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3, 1957, p. 150. L'expression est aussi commentée par F. Mawet, *Recherches sur les oppositions fonctionnelles dans le vocabulaire homérique de la douleur*, Bruxelles, 1979, p. 261.

<sup>285</sup> Lm 1, sous-titre.

<sup>286</sup> 2 R 1, 17.

poèmes qui nous ont paru particulièrement intéressants. Nous aimerions non seulement déceler, par l'étude du lexique, les effets d'écho implicites, mais aussi voir comment Grégoire se situe dans une tradition littéraire qu'il évoque de manière explicite, et nous interroger sur le travail d'écriture que cette nouvelle attitude implique.

## I. La référence aux modèles bibliques et profanes

Il est frappant de constater que Grégoire recourt presque systématiquement à un double système de correspondances, puisqu'il se réfère, dans une même pièce ou dans un même passage, à la fois à des situations bibliques et à des éléments de la littérature profane.

### A) L'identification au modèle

La référence aux modèles bibliques et profanes des chants funèbres se fait fréquemment sur le mode de l'identification entre la situation décrite par Grégoire et une situation passée, comme dans le poème II, 1, 6, intitulé Ἄλλα, *Autres vers* (Annexe 1, texte 18). Dans cette pièce en trimètres iambiques, Grégoire fait part de son chagrin aux fidèles dont il était le prêtre et écrit :

1 Σιών ὁδοὶ πενθοῦσι, τὸν νόμου λάτρην  
λαὸν ποθοῦσαι ἡμέραις ἑορτίοις.  
Πενθῶ δ' ἔγωγε λαὸν οὐχ ὁρώμενον  
ἐμοὺς ῥέοντα πρὸς λόγους, ὡς ἦν τότε  
5 Κωνσταντίνου πολίς τε καὶ ξένων ὅσον  
ἔνδημον, οἷς ἤστραπτεν ἡ φίλη Τριάς.  
Καὶ νῦν ἐγὼ μὲν ὡς λέων βρυχώμενος  
μακρὰ στενάζω. Τῶν δ' ἐμῶν τέκνων τυχὸν  
ἄλλοι κατασκιρτῶσι, πιθανοῖς λόγοις  
10 συναρπάσαντες. Εἰ γὰρ ἔλθοι μοι σθένος,  
ὡς πρὶν, Τριάς, σόν, καὶ βρυχησαίμην πάλιν  
ἐν σοί, τάχ' ἂν τι θῆρες εἴξειαν πάλιν.

« Les routes de Sion sont en deuil, parce qu'elles regrettent le peuple serviteur de la loi aux jours de fête. Et moi aussi, je suis en deuil du peuple parce qu'on ne le voit pas affluer vers mes paroles, comme le faisait autrefois Constantinople avec tous les étrangers qui y habitent, pour qui étincelait la chère Trinité. Et moi maintenant, comme un lion rugissant, je pousse un long gémissement. Sur mes enfants, peut-être que d'autres bondissent, qui les ont captivés avec des paroles persuasives. Car si la force d'autrefois me revenait, Trinité, ta force, et si je rugissais à nouveau en toi, peut-être les bêtes sauvages céderaient-elles à nouveau »<sup>287</sup>.

L'emploi d'un vocabulaire caractéristique du chant de deuil fait bien de cette courte pièce un thrène : Grégoire emploie en effet des termes couramment employés dans des situations de deuil, à la fois dans l'Ancien Testament et dans la littérature profane. Ainsi, le verbe στενάζω, « gémir » (v. 8), est fréquent dans les *Lamentations*, où Jérusalem est décrite « gémissant » (στενάζουσα) sur ses fautes<sup>288</sup>, et apparaît aussi chez Euripide, pour désigner le gémissement d'Admète qui va perdre sa femme, ou celui d'Oreste qui a tué sa mère<sup>289</sup>. Pareillement, le verbe πενθῶ, « être en deuil » (v. 1 et 3) est employé quand Jacob prend le deuil de son fils ou quand Daniel décide de porter le deuil<sup>290</sup>, et dans la poésie profane, pour parler du deuil privé ou public<sup>291</sup>. Le terme ποθῶ semble être pris dans un sens plutôt attesté en poésie profane, où il est aussi lié au deuil, puisqu'il peut désigner le regret ressenti pour un être disparu, comme quand Pénélope évoque son « deuil inconsolable » (πένθος ἄλαστον) et déclare :

τοίην γὰρ κεφαλὴν ποθέω μεμνημένη αἰεὶ  
ἄνδρος, τοῦ κλέος εὐρὺ καθ' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἴαργος.

« quelle tête je regrette, sans pouvoir oublier le héros dont la gloire court à travers l'Hellade et plane sur Argos »<sup>292</sup>.

Si Grégoire choisit des termes qui correspondent aux usages des deux traditions littéraires, profane et biblique, il fait surtout référence au livre biblique des *Lamentations*. Les *Lamentations* commencent en effet par ces termes : ὁδοὶ Σιών

---

<sup>287</sup> II, 1, 6 (trad. J. Bernardi, p. 50, légèrement modifiée).

<sup>288</sup> Lm 1, 8.

<sup>289</sup> Euripide, *Alceste*, v. 199, *Iphigénie en Tauride*, v. 957.

<sup>290</sup> Gn 37, 34 et Da 10, 2.

<sup>291</sup> *Iliade* XIX, v. 225 ; Eschyle, *Perses*, v. 296 et 579.

<sup>292</sup> *Odyssée* I, v. 343-344. Traduction modifiée.

πενθοῦσιν παρὰ τὸ μὴ εἶναι ἐρχομένους ἐν ἑορτῇ, « Les routes de Sion sont en deuil parce qu'il n'y a personne qui vient à la fête »<sup>293</sup>. Grégoire change l'ordre des mots du début du verset, écrivant : Σιών ὁδοὶ πενθοῦσι, plus conforme à la métrique du trimètre puisqu'il permet de commencer le vers par deux iambes. Grégoire reprend la deuxième partie du verset avec l'expression ἡμέραις ἑορτίοις, « aux jours de fête », constituée d'un adjectif qui semble être un néologisme. La formule ἐγὼ (...) μακρὰ στενάζω, « moi, je pousse un long gémissement » (v. 8), fait écho à une autre formule de Jérémie dans les *Lamentations*, quand il dit : Ἀκούσατε δὴ ὅτι στενάζω ἐγώ, « Vous entendez que moi, je pousse un gémissement »<sup>294</sup>. Grégoire évoque à plusieurs reprises l'idée d'un passé heureux, puisque, autrefois (ποτε, v. 3), le peuple venait l'écouter, et qu'auparavant (πρίν, v. 11), il proclamait la Trinité avec force. Ce procédé est lui aussi caractéristique des *Lamentations* puisque les traducteurs de la Bible d'Alexandrie ont constaté que « le contraste entre ce qu'a été la vie passée du mort, sa gloire, ses espérances, et sa situation présente et la détresse de ceux qu'il laisse, est un motif récurrent des *Lamentations* »<sup>295</sup>. L'identification de Grégoire avec la situation biblique de deuil apparaît bien avec le parallèle entre la formule initiale : Σιών ὁδοὶ πενθοῦσιν, « les routes de Sion sont en deuil » (v. 1) et la formule reprenant le même verbe à la première personne : Πενθῶ δ' ἔγωγε, « Et moi aussi je suis en deuil » (v. 3). En inversant la formule scripturaire ὁδοὶ Σιών, « les routes de Sion », Grégoire met aussi en parallèle le nom de la ville sainte avec la ville de Constantinople, évoquée elle aussi en début de vers (v. 5), et souligne le parallèle entre l'épisode vétéro-testamentaire et sa propre situation.

Dans ces vers, le deuil ressenti par Grégoire désigne une perte concrète puisque le poète, qui a quitté Constantinople, est séparé de ses fidèles. Il prend aussi un sens métaphorique, dans la mesure où Grégoire ne pleure pas sur des morts physiques mais sur des morts spirituelles. L'inquiétude de Grégoire concerne surtout la proclamation de l'orthodoxie, comme le montre l'opposition entre deux types de paroles : celle de

<sup>293</sup> Lm 1, 4.

<sup>294</sup> Lm 1, 21.

<sup>295</sup> I. Assan-Dhôte et J. Moatti-Fine, *La Bible d'Alexandrie 25, 2, Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie*, Paris, 2005, p. 142.

Grégoire (ἐμοὺς λόγους, v. 4), qui est au service de la Trinité (ἡ φίλη Τριάς, v. 6), et celle des ennemis, qui sont accusés d’agir en « captivant (les fidèles) avec des paroles persuasives » (πιθανοῖς λόγοις / συναρπάσαντες, v. 9-10)<sup>296</sup>. Les deux types de paroles constituent les voies que peuvent suivre les fidèles, puisque Grégoire dit qu’autrefois : λαὸν (...) / ἐμοὺς ῥέοντα πρὸς λόγους, « le peuple affluait vers mes paroles » (v. 3-4), formule qui fait de la parole une sorte de chemin qu’empruntent les fidèles. Ce rapprochement entre la route et la doctrine nous semble reprendre une interprétation exégétique d’Origène, à propos du verset des *Lamentations* « les routes de Sion sont en deuil ». Pour Origène, les routes de Sion sont « les nombreuses routes des diverses doctrines » (πολλὰ ὁδοὶ εἰσι τῶν ποικίλων δογμάτων), qui peuvent mener les hommes à Dieu mais qui se lamentent car elles ne sont plus fréquentées par les fidèles<sup>297</sup>. Grégoire semble se souvenir de cette interprétation pour l’adapter à son propos, puisqu’il distingue, pour sa part, une bonne voie, celle de ses propres paroles, et une mauvaise voie, celle des paroles ennemies.

Si les correspondances scripturaires dominent, des éléments du symbolisme de la poésie profane apparaissent. Ainsi, quand Grégoire se compare à un lion, il s’inspire sans doute d’un passage de l’*Iliade*. Dans l’imaginaire épique, le lion représente les héros guerriers au combat. En général, le héros est seul au milieu des ennemis, comme l’est le lion face aux hommes, et il accomplit un exploit grâce à sa valeur particulière. Mais dans un passage de l’*Iliade*, cette image est inversée, puisqu’elle permet de décrire Achille devant le corps de Patrocle :

πυκνὰ μάλα στενάχων ὥς τε λῖς ἠϋγένειος,  
 ᾧ ῥά θ’ ὑπὸ σκύμνους ἐλαφηβόλος ἀρπάσῃ ἀνήρ.

« sanglotant sans répit, comme un lion à la belle crinière, à qui un chasseur de biches a enlevé ses petits »<sup>298</sup>. Le lion est ici impuissant, meurtri, atteint dans ce qu’il a de plus vital, sa descendance, et le caractère inattendu de cette image renforce l’ampleur de la

---

<sup>296</sup> L’adjectif πιθανός est déjà employé dans un sens péjoratif chez Euripide, puisqu’il est question d’un homme « assez persuasif (πιθανός) pour plonger un jour les citoyens dans quelque désastre », *Oreste*, v. 906. Le verbe συναρπάζω évoque la force séductrice des paroles ; il est employé pour parler de séduction amoureuse par Callimaque, *Epigrammes* 30, v. 5 ; il désigne la force de persuasion des paroles chez Longin, *Du Sublime* 16, 2.

<sup>297</sup> Origène, *Fragmenta in Lamentationes* 14, 2 (éd. E. Klostermann).

<sup>298</sup> *Iliade* XVIII, v. 318-319. Traduction modifiée.



douleur<sup>299</sup>. C'est aussi cette souffrance filiale qu'évoque Grégoire, puisqu'il nomme les fidèles ses enfants (τῶν δ' ἐμῶν τέκνων, v. 8). L'emploi de la forme verbale βρυχώμενος, « rugissant » (v. 7) renvoie pareillement à l'univers épique, puisque ce verbe est employé pour qualifier les héros mourants dans l'épopée homérique, comme lorsque le soldat Asios s'écroule à terre « rugissant et agrippant la poussière sanglante » (βεβρυχῶς κόνιος δεδραγμένος αίματοέσσης)<sup>300</sup>. Dans la tragédie, le verbe désigne aussi les cris du héros en train de mourir : ainsi, après qu'Héraclès a revêtu la tunique empoisonnée, il est décrit « rugissant au milieu de ses convulsions » (βρυχώμενον σπασμοῖσι), et le même verbe est employé pour parler des cris de son épouse Déjanire, lorsqu'elle comprend qu'elle va perdre son époux<sup>301</sup>. Comme l'explique D. Arnould, ce verbe évoque souvent la sonorité puissante des pleurs, qui ne s'inscrit pas forcément dans le registre du grave masculin<sup>302</sup>, de sorte qu'il semble bien adapté à la situation de deuil ici décrite par Grégoire. L'image du lion permet en outre à Grégoire de souligner son isolement. A la première personne (ἐγὼ μὲν) s'opposent en effet les adversaires (ἄλλοι), dont l'attitude hostile est soulignée. L'emploi du terme θῆρες (v. 12) pour désigner les ennemis n'est pas très courant au sens métaphorique avant Grégoire, même s'il est employé une fois chez Euripide pour désigner Oreste et Pylade qui s'entretuent<sup>303</sup>. Ce type de comparaison rappelle aussi le langage des *Psaumes*, dans lesquels les ennemis sont souvent comparés à des loups ou à des lions<sup>304</sup>.

Dans ce poème, il apparaît donc que Grégoire dispose d'un modèle principal, les *Lamentations*, auquel il fait référence de manière visible, par le vers initial qui est presque une citation du début du livre biblique. Le modèle est toutefois intériorisé et interprété dans le sens d'un deuil spirituel, puisque Grégoire se lamente sur la perte des doctrines orthodoxes par les fidèles. En outre, la présence forte du modèle biblique n'empêche pas Grégoire de s'inspirer aussi de symbolismes de la poésie profane, avec l'image du lion, et de choisir des termes qui appartiennent aux deux traditions littéraires.

<sup>299</sup> A. Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros, masques, Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, 1981, p. 87.

<sup>300</sup> *Iliade* XIII, v. 393. Traduction modifiée.

<sup>301</sup> Sophocle, *Trachiniennes*, v. 805 et v. 904.

<sup>302</sup> D. Arnould, *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, op. cit., p. 153.

<sup>303</sup> Euripide, *Phéniciennes*, v. 1296.

<sup>304</sup> L. Monloubou, *L'imaginaire des psalmistes, Psaumes et symboles*, Paris, 1980, p. 24 s.

## B) Le procédé d'amplification par rapport aux modèles

Les références bibliques et profanes sont pareillement mêlées, dans un passage du poème II, 1, 16, en distiques élégiaques, intitulé Ἐνύπνιον περὶ τῆς Ἀναστασίας ἐκκλησίας, ἣν ἐπήξατο ἐν Κωνσταντίνου πόλει, *Vision de rêve concernant l'église de l'Anastasia qu'il avait érigée à Constantinople* (Annexe 1, texte 19). Comme l'indique le titre, il est toujours question dans cette pièce de l'église de l'Anastasia, que Grégoire s'est vu contraint d'abandonner. Le poète écrit :

Ἦ μὴν πόλλ' ἐμόγησα καὶ εἰν ἀλί, καὶ κατὰ γαῖαν,  
ἐχθροῖς, καὶ φιλίους, ποιμέσιν, ἡδὲ λύκοις,  
65 νούσω τε στυγερῆ, καὶ γήραϊ καμπυλόεντι·  
οὔτι δὲ πρόσθεν ἐμοὶ τοῖον ἐπῆλθεν ἄχος.  
Οὐτόσον Ἀσσυρίοισιν ὅτ' ἤγετο τηλόθι πάτρης  
λαὸς δουριαλῆς, νηὸν ἐκλαυσε μέγαν,  
οὐδὲ μὲν οὐδὲ κιβωτόν, ὅτ' ἄλλοφύλοισιν ἐμίχθη·  
70 οὔτ' Ἰακῶβ τοπάρος υἷα κλαπέντα φίλον·  
οὐδὲ λῖς ἡϋγένειος ἐπακτῆρεσσι δαμέντας  
σκύμνους, οὐδ' ἀγέλην βουκόλος ὄλλυμένην·  
οὐδὲ φιλοξείνοιο φυτοῦ καθύπερθε καλιῆν  
ὄρνις ἀφείς ἀέκων, οὐ πολύπους θαλάμην,  
75 ὅσπον ἐγὼ νεόπηκτον ὀδύρομαι εἰσέτι καὶ νῦν  
νηὸν, ὃν ἄλλος ἔχει καρπὸν ἐμῶν καμάτων.

« Oui, j'ai beaucoup souffert, et sur mer et sur terre, à cause des ennemis et des amis, des pasteurs et des loups, de la maladie funeste et de la vieillesse courbée, mais jamais auparavant une telle affliction ne m'a atteint. Lorsqu'il était emmené par les Assyriens loin de sa patrie, le peuple conquis par la lance n'a pas autant pleuré le grand temple, ni non plus l'arche, quand elle fut mêlée à des étrangers ; Jacob auparavant n'a pas autant pleuré le fils aimé qui lui avait été ravi, ni le lion à la belle crinière ses petits tués par les chasseurs, ou le bouvier son troupeau qui a péri, ni l'oiseau qui a abandonné, malgré lui,

un nid établi sur un arbre hospitalier, ni le polype son gîte, (tous, ils n'ont pas autant pleuré) que je me lamente maintenant encore sur le temple érigé récemment, qu'un autre détient, fruit de mes peines »<sup>305</sup>.

Comme dans le poème précédemment étudié, il apparaît que Grégoire emploie un vocabulaire caractéristique du chant de deuil pour désigner son propre poème, avec le verbe *ὀδύρομαι*, qui est attesté à la fois dans la littérature païenne<sup>306</sup> et dans l'Ancien Testament, au sens de « pousser des cris de douleur, se lamenter », en particulier pour un mort<sup>307</sup>. Pareillement, la progression de ce poème fait apparaître un procédé très semblable à celui du poème II, 1, 6, puisque Grégoire compare toujours sa situation à des événements bibliques : il ne dispose toutefois plus d'un modèle dominant, mais se réfère à plusieurs épisodes. Le premier d'entre eux constitue un deuil au sens le plus courant du terme, puisqu'il s'agit de Jacob qui a perdu son fils (v. 70). Grégoire évoque ici l'épisode de la *Genèse* dans lequel Jacob, après avoir reçu la tunique de son fils Joseph recouverte de sang, *διέρρηξεν δὲ Ἰακωβ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐπέθετο σάκκον ἐπὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἐπένθει τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἡμέρας πολλάς*, « déchira ses vêtements, mit un sac sur ses reins et prit le deuil de son fils durant de longs jours »<sup>308</sup>. Grégoire évoque ensuite la perte de la patrie et du temple, quand il écrit :

Ὅν τόσον Ἀσσυρίοισιν ὅτ' ἤγετο τηλόθι πάτρης  
λαὸς δουριαλῆς, νηὸν ἔκλαυσε μέγαν (...).

« Lorsqu'il était emmené par les Assyriens loin de sa patrie, le peuple conquis par la lance n'a pas autant pleuré le grand temple » (v. 67-68). Ces vers renvoient à la déportation par Nabuchodonosor des Juifs à Babylone et à la destruction du temple, après le siège de Jérusalem<sup>309</sup>. La référence aux Assyriens n'apparaît pas dans ce passage, mais vient sans doute de ce que Nabuchodonosor est aussi appelé « le roi des Assyriens »<sup>310</sup>. Si l'épisode biblique est aisément identifiable, Grégoire l'évoque en

---

<sup>305</sup> II, 1, 16, v. 63-75.

<sup>306</sup> La forme à la première personne du singulier apparaît en *Iliade* XXII, v. 424 (nous citons cet exemple par la suite) et chez Euripide, *Andromaque*, v. 397.

<sup>307</sup> Dans l'Ancien Testament, une occurrence de ce verbe apparaît quand Jérémie dit : *ἀκοὴν ἤκουσα Ἐφραϊμ. ὀδυρομένου*, « j'entends Ephraïm qui se lamente » (Jr 38,18).

<sup>308</sup> Gn 37, 34.

<sup>309</sup> 4 R 25.

<sup>310</sup> Jdt 1,7.

employant des tournures épiques, avec la formule *τηλόθι πάτρης*, « loin de sa patrie », empruntée à l'*Illiade*, où elle occupe la même place en fin de vers<sup>311</sup>, et l'expression *ὅτ' ἤγετο*, « lorsqu'il était emmené », attestée, elle aussi, à la même place dans le vers, chez Quintus de Smyrne<sup>312</sup>. La formule *λαὸς δουριαλῆς*, « peuple conquis par la lance », est constituée d'un adjectif inventé par Grégoire, sans doute sur le modèle de l'adjectif *δοριάλωτος*. Un troisième épisode biblique est évoqué quand Grégoire évoque « l'arche, quand elle fut mêlée à des étrangers » (*κιβωτόν, ὅτ' ἀλλοφύλοισιν ἐμίχθη*, v. 69). Grégoire évoque ici la capture de l'arche de l'alliance par les Philistins à la bataille d'Afeq<sup>313</sup> et conserve plusieurs termes de l'Ancien Testament où il est dit que : *ἀλλόφυλοι ἔλαβον τὴν κιβωτόν τοῦ θεοῦ*, « les étrangers prirent l'arche de Dieu »<sup>314</sup>. Ces différents passages bibliques ne sont pas choisis au hasard : ils n'illustrent pas seulement les maux infligés au peuple hébreu au cours de son histoire, mais concernent des éléments constitutifs de la foi juive, dont la perte fait l'objet de plaintes que l'on trouve dans les écrits vétéro-testamentaires. La prise de Jérusalem par Nabuchodonosor et la déportation d'une partie de la population est le sujet du livre poétique des *Lamentations*, mais apparaît aussi dans les *Psaumes*. Ce parallèle est d'ailleurs indiqué par la formule selon laquelle le peuple hébreu « a pleuré le temple » (*νηὸν ἔκλαυσε*, v. 68) qui fait penser à un verset des *Psaumes* : *ἐκλάουσμεν ἐν τῷ μνησθῆναι ἡμᾶς τῆς Σιων*, « nous pleurons quand il nous souvenait de Sion »<sup>315</sup>.

Aux épisodes scripturaires, Grégoire ajoute des images empruntées au monde animal qui exposent le même type de situation : la privation de ce qui est familier et aimé. Grégoire procède à nouveau par accumulation d'exemples. Nous avons déjà rencontré l'image du lion : le traitement littéraire de l'image est ici un peu différent, puisque Grégoire conserve davantage de termes homériques, ce qui apparaît bien si l'on compare la formule de Grégoire :

*λῆς ἠϋγένειος ἐπακτῆρεσσι δαμέντας / σκύμνους,*

<sup>311</sup> *Illiade* I, v. 30, XVI, v. 461, XVIII, v. 99, etc.

<sup>312</sup> Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère* II, v. 139.

<sup>313</sup> I R 4, 3.

<sup>314</sup> I R 5, 1.

<sup>315</sup> Ps 136, 1.

« le lion à la belle crinière, ses petits tués par les chasseurs » (v. 71-72), et les vers homériques décrivant Achille :

πυκνά μάλα στενάχων ὡς τε λῖς ἠϋγένειος,  
ᾧ ῥά θ' ὑπὸ σκύμνους ἐλαφηβόλος ἀρπάσῃ ἀνήρ,

« sanglotant sans répit, comme un lion à la belle crinière, à qui un chasseur de biches a enlevé ses petits »<sup>316</sup>. Cette image animale n'a pas seulement un caractère ornemental, puisqu'elle renvoie à l'épisode épique déjà mentionné qu'est la douleur d'Achille au moment de la mort de Patrocle, épisode qui semble, comme précédemment, servir de modèle à Grégoire pour évoquer une douleur extrême. Pareillement, la formule πολύπους θαλάμην, « le polype, son gîte » (v. 74), reprend l'image et le vocabulaire de l'*Odyssée*, où il est aussi question d'un « polype arraché de son gîte » (πουλύποδος θαλάμης ἐξελκομένοιο)<sup>317</sup>, pour décrire Ulysse au moment de son naufrage. Grégoire évoque aussi :

(...) φιλοξείνοιο φυτοῦ καθύπερθε καλιήν  
ὄρνις ἀφείς ἀέκων (...).

« l'oiseau qui a abandonné malgré lui un nid, établi sur un arbre hospitalier » (v. 73-74). Cette image rappelle un passage des *Proverbes* où il est dit :

“Ὡσπερ ὅταν ὄρνεον καταπετασθῆ ἐκ τῆς ἰδίας νοσσιᾶς,  
οὕτως ἄνθρωπος δουλοῦται, ὅταν ἀποξενωθῆ ἐκ τῶν ἰδίων τόπων.

« Comme un oiseau qui s'est fait prendre loin du nid qui est le sien, ainsi l'homme devient-il esclave lorsqu'il a émigré loin des lieux qui sont les siens »<sup>318</sup>. Si Grégoire s'inspire peut-être de cette image, il emploie un lexique qui n'est pas forcément scripturaire mais qui est attesté dans la poésie profane, comme c'est le cas de l'adjectif d'origine épique φιλοξείνος, « hospitalier »<sup>319</sup>, de la préposition καθύπερθε, « au-dessus »<sup>320</sup> ou encore de la forme ionique καλίη, « le nid », qui est employée par Théocrite<sup>321</sup>. La quatrième image animale semble aussi topique, puisque la formule

<sup>316</sup> *Iliade* XVIII, v. 318-319. Traduction modifiée.

<sup>317</sup> *Odyssée* V, v. 432. Sur cette image, voir notre première partie, p. 131 s.

<sup>318</sup> Pr 27, 8 (trad. D.-M. d'Hamonville, p. 322).

<sup>319</sup> *Odyssée* VI, v. 121, VIII, v. 576 ; Pindare, *Olympiques* 3, 1 ; *Néméennes* 1, 20. Ce mot est aussi attesté dans le Nouveau Testament.

<sup>320</sup> *Iliade* II, v. 754 ; III, v. 337, XI, v. 42, etc.

<sup>321</sup> Théocrite, *Idylle* 29, v. 12.

ἀγέλην βουκόλος ὀλλυμένην, « le bouvier, son troupeau qui a péri » (v. 72) fait songer à une fable d'Esopé, que Grégoire a sans doute apprise à l'école et qui commence par ces mots : Βουκόλος βόσκων ἀγέλην ταύρων ἀπώλεσε μόσχον, « Un bouvier qui paissait un troupeau de boeufs perdit un veau »<sup>322</sup>. Ce type d'images est en outre familier au lecteur des paraboles du Nouveau Testament où le terme ἀγέλη est bien attesté<sup>323</sup>.

Il apparaît donc que la majorité de ces images ne sont pas choisies au hasard, puisqu'elles renvoient fréquemment à une situation de deuil provoqué par la perte d'un proche avec l'exemple du lion et du bouvier, ou la disparition du foyer, avec l'exemple de la pieuvre et de l'oiseau. En comparant une souffrance humaine avec des souffrances animales, Grégoire reprend d'ailleurs un procédé topique, bien attesté en poésie, puisque Mégara, dans le poème de Moschos, dit qu'elle se plaint, ὡς δ' ὄρνις δύρηται ἐπὶ σφετέροισι νεοσσῶις, « comme l'oiselle se lamente sur ses petits »<sup>324</sup>.

Il semble d'abord que Grégoire, comme dans le poème II, 1, 6, s'identifie aux événements ou aux situations qu'il énumère. A la formule νηὸν ἔκλαυσε, « il a pleuré le temple » (v. 68), qui renvoie à l'épisode biblique, correspond une expression formulée à la première personne du singulier : ὀδύρομαι (...) νηόν, « je me lamente sur le temple » (v. 75-76). Toutefois, la formule personnelle que Grégoire emploie exprime moins une identification avec les situations évoquées que l'intensité supérieure de ses souffrances par rapport aux événements habituellement symboliques de deuils extrêmes. Cela apparaît clairement avec la formule οὔτι δὲ πρόσθεν ἐμοὶ τοῖον ἐπῆλθεν ἄχος, « jamais auparavant une telle affliction ne m'a atteint » (v. 6) qui indique une gradation des maux dans le temps. L'ensemble de l'extrait étudié est construit sur une formule du même genre avec la tournure initiale οὐ τόσον (v. 67), suivie par une série de négations placées en début de vers, qui s'achève avec la tournure ὅσσον ἐγώ (v. 75). Cette structure rappelle fortement deux vers homériques, dans lesquels Priam déclare :

Τῶν πάντων οὐ τόσον ὀδύρομαι ἀχνύμενός περ

<sup>322</sup> Esopé, *Fable* 74, « Le bouvier et le lion » (éd. E. Chambry, p. 35).

<sup>323</sup> Voir Mt 8, 30 ; 8, 32.

<sup>324</sup> Moschos, *Mégara*, v. 21, (trad. Ph.-E. Legrand, *Bucoliques grecs*, t. 2, p. 171).

ὡς ἑνός, οὐ μὲν ἄχος ὀξὺ κατοίσεται Ἴαιδος εἴσω,  
Ἴκτορος· (...)

« Mais sur tous ensemble, et quel que soit le chagrin que j'en aie, je ne me lamente pas autant que je fais un seul, dont le deuil cruel me fera descendre au fond de l'Hadès, Hector »<sup>325</sup>. Si les parentés lexicales entre les vers de Grégoire et ces deux vers sont visibles (nous les soulignons), la reprise de la structure qui vise à souligner le caractère spécifique du deuil décrit nous semble plus importante encore. Grégoire construit en effet tout son poème sur cette structure, que l'on retrouve fréquemment dans la poésie profane lyrique, et qui correspond au procédé stylistique du *priamel*. Il existe de nombreuses formes de *priamels*<sup>326</sup> : l'une d'entre elles consiste à insérer un élément dans un ensemble, à faire une liste pour souligner les similitudes et les parallèles ; une autre consiste à énumérer une liste d'éléments qui constituent un tout, pour insérer un nouvel élément qui échappe à cet ensemble et crée un contraste. C'est ce qu'on pourrait appeler le *priamel* antithétique et c'est la forme de *priamel* que Grégoire utilise ici<sup>327</sup>. L'antithèse permet à Grégoire d'introduire une assertion personnelle à la première personne, qui est elle aussi typique des *priamels* de la poésie lyrique<sup>328</sup>. La reprise de ce procédé est d'autant plus remarquable qu'on en trouve un exemple plus développé dans un θρήνος de la poésie lyrique. Tout un passage du *Chant funèbre en l'honneur de Bion* est en effet construit selon ce même schéma, comme en témoignent ces quelques vers :

Ὀὐ τόσον εἰναλίαισι παρ' ἄοσι μύρατο Σειρήν,  
οὐδὲ τόσον ποκ' ἄυσεν ἐνὶ σκοπέλοισι Ἄηδών  
οὐδὲ τόσον θρήνησεν ἀν' ὄρεα μακρὰ Χελιδών (...)  
ὄσσον ἀποφθιμένοιο κατωδύραντο Βίωνος.

« Pas autant n'a chanté des déplorations sur les rivages marins, la Sirène, pas autant

<sup>325</sup> *Iliade* XXII, v. 424-426. Traduction modifiée. Il n'était pas possible de rendre la construction de la phrase en traduisant ἄχος par affliction. Nous conservons donc la traduction par « deuil » proposé par P. Mazon, p. 90.

<sup>326</sup> Voir la typologie établie par W. Kröhling, *Die Priamel (Beispielreihung) als Stilmittel in der griechisch-römischen Dichtung*, Greiswald, 1934, p. 12 s., et l'introduction de W. H. Race, *The classical Priamel from Homer to Boethius*, Leyde, 1982, p. 7 s.

<sup>327</sup> Cette forme est la plus employée par Grégoire. S. Constanza en a étudié un exemple dans un passage où Grégoire oppose différents genres de vie avant de formuler son choix personnel pour la vocation chrétienne, « La scelta della vita nel Carme I, 2, 10 di Gregorio di Nazianzo. La Priamel dei valori e delle professioni e il topos ἄλλοι μὲν-ἐγὼ δέ », *op. cit.*

<sup>328</sup> Ce type d'assertion personnelle apparaît surtout dans les *priamels* des poètes lyriques. Voir les exemples donnés par W. H. Race, *The classical Priamel from Homer to Boethius*, *op. cit.*, p. 54 s.

dans les rocs n'a poussé de cris Aédon, ni par les hautes montagnes Chélidon n'a poussé de plaintes funèbres (...) qu'ils ne sont vivement lamentés sur le trépas de Bion »<sup>329</sup>. Grégoire reprend ce procédé en le christianisant partiellement, puisque les éléments qui lui servent de comparants avec sa propre situation ne sont pas issus de la mythologie mais de l'Ancien Testament.

L'étude de cet extrait montre donc que Grégoire joue sur des effets de correspondances variées : si les épisodes bibliques semblent toujours dominants, un autre réseau de correspondances apparaît, avec l'emploi de tournures caractéristiques de la poésie profane, mais surtout par le procédé de gradation caractéristique de la poésie grecque lyrique qu'est le *priamel*.

## II. La christianisation et l'intériorisation du chant de deuil

Dans les deux poèmes étudiés jusqu'à présent, il apparaît que le thrène est moins provoqué par des morts physiques que par des pertes spirituelles, puisque Grégoire porte le deuil pour les fidèles, qui sont mis en danger sur le plan dogmatique, et regrette la perte de son temple. L'inscription du chant de deuil dans ce contexte spirituel conduit à un traitement encore plus original du genre, qui est aussi une christianisation du thrène, puisqu'un nouveau sujet de lamentation apparaît, avec la référence à l'âme.

### A) Un chant de deuil pour l'âme

La référence à l'âme apparaît dans le poème II, 1, 45, où Grégoire écrit :

Οὔτε μόνον παίδων τις ἑῶν ἐκλάυσατο τόσσον,  
ἢ κεδνῶν τοκέων, ἢ ἐ φίλης ἀλόχου,  
5 οὐ πάτρην γλυκερὴν μαλερῶ πυρὶ τεφρωθεῖσαν,  
οὐ νούσῳ στυγερῇ ἄψα τειρόμενα,  
ὄσσον ἐγὼ ψυχὴν ὀλοφύρομαι αἰνὰ παθοῦσαν,  
(Φεῦ τάλας) ὀλλυμένης εἰκόνοσ οὐρανίης.

---

<sup>329</sup> Moschus, *Chant funèbre en l'honneur de Bion*, v. 36-38. Traduction modifiée.



« Personne n'a autant pleuré sur le trépas de ses enfants, ou de ses chers parents ou d'une épouse aimée, sur une douce patrie réduite en cendres sous la flamme ardente, ou sur des membres tourmentés par une maladie funeste, que moi, je me déssole sur l'âme qui souffre un sort atroce - malheureux que je suis ! - l'image céleste a péri ! »<sup>330</sup>.

Grégoire choisit ici des tournures assez générales pour désigner divers types de thrènes, dont nous avons déjà rencontré quelques exemples dans l'Ancien Testament et qui sont aussi attestés dans la littérature profane. Ainsi, les chants de deuil pour les parents sont attestés dans plusieurs tragédies, comme dans *Alceste*, lorsque le jeune Eumélos chante sa souffrance après la mort de sa mère<sup>331</sup>, ou à la fin des *Suppliantes*, quand les femmes et les enfants reviennent en portant les cendres de leur père et chantent leur deuil<sup>332</sup>. Le chant de deuil pour la patrie, déjà rencontré avec les thrènes sur Jérusalem, constitue aussi un des types de lamentation que M. Alexiou nomme « the historical lament for the fall or destruction of cities »<sup>333</sup>. Le thème de la guerre de Troie et des deuils qu'elle a entraînés y est un des motifs de lamentation récurrents dans les tragédies : on peut citer pour exemple le quatrième *stasimon* d'*Andromaque*, au cours duquel le chœur évoque la destruction d'Ilion, tandis que les épouses pleurent leur mari<sup>334</sup>, ou encore les *Troyennes* d'Euripide qui pleurent sur Troie abandonnée par les dieux<sup>335</sup>. La référence à la maladie (v. 6) peut faire penser aux prières des malades, dont nous avons des exemples dans les *Psaumes*, mais aussi au péan de la tradition poétique profane, qui est une invocation rituelle destinée à détourner la maladie, en général adressée à Apollon<sup>336</sup>.

Les procédés de réécriture témoignent toujours du souci de Grégoire de multiplier les correspondances. Quand le poète parle des « chers parents ou d'une épouse aimée » (κεδνῶν τοκέων, ἦ ἐ φίλης ἀλόχου, v. 4), il reprend et adapte une formule d'Homère qui évoque : ἄλοχόν τε φίλην κενούς τε τοκῆας, « l'épouse aimée et les chers parents »<sup>337</sup>. La formule πάτρην γλυκερὴν μαλερῶ πυρὶ τεφρωθεῖσαν, « une

---

<sup>330</sup> II, 1, 45, v. 3-8. La formule au génitif du dernier vers peut être comprise comme un génitif absolu indiquant la cause de la souffrance, mais elle rappelle aussi les exclamations de caractère tragique au génitif, déjà rencontrées dans notre première partie, p. 115 s.

<sup>331</sup> Euripide, *Alceste*, v. 393-415.

<sup>332</sup> Euripide, *Suppliantes*, v. 1123-1164.

<sup>333</sup> M. Alexiou, *The ritual Lament*, op. cit., p. 83-101.

<sup>334</sup> Euripide, *Andromaque*, v. 1009-1046.

<sup>335</sup> Euripide, *Troyennes*, v. 511-576.

<sup>336</sup> L. Käppel, art. « Paian », *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike* 9, 2000, col. 147-149.

<sup>337</sup> *Iliade* XVII, v. 28. Traduction modifiée.

douce patrie réduite en cendres sous la flamme ardente » (v. 5) reprend l'expression de l'*Iliade* Τροίη μαλερῶ πυρὶ πᾶσα (...) καιομένη, « Troie tout entière flambant sous la flamme ardente »<sup>338</sup>. Grégoire renforce le caractère tragique de la perte en mettant côte-à-côte les deux adjectifs γλυκερήν et μαλερῶ, qui créent un contraste. Au jeu de correspondances avec le modèle profane s'ajoute un effet d'écho avec des événements chrétiens, par l'emploi du verbe τεφρῶ : ce verbe rare est utilisé dans le Nouveau Testament, quand Pierre écrit que Dieu « condamna à l'anéantissement les villes de Sodome et Gomorrhe en les réduisant en cendres » (πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας κατέκρινεν)<sup>339</sup>. La forme d'accusatif τεφρωθεῖσαν est, elle, attestée en fin d'hexamètres dans les *Oracles sibyllins*, dans des vers thématiquement assez proches, puisqu'il y est question de la destruction à venir de certaines villes. L'auteur des *Oracles* annonce en effet que : Βιθυνοὶ κλαύσουσιν ἐὴν χθόνα τεφρωθεῖσαν, « Les Bithyniens pleureront leur pays réduit en cendres », et que les habitants de Cume : (...) ἀναιάξουσι κακὴν χθόνα τεφρωθεῖσαν, « gémiront sur leur pays pervers réduit en cendres »<sup>340</sup>. La destruction d'une ville par le feu est un motif qui est aussi attesté dans les *Lamentations*, où l'on lit : (...) ἐν σκηνῇ θυγατρὸς Σιων, ἐξέχεεν ὡς πῦρ τὸν θυμὸν αὐτοῦ, « sur la tente de sa fille Sion, il déverse comme un feu sa fureur »<sup>341</sup>. On retrouve ensuite la superposition des références bibliques et profanes, avec la référence à la maladie. La formule ἄψα τειρόμενα, « les membres tourmentés » (v. 6) est construite à partir d'un substantif et d'un participe attestés chez Homère<sup>342</sup>, ainsi que l'expression νούσῳ στυγερῆ, « la maladie funeste »(v. 6), employée par Homère à l'accusatif<sup>343</sup>. Mais l'évocation des membres soumis à la maladie apparaît aussi dans les *Psaumes*, dans la formule διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστέα, « tous mes os ont été disloqués », ou dans l'expression καταθλάσαι

<sup>338</sup> *Iliade* XX, v. 316 (trad. P. Mazon, p. 35); voir aussi *Iliade* IX, v. 242, XXI, v. 375.

<sup>339</sup> 2 P 2, 6.

<sup>340</sup> *Oracles sibyllins* V, v. 124 (trad. V. Nikiprowetzky, p. 1115) ; V, v. 315 (trad. V. Nikiprowetzky, p. 1127).

<sup>341</sup> Lm 2, 4.

<sup>342</sup> Pour ἄψα, voir *Odyssée* IV, v. 794, V, v. 348, etc. Pour le participe τειρόμενος, voir *Iliade* V, v. 391, VI, v. 85, etc.

<sup>343</sup> *Iliade* XIII, v. 670.

τὰ ὀστᾶ, « écraser les os »<sup>344</sup>.

Dans cette pièce, Grégoire recourt à nouveau au procédé du *priamel* qui lui permet d'exprimer le caractère paroxystique de ses souffrances. De façon intéressante, la reprise du *priamel* et l'assertion personnelle qui l'accompagne permettent à Grégoire d'évoquer une situation de deuil qui est originale : en effet, le chant de deuil a pour objet un élément nouveau, l'âme, comme le montre bien la formule ἐγὼ ψυχὴν ὀλοφύρομαι αἰνὰ παθοῦσαν, « je me déssole sur l'âme qui souffre un sort atroce » (v. 7). Dans un contexte chrétien, cette référence à l'âme rappelle la tradition de la componction ou du πένθος, qui désigne la tristesse du fidèle suscitée, non par la perte d'un proche, mais par la conscience des péchés et des traces qu'ils laissent dans l'âme<sup>345</sup>. Cette idée apparaît chez Origène qui développe le thème de la lamentation spirituelle, à partir de la troisième Béatitude, selon laquelle : Μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται, « Heureux ceux qui sont en deuil, car ils seront consolés »<sup>346</sup>. Cherchant à interpréter cette béatitude, Origène invite chaque chrétien à pleurer sur ses péchés avec l'aide des prédicateurs qui « secoueront l'âme de l'auditeur et de l'ameneront au deuil, aux pleurs et aux larmes » (σείσουσι τὴν ψυχὴν τοῦ ἀκούοντος καὶ κινήσουσιν ἐπὶ πένθος καὶ ἐπὶ κλαυθμὸν καὶ ἐπὶ δάκρυα)<sup>347</sup>. Cette doctrine du *penthos* élaborée par Origène<sup>348</sup> est reprise par les Pères Cappadociens. Elle apparaît dans les *Règles monastiques* de Basile, qui déclare : Ἀψώμεθα ποτε τῆς φροντίδος τῶν ψυχῶν ἡμῶν· λυπηθῶμεν ἐπὶ τῇ ματαιώσει τοῦ προλαβόντος βίου, « Prenons enfin soin de nos âmes, affligeons-nous de la vanité de notre vie passée »<sup>349</sup>. Comme Grégoire, Basile considère que le malheur de l'âme, plus encore que les maux physiques ou la perte des proches, doit susciter la lamentation, puisqu'il écrit dans une lettre : Εἰ γὰρ Ἱερεμίας τοὺς ἐν πολέμῳ τὰ σώματα πεπληγότας μυρίων θρήνων ἀξίους ἔκρινε, τί ἂν εἴποι

---

<sup>344</sup> Ps 21, 15 ; 41, 11.

<sup>345</sup> J. Pegon, art. « Componction », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, 2, 1953, col. 1312-1321. T. Spidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Rome, 1978, p. 194-198 ; I. Haussherr, *Penthos, La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome, 1944.

<sup>346</sup> Mt 5, 5. Traduction modifiée.

<sup>347</sup> Origène, *Homélie sur Jérémie* 20, 6 (trad. P. Nautin, P. Husson, SC 238, p. 278-279).

<sup>348</sup> Sur la doctrine du *penthos* chez Origène, voir B. Müller, *Der Weg des Weinens, Die Tradition des Penthos in den Apophthegma Patrum*, Göttingen, 2000, p. 102 s.

<sup>349</sup> Basile de Césarée, *Regulae fusius tractatae* 1 (PG 31, 889 B).

πρὸς τηλικαύτην ψυχῶν συμφορὰν ; « Si Jérémie jugeait dignes de mille et mille chants de deuil ceux dont les corps avaient été frappés à la guerre, que pourrait-on dire en présence d'un si grand malheur des âmes ? »<sup>350</sup>. Grégoire de Nysse développe aussi cette doctrine dans sa troisième homélie sur les *Béatitudes*. Analysant les causes du deuil en général, il considère que la foi chrétienne propose une nouvelle forme de deuil, qui correspond à la prise de conscience de la perte de la béatitude originelle, puisque l'homme s'aperçoit que « ce qui a été fait selon l'image divine a été changé en terre » (τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου γενόμενον, ἀπεγεώθη)<sup>351</sup>. C'est pour une raison semblable que Grégoire de Nazianze se lamente dans ce poème, puisqu'il fait référence à « l'image céleste qui a péri » (ὄλλυμένης εἰκόνοσ οὐρανίης, v. 8). L'emploi du verbe ὄλλυμαι montre bien que l'âme prend la place qui est habituellement celle du défunt.

Si le motif du *penthos* spirituel est traité par les Pères cappadociens, Grégoire est le premier à composer un *penthos* littéraire, poétique, qui s'inscrit dans la tradition des chants de deuil profanes. Il emploie ainsi le verbe ὄλοφύρομαι, « je me lamente », qui est caractéristique des chants de deuil<sup>352</sup>, mais que l'on ne trouve jamais avec l'âme pour complément. Il est toutefois possible que l'emploi de la forme verbale ὄλοφύρομαι, pour parler de l'âme ne soit pas tout à fait le fruit du hasard. La forme de première personne qu'emploie Grégoire occupe en effet la même place dans le vers homérique, quand l'âme de Patrocle se présente en songe à Achille et lui dit : μοι δὸς τὴν χεῖρ', ὄλοφύρομαι, « Va donne moi ta main, je me lamente »<sup>353</sup>. Le fait que ce soit ici « l'âme du malheureux Patrocle » (ψυχὴ Πατροκλήροσ δειλοῖο)<sup>354</sup> qui s'exprime pourrait expliquer que Grégoire choisit ce verbe pour parler de la lamentation, non plus d'une âme mais sur une âme.

Le processus d'introspection auquel se livre Grégoire le pousse à une sorte de dédoublement successif : le « je » du poète est en effet celui qui est l'auteur de la lamentation, alors que l'objet en est l'âme, une âme qui a elle-même perdu la part

<sup>350</sup> Basile de Césarée, *Lettre* 46, 1 (trad. Y. Courtonne, p. 116).

<sup>351</sup> Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus* 3 (PG 44, 1228 A).

<sup>352</sup> *Iliade* VIII, v. 33, VIII, v. 202

<sup>353</sup> *Iliade* XXIII, v. 75. Traduction modifiée.

<sup>354</sup> *Iliade* XIII, v. 65.

divine. Le drame intérieur comporte donc plusieurs personnages : le poète qui se lamente parce que « l'image céleste a péri » (ὄλλυμένης εἰκόνοσ οὐρανίης, v. 8), et l'âme, qui est incitée à se lamenter sur ce qu'elle a perdu. Le caractère indépendant de ces trois acteurs du drame est souligné par l'absence d'adjectifs possessifs dans ces deux vers, par lesquels Grégoire aurait pu marquer l'identité entre lui-même et son âme ou l'image. L'âme est personnifiée puisqu'elle est décrite comme une mère qui a perdu son enfant<sup>355</sup> ou une femme qui a perdu son amant, avec la formule αἰνὰ παθοῦσαν, « souffrant un sort atroce » (v. 7). Cette formule renvoie en effet à l'*Iliade*, quand au moment des funérailles d'Hector, Hécube déclare :

Τέκνον ἐγὼ δειλή· τί νυ βείομαι αἰνὰ παθοῦσα  
σεῦ ἀποτεθνηῶτος ;

« Ô mon fils, quelle misère est donc la mienne ! Comment vivrai-je en souffrant ce sort atroce, alors que je t'ai perdu ? »<sup>356</sup>. La formule est aussi employée par Quintus de Smyrne, lorsque Briséis entonne son chant funèbre en l'honneur d'Achille et déclare :

Ἦ μοι ἐγὼ πάντων περιώσιον αἰνὰ παθοῦσα

« Las sur moi, qui souffre un sort atroce, pire que tous »<sup>357</sup>.

Grégoire emploie aussi dans ce poème la formule Φεῦ τάλας, « malheureux que je suis » (v. 8), qui renvoie à l'univers tragique, puisqu'elle est employée par Teucros après la mort d'Ajax<sup>358</sup>. Si dans la pièce d'Euripide, la formule est employée par un personnage qui pleure la mort d'un autre, son emploi dans les vers de Grégoire invite à considérer la scène comme un dialogue intérieur, un drame spirituel. Il apparaît donc que Grégoire reprend tous les termes et procédés caractéristiques du thrène littéraire pour leur donner un sens nouveau, par un processus d'intériorisation qui l'amène à être à la fois celui qui porte le deuil et celui pour qui le deuil est porté.

---

<sup>355</sup> On trouve, chez Théognis, un exemple d'emploi plus métaphorique avec l'expression ἀλλ' ἤβην ἐρατὴν ὀλοφύρομαι, « je me lamente sur l'aimable jeunesse », *Elégies* I, v. 1131. Traduction modifiée.

<sup>356</sup> *Iliade* XXII, v. 431-432. Traduction modifiée.

<sup>357</sup> Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère* III, v. 560. Traduction modifiée.

<sup>358</sup> Sophocle, *Ajax*, v. 983.

## B) Le chant de deuil comme ascèse spirituelle

L'âme est à nouveau au centre du chant de deuil dans le poème II, 1, 51, intitulé *Θρηνητικὸν ὑπὲρ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς*, *En forme de complainte sur son âme* (Annexe 1, texte 20) composé en hexamètres dactyliques. Grégoire y écrit :

Πολλάκις ἡμερόεντα νέη θαλάμοισι προθεῖσα  
εἰσέτι παρθενικοῖσι νέκυν πόσιν, αἰδομένη περ,  
ἀρτίγαμος, στίλβουσα, πικρὴν ἀνεβάλλετ' αἰοιδῆν.

Αἰ δέ νύ οἱ δμῶαὶ καὶ ὀμήλικες ἔνθα καὶ ἔνθα  
5 ἰστάμεναι γοάουσιν ἀμοιβαδίς, ἄλκαρ ἀνίης.

Καὶ μήτηρ φίλον υἷα νεόχνοον, οὐκέτ' ἐόντα  
μύρετ', ἐπ' ὠδίνεσσι νέας ὠδῖνας ἔχουσα.

Καὶ τις ἐὼν πάτρην ὀλοφύρεται, ἦν διέπερσε  
θοῦρος Ἄρης· δόμον ἄλλος, ὃν ὤλεσεν οὐρανίη φλόξ.

10 Ψυχῆ, σοὶ δὲ γόος τις ἐπάξιος, ἦν κατέπεφνε  
οὔλος ὄφις, πικρὸν δ' ἐνομόρξατο εἰκόνη λαιγόν ;

Δάκρυε, δάκρυ', ἀλιτρέ· τό σοι μόνον ἐστὶν ὄνειρα.

« Souvent une jeune femme, dans une chambre encore virginale, exposant son charmant époux défunt, malgré sa pudeur, préludait à un chant amer, elle qui était jeune mariée, resplendissante. Servantes et compagnes placées çà et là s'affligent, l'une après l'autre, soutien de son chagrin. Une mère aussi déplore un fils chéri au duvet récent qui n'est plus, éprouvant, après l'enfantement, un nouvel enfantement. Et l'un se désole sur sa patrie qu'a dévastée l'impétueux Arès, un autre, sur sa maison, que la flamme céleste a détruite. Mais toi, âme, quelle plainte funèbre mérites-tu, toi qu'a fait tomber le pernicieux serpent, qui a imprimé sur l'image son amer fléau ? Pleure, pleure, cruelle : c'est la seule chose qui t'est utile ».

D'un point de vue thématique, les idées évoquées ici ne sont pas vraiment nouvelles : ce sont à nouveau des situations traditionnelles de deuil. La référence à la jeune femme qui a perdu son époux est topique : Grégoire de Nysse utilise cet exemple pour montrer combien la vie de femme mariée peut être cruelle et combien, par comparaison, le sort

d'une vierge est préférable<sup>359</sup>. La formule de Grégoire :

Πολλάκις ἡμερόεντα νέη θαλάμοισι προθεῖσα  
εἰσέτι παρθενικοῖσι νέκυν πόσιν, αἰδομένη περ,

« Souvent une jeune femme, dans une chambre encore virginale, exposant son charmant époux défunt, malgré sa pudeur » (v. 1-2), rappelle un passage où Apollonios de Rhodes rapproche la douleur de Médée à celle de la jeune mariée qui a perdu son mari et écrit :

Ὡς δ' ὅτε τις νύμφη θαλερὸν πόσιν ἐν θαλάμοισι  
μύρεται (...)  
οὐδέ τί πω πάσαις ἐπιμίσγεται ἀμφιπόλοισιν  
αἰδοῖ ἐπιφροσύνη τε (...)

« Quand une jeune mariée déplore dans sa chambre l'époux florissant (...), elle tarde à se mêler à toutes les domestiques, par pudeur et réserve »<sup>360</sup>. Outre les emprunts lexicaux (nous les soulignons), Grégoire reprend dans ce passage l'évocation de la pudeur de la jeune fille, avec le participe αἰδομένη qui correspond dans les vers d'Apollonios au substantif αἰδοῖ, ainsi que l'évocation des servantes (v. 4). Pareillement, quand Grégoire écrit :

Καὶ μήτηρ φίλον υἷα νεόχνοον, οὐκέτ' ἐόντα / μύρετ'

« Une mère aussi déplore un fils chéri au duvet récent qui n'est plus » (v. 6), il reprend une description traditionnelle de la mère qui pleure son fils, que l'on trouve aussi chez Quintus de Smyrne, lorsqu'il écrit :

Ἡ δέ που ἐν θαλάμοισιν ἀκηχεμένη περὶ παιδί  
ἐσθλή Δηιδάμεια πολύστονα δάκρυα χεῦε,

« Là-bas, dans sa chambre, affligée sur son enfant, la noble Déidamie, infortunée, verse des larmes »<sup>361</sup>. C'est encore chez Quintus qu'on trouve la formule οὐκέτ' ἐόντα, « qui n'est plus », dans le vers : (...) αἶ δὲ τοκῆας ὀδυρόμεθ' οὐκέτ' ἐόντας, « d'autres parmi nous portent le deuil d'un père qui n'est plus »<sup>362</sup>.

Si les exemples énumérés sont traditionnels, les termes employés par Grégoire sont

<sup>359</sup> Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité* 3, 7 (trad. M. Aubineau, SC 119, p. 291-293).

<sup>360</sup> Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* III, v. 656-657 et v. 661-662. Traduction modifiée.

<sup>361</sup> Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère* VII, v. 384-385 (trad. F. Vian, p. 120). Le fils en question n'est pas mort mais son départ provoque l'inquiétude de sa mère.

<sup>362</sup> Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère* I, v. 427. Traduction modifiée.

toujours empruntés au lexique du chant de deuil. Ainsi, la formule *πικρήν ἀνεβάλλετ' αἰοιδήν*, « elle préludait à un chant amer » (v. 3) rappelle l'expression homérique *ἀνεβάλλετο καλὸν αἰεῖδεν*, « il préludait à un beau chant », appliquée à l'aède<sup>363</sup>, et en prend le contre-pied, avec la substitution de l'adjectif *καλόν* par *πικρήν*. Quand Grégoire dit que les femmes « s'affligent l'une après l'autre » (*γοάουσιν ἀμοιβαδῖς*, v. 5), il évoque la pratique du chant de deuil alterné, pratique attestée dans un passage de Quintus de Smyrne dans lequel les Muses essaient d'apaiser Thétis de la mort de son fils en ces termes :

(...) ἀμφὶ δὲ Μοῦσαι  
 ἀχνυμένην ἀνὰ θυμὸν ἀμοιβαδῖς ἄλλοθεν ἄλλη  
 πολλὰ παρηγορέεσκον, ὅπως λελάθοιτο γόοιο.

« les Muses l'entourent et, l'une après l'autre, prodiguent des consolations à son cœur blessé pour la convaincre de renoncer aux plaintes funèbres »<sup>364</sup>. Les parentés entre le chant de deuil des Muses et celui évoqué par Grégoire sont aussi visibles avec la mention des plaintes funèbres (*γόοιο* est repris par Grégoire avec le verbe *γοάουσιν*<sup>365</sup>) et du caractère apaisant des consolations (au verbe *παρηγορέεσκον* correspond chez Grégoire la formule *ἄλκαρ ἀνίης*, v. 5).

Après avoir énuméré, aux vers 1 à 9, différentes situations susceptibles de susciter des thrènes, Grégoire en vient, à partir du vers 10, à l'élément qui le préoccupe : l'âme. Cet élément est mis en valeur par la position du mot *ψυχή*, en début de vers. Comme dans la pièce précédente, Grégoire n'emploie pas d'adjectif possessif indiquant qu'il s'agit de son âme, mais cherche plutôt à faire de cette âme un personnage indépendant du drame intérieur, personnage avec lequel il dialogue : en témoigne l'emploi de l'apostrophe directe, introduite par *σοί*. Le choix de ce genre d'apostrophe n'est pas anodin, puisque M. Alexiou considère que le binôme *σύ / ἐγώ*, qui représente celui qui est mort et celui qui se lamente, constitue un des éléments conventionnels de la lamentation<sup>366</sup>. L'âme est substituée au défunt, puisque c'est elle qui cause les sanglots, comme le montre la

<sup>363</sup> *Odyssée* I, v. 155 ; VIII, v. 266.

<sup>364</sup> Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère* III, v. 662-664 (trad. F. Vian, p. 121).

<sup>365</sup> La forme verbale *γοάουσιν* est employée par Apollonios de Rhodes quand il évoque les épouses et les mères qui pleurent sur leurs époux et fils défunts, *Les Argonautiques* III, v. 994-995.

<sup>366</sup> M. Alexiou, *The ritual Lament*, *op. cit.*, p. 171 s.



formule σοὶ δὲ γόος τις ἐπάξιος ; « Mais toi, mon âme, quelle plainte funèbre mérites-tu ? » (v. 10). Cette interrogation rappelle des formules caractéristiques des chants de deuil, comme lorsque Hécube, se lamentant sur le cadavre de son fils Astyanax, demande : Τί καί ποτε / γράψειεν ἄν σε μουσοποιὸς ἐν τάφῳ ; « Que pourra bien écrire un poète sur ton tombeau ? »<sup>367</sup>. Grégoire rend possible la substitution d'un cadavre concret par une notion abstraite grâce à une personnification : l'âme apparaît en effet comme le guerrier vaincu dans un affrontement avec le serpent, idée exprimée par le recours au lexique homérique. La formule de Grégoire ἦν κατέπεφνεν / οὔλος ὄφης, « toi qu'a fait tomber le perniciosus serpent » (v. 10-11), rappelle encore les funérailles d'Hector, puisque ce verbe est utilisé par Hécube, qui devant le cadavre de son fils Hector le décrit οἷς ἀγανῶσι βέλεσσιν ἐποιχόμενος κατέπεφνεν, « pareil à ceux qu'Apollon a fait tomber de ses douces flèches »<sup>368</sup>. La mort évoquée est toujours liée à la perte de la part divine puisque le serpent « a imprimé sur l'image son amer fléau » (πικρὸν δ' ἐνομόρξατο εἰκόνι λαιγόν, v. 11). Avec la référence au serpent apparaît un nouveau personnage qui symbolise les forces du mal et représente sans doute le démon. Il est décrit comme une divinité homérique, puisque l'adjectif οὔλος, « perniciosus » (v. 11) qui le qualifie, s'applique dans l'*Iliade* à Arès et désigne la force meurtrière de son passage<sup>369</sup>. Cette référence implicite à la divinité homérique, citée nommément quelques vers auparavant, appartient elle aussi au procédé de substitution, l'adversaire n'étant plus une divinité païenne mais le diable. Le parallèle avec les thrènes traditionnels n'est toutefois pas total. Un renversement s'opère dans le dernier vers du poème étudié, puisque l'âme n'est plus en position de victime mais de coupable, comme le montre l'emploi de l'adjectif ἀλιτρός, « cruel » (v. 12). Pour cette raison, l'âme n'est plus seulement l'objet de la lamentation, mais elle est exhortée, de manière appuyée, à pleurer elle-même sur son sort, avec la formule δάκρυε, δάκρυε, « pleure, pleure ». Cette exhortation à l'impératif montre que la lamentation n'est plus une réaction passive de deuil mais une attitude active, souhaitée, qualifiée de manière positive puisqu'elle constitue τὸ μόνον ὄνειαρ, « la seule chose

<sup>367</sup> Euripide, *Troyennes*, v. 1188-1189 (trad. L. Parmentier et H. Grégoire, p. 75).

<sup>368</sup> *Iliade* XXIV, v. 759. Traduction modifiée.

<sup>369</sup> *Iliade* V, v. 461.

utile » (v. 12). Cette exhortation de Grégoire rappelle l'idée, fréquemment évoquée par les Pères grecs quand ils commentent les passages scripturaires dans lesquels il est question de deuil, que les larmes et la componction sont utiles, salutaires. Ils considèrent en effet que le thrène fait partie d'un processus de prise de conscience des fautes et de purification, et qu'il faut pleurer et se lamenter sur ses péchés. Ainsi, Origène, dans une *Homélie sur Jérémie*, écrit : 'Ο κλαίων ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἁμαρτήμασιν, ὁ θρηνῶν ἐπὶ τοῖς ἰδίοις παρανομήμασιν ἤδη εἰς συναίσθησιν ἐλήλυθε τῶν ἰδίων κακῶν, « Celui qui pleure sur ses propres péchés, qui s'afflige de ses propres fautes, est déjà parvenu à la conscience de sa propre malice »<sup>370</sup>. On retrouve ce type de commentaire chez les Cappadociens, puisque Basile écrit : Ἀλλὰ καὶ θρηνοῦσιν ἡμῖν οἱ προφηταί, εἰς κοπετόν ἡμᾶς προκαλούμενοι, ἵνα, εἰς συναίσθησιν ἐλθόντες ἐκ τῶν προφητικῶν λόγων ἐπὶ τοῖς ἑαυτῶν ἁμαρτήμασι, καταπενθήσωμεν ἡμῶν τὴν ἀπώλειαν, ἐν κόποις καὶ μόχθοις τὴν σάρκα ἡμῶν καταπιέσαντες, « Mais les prophètes se lamentent sur nous, nous exhortant à nous frapper, afin que, prenant conscience de nos fautes grâce aux paroles prophétiques, nous déplorions notre perte, comprimant notre chair dans les souffrances et les douleurs »<sup>371</sup>.

Il nous semble que Grégoire interprète pareillement certaines scènes scripturaires de deuil, comme l'indique une interprétation de deux épisodes vétéro-testamentaires évoqués dans un poème. Grégoire y demande en effet :

Τίς σκολιὸν βασιλῆα γόοις ἐκάθηρε Μανασσῆ ; (...)

Τίς χθαμαλὴν θρηνοῦσιν ἰδὼν ἐσάωσε Νινευτῆ ;

« Qui a purifié le tortueux roi Manassé par ses plaintes funèbres ? (...) Qui voyant Ninive prosternée dans les chants de deuil, l'a sauvée ? »<sup>372</sup>. Le premier épisode évoqué correspond à un passage des *Paralipomènes*, dans lequel est décrit le règne du roi Manassé. Après avoir eu un comportement particulièrement impie, cet homme est fait prisonnier et implore le Seigneur qui, entendant sa supplication, le fait revenir à Jérusalem. Il n'est pas fait mention dans l'Ancien Testament des « plaintes » (γόοι) de

<sup>370</sup> Origène, *Homélie sur Jérémie* 20, 6 (SC 238, p. 278-279).

<sup>371</sup> Basile de Césarée, *Homélie sur le Psaume 29*, 6 (PG 29, 321 B-C ; trad. L. Brésard, p. 76).

<sup>372</sup> II, 1, 46, v. 41 et 43.

Manassé, mais seulement d'un cri<sup>373</sup>. Le deuxième exemple, plus connu, est tiré de *Jonas* : la ville de Ninive, menacée par les paroles de Jonas, décide de s'amender et de porter le deuil<sup>374</sup>. Là encore, l'emploi du terme *θρηῆνοι* constitue une interprétation propre à Grégoire de cet épisode biblique, dans lequel le terme n'est pas employé, même si la description du deuil et de ses manifestations y est bien présente. En employant deux termes qui renvoient au chant de deuil littéraire et traditionnel, Grégoire suggère que la lamentation n'a pas seulement une valeur artistique mais aussi spirituelle. La lamentation n'est plus une réaction passive à un événement malheureux, elle devient un élément dynamique d'ascèse, de purification, d'amendement des péchés, permettant au fidèle d'être sauvé.

C'est bien dans cette perspective que Grégoire s'adresse à son âme et l'exhorte aux larmes, en lui disant : *δάκρυε, δάκρυε*, « pleure, pleure ». Ce type d'exhortations fait songer à certains passages des livres prophétiques dans lesquels les prophètes incitent les juifs impies à prendre le deuil pour se faire pardonner. Ainsi, Joël, s'adressant aux membres du peuple juif, leur dit : *Ἐκνήψατε, οἱ μεθύοντες, ἐξ οἴνου αὐτῶν καὶ κλαύσατε· θρηγήσατε, πάντες οἱ πίνοντες οἶνον*, « Dégrisez-vous, vous qui êtes ivres, et pleurez. Lamentez-vous, vous tous qui buvez du vin jusqu'à l'ivresse »<sup>375</sup>. Pareillement, Jérémie dit à Jérusalem : *Καλέσατε τὰς θρηνούσας καὶ ἐλθέτωσαν (...), καὶ λαβέτωσαν ἐφ' ὑμᾶς θρηῆνον, καὶ καταγαγέτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν δάκρυα*, « Appelez les femmes qui chantent le deuil et qu'elles viennent (...), et qu'elles entonnent le chant de deuil pour vous, et que vos yeux versent des larmes »<sup>376</sup>.

Cette conception du chant de deuil nous invite à nous demander si Grégoire ne cherche pas, à travers l'écriture des thrènes, à s'exhorter lui-même à la componction et ainsi à se sauver lui-même, par une sorte d'exercice spirituel consistant à prendre conscience de ses péchés pour en être purifié.

Il nous semble important de souligner cette nouvelle fonction attribuée au thrène, car elle constitue, à notre avis, la principale originalité de Grégoire. Au cours de notre travail, nous avons rencontré à plusieurs reprises, dans les thrènes profanes, l'idée que

---

<sup>373</sup> 2 Par 33, 1-13.

<sup>374</sup> Cette pénitence des Ninivites a inspiré beaucoup de prédicateurs, comme le montre I. Hausherr, *Penthos, La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, op. cit., p. 139.

<sup>375</sup> Jl 1, 5 (trad. M. Harl, C. Dogniez, L. Brottier, M. Casevitz, P. Sandevor, p. 48).

<sup>376</sup> Jr 9, 16-17.

les lamentations ne devaient pas durer éternellement. Dans l'*Illiade*, Achille exhorte Priam à arrêter de pleurer, lui disant :

Ἄνσχεο, μὴ δ' ἀλίσστον ὀδύρεο σὸν κατὰ θυμόν·

« Va, endure ton sort, ne te lamente pas sans répit en ton âme »<sup>377</sup>. Pareillement, à la fin des *Phéniciennes* d'Euripide, Œdipe déclare :

(...) τί ταῦτα θρηνηῶ καὶ μάτην ὀδύρομαι ;

« pourquoi est-ce que j'entonne ces thrènes et que je me lamente en vain? »<sup>378</sup>.

Nous n'avons pas rencontré cette idée sous la plume de Grégoire, sans doute parce que, pour lui, la lamentation n'est jamais vaine ou inutile : elle constitue au contraire un élément fondamental de la piété et doit, comme la prière, être continue et volontaire. Grégoire dit lui-même dans un poème à tonalité élégiaque : γόος δέ μοι ἔργον ἐτύχθη, « la plainte funèbre est devenue mon activité »<sup>379</sup>. Le nombre important des poèmes qui se présentent comme des thrènes, la présence, dans un grand nombre de pièces, d'une tonalité sombre et élégiaque, confirment d'ailleurs cette hypothèse, attestant de l'importance des lamentations dans l'activité poétique de Grégoire. Ces pièces pourraient avoir été écrites pour provoquer les larmes, comme Grégoire le dit lui-même quand il écrit : Ἐλθέ μοι, ὧ δακρύων τε καθάρσιε νειόθι πηγῇ, « Viens à moi, source purificatrice intérieure des larmes »<sup>380</sup>.

---

<sup>377</sup> *Illiade* XXIV, v. 549 (trad. P. Mazon, p. 159).

<sup>378</sup> Euripide, *Phénicienne*, v. 1763. Traduction modifiée.

<sup>379</sup> II, 1, 27, v. 7.

<sup>380</sup> II, 1, 46, v. 27.

Au terme de cette étude, il apparaît que plusieurs pièces de Grégoire s'inscrivent bien dans une tradition littéraire, qu'il est certes difficile de définir avec précision, mais qui est liée au genre du thrène, du chant de deuil : les différents exemples étudiés permettent en effet de définir un type de poèmes qui se caractérisent par des procédés d'écriture récurrents, comme les comparaisons avec d'autres situations de deuils, humains ou animaliers, la structure énumérative, l'amplification. Dans ces pièces, le jeu d'intertextualité entre les vers de Grégoire et divers chants de deuil se révèle particulièrement riche : si les références bibliques semblent d'abord dominantes, c'est que Grégoire évoque explicitement de nombreux épisodes vétéro-testamentaires, particulièrement dramatiques. Il est possible de déceler, derrière ces exemples, des références littéraires qui ont pu servir de modèles à Grégoire comme les *Psaumes* et les *Lamentations*. Plusieurs situations de deuil, évoquées de manière plus générale, ne sont pas spécifiquement bibliques et sont aussi attestées dans la poésie païenne : c'est le cas des images issues du monde animal ou des références à la perte d'un membre de sa famille. Les jeux d'échos avec la poésie profane sont parfois visibles au niveau formel, en particulier par le choix d'un vocabulaire qui nous a semblé caractéristique du chant de deuil profane. Quelques épisodes plus précis semblent constituer des modèles possibles de Grégoire, en particulier les funérailles d'Hector, à la fin de *Illiade*, dont on retrouve, de manière dispersée au cours des différents poèmes étudiés, plusieurs éléments caractéristiques, sans que cet épisode ne soit explicitement évoqué. L'influence de la poésie lyrique est aussi perceptible à travers l'emploi du procédé du *priamel*. De manière originale, c'est par le recours à ce procédé traditionnellement associé à la poésie grecque lyrique que Grégoire parvient à créer un nouveau type de chant de deuil. Il emploie en effet la structure du *priamel* pour souligner la singularité du chant de deuil qui est le sien : ce chant de deuil ne porte plus sur une mort concrète mais sur une mort spirituelle. Il ne concerne plus une personne étrangère au poète, un parent ou un proche, mais lui-même, ou plus exactement, son âme, de sorte que l'on assiste au dédoublement du poète, qui, dans une sorte de théâtre intérieur, est à la fois le sujet et l'objet de la lamentation funèbre. La signification du chant de deuil elle-même semble nouvelle, puisque cette lamentation, concrétisée par le recours à l'écriture poétique, semble jouer un rôle cathartique, permettant au poète de se purifier de ses péchés.

L'étude de ces trois groupes de poèmes montre que Grégoire se livre constamment à un travail d'écriture élaboré : même les pièces qui sont en apparence les plus simples, comme les paraphrases bibliques, sont composées avec soin. La tentative d'identification des sources nous amène à distinguer, comme dans la première partie, les poèmes en hexamètres et en distiques, dans lesquels l'influence de l'épopée est souvent perceptible, et les poèmes en trimètres iambiques, dans lesquels on distingue moins bien une influence prédominante, même si quelques liens avec la tragédie apparaissent. Si les effets d'écho avec l'épopée sont souvent particulièrement suggestifs, nous n'avons pas relevé de différences majeures de traitement entre les poèmes en fonction de leur forme métrique, ce qui nous permet de dire que les pièces en iambes font l'objet du même type de travail d'élaboration que les autres. Le travail d'identification des sources nous a conduit à un va-et-vient permanent entre plusieurs traditions littéraires, dont la pluralité est remarquable. Il nous semble réducteur de dire que la forme est profane alors que le fond est biblique : certes, le lexique poétique profane est abondamment utilisé et les emprunts métriques sont très nombreux ; les images et motifs bibliques, abondants, sont tantôt mis en valeur, tantôt plus difficiles à identifier, quand ils donnent lieu à des reformulations qui visent sans doute à leur donner une allure plus grecque, plus poétique. Toutefois, Grégoire recourt aussi à des images inspirées par la poésie profane et il utilise aussi un lexique chrétien. A plusieurs reprises, il est apparu que le poète favorise des termes attestés à la fois dans la Bible et dans la poésie profane. Le choix de tel terme ou telle expression ne correspond pas à des processus d'association systématique : Grégoire reprend parfois un terme qui apparaît dans un contexte semblable, et conserve le sens du mot ou de la formule ; parfois, il reprend cette expression dans un sens différent, ou en change les connotations ; dans certains cas, il nous a semblé que la proximité entre le contexte du poème de Grégoire et celui du poème qui sert de modèle pouvait amener le poète à reprendre un terme. Notre difficulté à évaluer la part des influences littéraires est sans doute le résultat du travail d'écriture de Grégoire, qui cherche à fondre tous ces éléments dans un fonds commun, qui veut gommer les références dans un mouvement de "syncrétisme littéraire".

En outre, l'étude de ces trois groupes de poèmes nous montre que la notion de genre joue un rôle important et que le travail de Grégoire ne peut se comprendre que si on le

replaces dans une filiation littéraire. Là encore, il apparaît que les genres de référence ne peuvent pas être considérés comme spécifiquement profanes ou bibliques, et correspondent souvent à des traditions littéraires diverses. Avec les poèmes bibliques, Grégoire se livre à l'exercice de paraphrase poétique, en choisissant un type d'écriture assez dépouillé, concis, mais efficace, qui permet de faire des figures bibliques des nouveaux héros, et de donner un souffle épique à des considérations plutôt morales. Les pièces sont trop courtes pour que nous puissions véritablement parler d'épopée biblique, mais il nous semble que Grégoire est le premier témoin de ce genre, promis à un grand développement. Dans le cas des poèmes d'exorcisme, le poète crée apparemment un nouveau genre, dont nous ne possédons pas beaucoup d'autres exemples : cela ne l'empêche pas de recourir à des formulations qui placent ce genre dans la filiation des exorcismes chrétiens, tout en employant des expressions de la poésie profane. Dans les thrènes, les références implicites ou explicites à un certain nombre de modèles païens et bibliques sont extrêmement nombreuses et montrent que Grégoire cherche moins à rompre avec l'histoire du genre qu'à lui substituer un nouveau type de pièces. Si, dans l'expression, ces nouveaux thrènes restent très proches des thrènes plus anciens, le genre fait l'objet d'un traitement nouveau, dans la mesure où il devient un élément constitutif de la vie religieuse du poète et acquiert ainsi une tonalité beaucoup plus spirituelle que matérielle. Comme pour les paraphrases bibliques, il est possible de voir en Grégoire le précurseur d'un genre, dans la mesure où nous possédons des exemples beaucoup plus tardifs de poèmes appelés catanyctiques, c'est-à-dire propre à provoquer le *penthos*, avec les vers de Manuel Paléologue et d'autres vers iambiques dont nous ne connaissons pas l'auteur<sup>381</sup>.

---

<sup>381</sup> Voir PG 156, 576 ; PG 117, 1189-1194